

Nous traversons une époque qui nous bouleverse, nous ébranle et nous invite à la réflexion. Il ne s'agit pas seulement d'en décrire les secousses ni d'en subir la violence, mais d'essayer de la comprendre à partir d'un regard plus large, plus profond, plus intérieur. Prendre du recul devient alors une nécessité spirituelle. Il faut refuser de demeurer prisonniers de l'urgence, de l'émotion immédiate, de la lecture fragmentaire des événements, pour tenter de les envisager dans leur ensemble, depuis un point d'altitude où leur sens pourrait apparaître.

En effet, l'actualité exceptionnelle que nous traversons laisse penser que nous vivons une époque biblique. Une telle affirmation demande naturellement à être éclaircie. Qu'est-ce qu'une époque biblique ? Qu'est-ce qui la distingue de la longue période qui lui succède, cette ère post-biblique qui s'étend sur des millénaires ? Où se situe la césure ? À partir de quel moment l'humanité juive a-t-elle basculé d'un monde à l'autre, d'un monde où Dieu se manifeste dans l'histoire à un monde où Sa présence doit être déchiffrée dans le retrait, le silence et l'obscurité ? La réponse classique renvoie à la destruction du Premier Temple par נבוכדנאצר, Nabuchodonosor, en 586 avant l'ère commune. Nous avons appris à voir dans cet événement l'un des plus grands traumatismes de l'histoire d'Israël, et il l'est assurément. Mais le cœur du drame ne réside pas uniquement dans l'effondrement politique, national ou culturel. La véritable fracture est d'un autre ordre. À partir de ce moment, Dieu cesse de se révéler à nous avec l'évidence qui caractérisait les temps bibliques. Désormais, il faut Le chercher. Sa présence ne s'impose plus ; elle se dérobe. Il ne parle plus comme Il parlait autrefois. La prophétie se retire, et avec elle s'achève une certaine manière pour le Ciel d'habiter l'histoire.

Les Sages s'appuient ici sur le verset **"מִי כַמֶּלֶךְ"** - « Qui est comme Toi parmi les puissances, Hachem ? » (Exode 15, 11) et lisent non plus **בְּאֵלִים** (parmi les puissances), mais **בְּאֵלִים** (parmi les muets). Par cette lecture, ils expriment l'idée qu'après la destruction, le Saint, béni soit-Il, semble se taire, comme s'Il se tenait désormais « parmi les muets », ne se dévoilant plus par la prophétie. Ainsi, l'époque

biblique est l'époque où l'on voit Dieu. Telle est, au fond, la définition essentielle.

Mais une telle affirmation exige d'être approfondie. Il faut tenter de comprendre ce que signifie réellement l'expression « époque biblique ». La difficulté est grande, car il ne s'agit pas seulement d'une idée, mais d'une expérience. Expliquer la vision à un aveugle est presque impossible, non parce que les mots manquent, mais parce que voir ne se démontre pas : cela se vit. La perception de Dieu relevait de cet ordre-là. Elle appartenait au registre de l'évidence sensible, de l'expérience immédiate.

Imaginons, dans une même assemblée, des personnes capables de percevoir toutes les couleurs, tandis que d'autres ne verraient le monde qu'en noir et blanc. Comment faire comprendre à celui qui ne connaît que l'ombre et le contraste ce qu'est le rouge, le bleu, la profondeur d'une nuance ou l'intensité d'une lumière ? Il ne s'agit pas seulement d'en donner une définition abstraite. Il faudrait pouvoir faire entrer l'autre dans une expérience à laquelle, précisément, il n'a pas accès. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la vie à l'époque biblique : non comme une théorie sur Dieu, mais comme une forme de perception, comme une proximité vécue, comme une évidence intérieure que nous avons aujourd'hui perdu l'habitude d'éprouver.

Depuis le Sinaï jusqu'à la destruction du Premier Temple, Dieu s'est dévoilé à Son peuple. On Le voyait. Il n'y avait pas besoin d'intellectualiser ce rapport, ni de le transformer en argumentation. C'était une expérience, au même titre que les expériences sensorielles qui structurent notre rapport au réel.

Puis cette expérience s'est interrompue. Depuis environ deux mille cinq cents ans, l'humanité et avec elle Israël, vit dans une autre modalité du rapport au divin : non plus l'évidence du dévoilement, mais l'intuition, la recherche, le désir de spiritualité. Nous cherchons Dieu, nous pressentons le spirituel, nous en avons soif, mais nous ne l'expérimentons plus avec la même immédiateté.

C'est pourquoi les dialogues entre croyants et non-croyants tournent souvent à vide. Ils ressemblent à des dialogues de sourds. Soit on ressent, soit on ne ressent pas. Soit quelque chose de l'ordre du divin traverse notre expérience, soit cela demeure absent. Prenons une situation très ordinaire: deux personnes vivent le même événement, un examen, un entretien, une rencontre quelconque. L'une y discerne une présence divine ; l'autre n'y voit qu'une simple succession rationnelle ou aléatoire de faits. Qui a raison ? Les deux. Tout dépend du regard, de l'expérience intérieure, de la manière dont le réel est reçu.

C'est pour cela que le *kirouv* ne consiste pas à «rendre quelqu'un religieux ». La foi n'est pas un dressage. Elle relève d'une expérience spirituelle. La pratique, la croyance, la relation intime au divin ne se fabriquent pas de l'extérieur comme un mécanisme. Elles appartiennent à un ordre plus profond.

Autrefois, le dévoilement divin relevait d'une expérience immédiate. Aujourd'hui, il passe davantage par l'intelligence, l'interprétation, l'effort intérieur de la pensée. Certes, l'être humain conserve en lui une intuition du spirituel. Chacun cherche le divin là où il lui est possible de Le rencontrer : dans les mitsvot, dans l'étude de la Torah, dans la prière, ou encore dans certaines expériences décisives de l'existence. Mais cette recherche n'appartient plus au registre de l'évidence simple et nue qui caractérisait autrefois la conscience biblique.

Il faut pousser plus loin cette distinction. Lorsqu'aujourd'hui nous regardons une pomme suspendue à un arbre, nous disons : voici une pomme. Nous savons la nommer, la décrire, la définir. Si nous avons été éduqués à une conscience plus profonde, nous pouvons aller plus loin encore et dire qu'elle constitue aussi un dévoilement de la parole divine, la matérialisation d'une volonté créatrice. Mais cette perception demeure médiate ; elle procède d'une réflexion. Dans le monde biblique, voir Dieu signifiait tout autre chose. C'était voir la pomme et percevoir en même temps, dans un seul et même regard, les paroles du Saint, béni soit-Il, qui la font être. La matière n'apparaissait pas d'un côté, et le flux divin de l'autre. L'origine se donnait à voir dans la

chose elle-même. Le vivant, le souffle, la source se manifestaient au cœur même de tout ce qui existe.

L'hypothèse qui se dessine ici ne relève ni de la démonstration ni de la certitude objective ; elle appartient au registre d'une intuition profonde. Il est possible que nous soyons entrés dans une nouvelle phase de la גאולה, de la délivrance, depuis le 7 octobre, et peut-être plus précisément encore depuis le retour des otages. Pourquoi situer là un seuil nouveau ? Parce qu'il semble qu'à partir de ce moment, la présence d'Hachem ait recommencé, lentement, à redevenir perceptible.

Il faut toutefois insister sur cette lenteur. Une lumière trop brusque aveugle celui qui a longtemps vécu dans l'obscurité. Un être resté des mois, parfois des années, privé de la lumière du jour, ne peut être exposé d'un seul coup à sa pleine intensité. Le regard doit être rééduqué, rayon après rayon. Or le peuple juif vit depuis près de deux mille cinq cents ans dans un monde où le dévoilement divin ne se donne plus avec l'évidence des temps bibliques. Si un retour du dévoilement est à l'œuvre, il ne peut être que progressif.

Quelque chose recommence peut-être à apparaître. Plusieurs des otages revenus, dont beaucoup étaient éloignés de toute pratique religieuse, ont décrit, chacun dans son langage propre, une rencontre avec le divin. Lorsque se taisent les bruits du monde, lorsque disparaissent l'agitation, la dispersion et le tumulte, lorsque l'être humain se trouve mis à nu devant l'essentiel, alors peut surgir une rencontre avec הקב"ה, le Saint, béni soit-Il. Pour eux, Hachem est redevenu apparent. Le fait même que de tels témoignages aient été entendus n'est pas anodin. Encore faut-il savoir les écouter véritablement. Ils portent en eux une affirmation immense : il est possible de rencontrer Dieu.

Il faut alors se demander comment cette rencontre avec הקב"ה est pensée dans la Torah elle-même. De quelle manière l'homme biblique rencontre-t-il Dieu ? Le Sinaï ne constitue pas un dévoilement isolé, un événement fulgurant après lequel l'homme serait laissé seul, livré à l'absence et au silence. Le dévoilement divin se prolonge. Mais pour qu'il puisse se prolonger, encore faut-il qu'existe un lieu où l'homme puisse aller à la

rencontre de Dieu. Ce lieu, dans la Torah, est d'abord le **משכן**, le Tabernacle, puis plus tard le **בית המקדש**, le Temple.

Avant le Temple, il y eut donc le *Michkan*, ce sanctuaire mobile qui accompagna Israël dans le désert. Plus tard, une fois le peuple installé sur sa terre, le roi Salomon édifia le Temple et y intégra les éléments du sanctuaire premier. Or c'est précisément vers cela que conduit la fin du livre de **שמות**, *Chemot*, le livre de l'Exode.

Chemot raconte la sortie d'Égypte. Mais cette sortie n'est pas une fin en soi. Israël ne quitte pas l'Égypte simplement pour échapper à l'oppression, ni pour substituer à l'esclavage une liberté vide de contenu. On sort d'Égypte pour servir Dieu, pour devenir Son peuple, pour recevoir la Torah. Et même cela ne suffit pas encore. Car recevoir la Torah exige aussi qu'un lieu soit donné où la rencontre avec Dieu puisse s'inscrire durablement. Tel est le véritable accomplissement de l'Exode. La fin de *Chemot* ne raconte pas seulement la libération d'un peuple ; elle raconte l'établissement du lieu où le divin pourra désormais être rencontré.

Les *parachiyot* **ויקהל-פקודי**, Vayakhel-Pekoudei, marquent à cet égard une sorte d'aboutissement ultime du livre. Tout y est décrit avec une minutie extrême, parfois même au point de donner l'impression de la répétition. "**ויעש, ויעש, ויעש**" - «et il fit, et il fit, et il fit». La Torah semble s'attarder avec insistance sur chaque détail de l'exécution, comme pour signifier que tout a été accompli exactement selon l'ordre reçu. Rien n'a été laissé à l'improvisation. Chaque élément correspond rigoureusement à la volonté divine.

Cette insistance ressemble à une approbation continue, comme si le texte lui-même validait, détail après détail, l'œuvre qui s'accomplit.

C'est à partir de ce moment que le peuple d'Israël devient véritablement capable de rencontrer le divin.

Le dernier verset du livre l'énonce avec une force particulière :

"כִּי עָנַן ה' עַל הַמִּשְׁכָּן יוֹמָם וְאֵשׁ תִּהְיֶה לְלֵילָה בּוֹ לְעֵינֵי כָל בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּכָל מִסְעֵיהֶם"

« Car la nuée de l'Éternel était sur le Tabernacle le jour, et un feu y brillait la nuit, aux yeux de toute la maison d'Israël, dans toutes leurs étapes. »

Le terme décisif est ici **לְעֵינֵי**, « aux yeux de ». Toute la question, depuis le début, était celle de la vision. Que voit donc **כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל**, « toute la maison d'Israël » ? Elle voit le dévoilement divin. Tous le voient : les hommes, les femmes, les enfants, les anciens. Aucun n'est exclu de cette perception. Le divin ne se manifeste pas ici à quelques individus d'exception ; il se donne à voir à la totalité du peuple.

Cette réalité s'est maintenue pendant près d'un millénaire, jusqu'à la destruction du Premier Temple. Puis elle s'est effacée. Et pourtant, quelque chose donne aujourd'hui le sentiment qu'un lent retour est en train de s'opérer, comme si notre vue spirituelle commençait, peu à peu, à se rééduquer.

Il faut, pour le comprendre, repenser les étapes de la délivrance et écarter une représentation trop simple, presque enfantine, de la **גאולה**. On l'imagine parfois comme une irruption soudaine : un matin où tout basculerait d'un seul coup, où l'on passerait sans transition de la nuit à la pleine lumière messianique. Une telle vision ne correspond ni à la profondeur du réel ni à l'enseignement de la tradition. La délivrance avance par étapes.

Le Rav Gaï Alalouf l'explique à partir d'une michna du traité **כלים**, Kelim, qui enseigne : "**עשר**" « il existe dix degrés de sainteté ». Ces dix degrés dessinent une montée progressive du monde vers une sainteté de plus en plus intense, vers un dévoilement croissant du divin.

"עֶשֶׂר קְדוּשׁוֹת הֵן, אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל מְקֻדָּשֶׁת מִכָּל הָאֲרָצוֹת, עִירֹת הַמִּקְדָּשׁ חֹמֶה מְקֻדָּשׁת מִמֶּנָּה לְפָנִים מִן הַחֹמֶה מְקֻדָּשׁ מִהֶם, ... הַר הַבַּיִת מְקֻדָּשׁ מִמֶּנּוּ"

Le premier degré est formulé ainsi : **אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל** « la terre d'Israël est plus sainte que toutes les autres terres ». Le monde entier procède de la volonté divine, mais Erets Israël porte une qualité de sainteté singulière.

Viennent ensuite les villes entourées de murailles, puis l'espace situé à l'intérieur de ces murailles, puis **הַר הַבַּיִת**, le Mont du Temple, puis d'autres degrés encore, jusqu'au **קֹדֶשׁ הַקְּדָשִׁים**, le Saint des Saints.

La question devient alors inévitable : où nous trouvons-nous dans ce processus ?

Le premier mouvement de la délivrance a été celui du retour vers **ארץ ישראל**. Ce retour n'a pas commencé en 1948. Il s'est amorcé bien plus tôt. Il y eut des retours à l'époque des *Guéonim*, des Tossafistes, des disciples du *Gaon de Vilna*, des élèves du Baal Chem Tov, du Rabbi de Vitebsk, puis vinrent les grandes *aliyot* modernes de la fin du XIXe siècle et du début du XXe. Peu à peu, le peuple juif a recommencé à revenir sur sa terre, comme si une orientation enfouie depuis des siècles se remettait en mouvement.

La deuxième étape correspond aux villes entourées de murailles, c'est-à-dire à la souveraineté. Une muraille signifie qu'il y a chez soi une autorité, une protection, une capacité de défense, un pouvoir politique. Cette étape trouve son expression historique en 1948 : le peuple juif redevient souverain sur sa terre.

La troisième étape est celle de l'intérieur de la muraille de Jérusalem. Elle correspond à 1967, à la libération de Jérusalem. Là encore, le déploiement se fait par degrés : d'abord le retour à la terre, puis la souveraineté, puis Jérusalem.

Mais le processus ne s'arrête pas à Jérusalem. Après Jérusalem vient **הר הבית**, le *Har HaBayit*. Et tout porte à penser que c'est à cette étape que nous sommes entrés au cours de ces dernières années, peut-être autour de 2024-2025. Pendant longtemps, il était extrêmement difficile d'y monter. Aujourd'hui, pour quiconque respecte scrupuleusement les conditions halakhiques immersion au **מקוה**, absence de chaussures de cuir, respect absolu des zones permises il est possible de se rendre dans les parties autorisées du *Har HaBayit*, c'est-à-dire autour de l'emplacement du Temple, selon les limites définies par la *halakha*, tout en évitant les espaces qui nous demeurent interdits en l'absence des cendres de la **פרה אדומה**, la vache rousse.

Cette étape est décisive. Car à partir du *Har HaBayit*, il n'est plus seulement question de politique. Il ne s'agit plus uniquement de souveraineté nationale ni de contrôle territorial. Une autre dimension s'ouvre : celle de la **קדושה**, de la sainteté. Le *Har HaBayit* n'est pas un lieu destiné à l'affirmation de puissance. Il n'est pas un symbole politique parmi d'autres. Il est le lieu de la rencontre avec le divin.

Autrement dit, nous sommes peut-être parvenus à un moment où ce qui est demandé n'est plus d'abord d'ordre politique, mais d'ordre spirituel. Il s'agit de prendre conscience qu'une rencontre avec Dieu est de nouveau possible. Quelque chose de Sa présence recommence à se manifester : à travers les otages, à travers les événements extraordinaires que nous traversons. Depuis **שאגת ארי**, « le rugissement du lion », il faudrait être aveugle et sourd pour ne pas discerner la présence d'H', dans l'intensité même des événements qui traversent notre histoire.

Il faut toutefois rappeler aussitôt une vérité essentielle : Dieu ne retire jamais à l'homme sa liberté. Toute la Torah repose sur le libre arbitre, et le dévoilement divin lui-même n'abolit pas cette souveraineté intérieure. La présence de Dieu peut devenir plus perceptible, plus proche, plus saisissable, mais il demeure toujours de la responsabilité de l'homme de consentir à voir. C'est à lui qu'il revient de dire : hier encore je ne voyais pas, aujourd'hui je commence à voir. Hier je ne percevais que le noir et le blanc ; désormais, j'entre peu à peu dans le monde des couleurs.

Si l'étape suivante doit advenir, alors notre langage lui-même doit se transformer. Il faut apprendre à parler dans les mots d'un monde où Dieu redevient apparent. Nous nous sommes habitués à confiner le spirituel dans des espaces séparés synagogues, églises, mosquées comme si le divin n'avait plus vocation à habiter le tissu même de l'existence. Or la mission de **כלל ישראל**, l'assemblée d'Israël, est précisément de rendre à Dieu Sa place au centre de la vie, au centre du monde, au cœur du réel.

Cela exige une conversion du regard, mais aussi une conversion du récit. Lorsque nous écoutons les informations, lorsque nous suivons les événements du monde, nous devons apprendre à les redire dans un autre langage, un langage biblique. Il faut retrouver la capacité de dire que **הקב"ה** a porté sur Ses ailes les pilotes qui ont traversé les distances, qu'Il a donné une sagesse singulière à ceux qui ont su pénétrer les systèmes ennemis, qu'Il a voulu que les forces du mal ne se trouvent pas là où elles se croyaient en sécurité, qu'Il a accordé à Son peuple la force de frapper **עמלק**, *Amalek*. Il faut retrouver une parole sur le monde qui n'exclue pas le divin, mais qui sache

au contraire Le reconnaître à l'œuvre dans l'histoire.

Car le danger est réel : manquer le moment même où il se présente. À ce sujet, une lettre du *Rabbi de Loubavitch* offre une perspective saisissante. Il y écrit qu'à trois reprises, dans notre génération, Dieu a ouvert au peuple juif une possibilité d'entrer dans le temps de la délivrance, et que ces occasions ont été manquées.

La première de ces occasions se présenta en 1948. Une pluie de bénédictions semblait alors se déverser sur l'histoire juive. Le moment était d'une portée exceptionnelle, au point que même l'Union soviétique soutenait alors le peuple juif contre les Britanniques. Et pourtant, au cœur même de cet instant, les dirigeants juifs s'engagèrent dans une discussion pour savoir s'il fallait ou non faire figurer le nom de Dieu dans la Déclaration d'indépendance. La formule finalement retenue fut celle de *צור ישראל*, le «Rocher d'Israël». Mais dans cette hésitation, le Rabbi discerne un retard imposé à la délivrance, comme si le refus de nommer pleinement la source de l'événement avait empêché le moment d'atteindre toute sa portée.

La deuxième occasion eut lieu en 1956, lors de la campagne du Sinaï. Une fois encore, le peuple se leva avec une force remarquable. Aucun Juif ne chercha à se soustraire à la mobilisation. Même parmi ceux pour qui l'identité juive n'était ni centrale ni structurante, personne ne se déroba. Le Rabbi lit dans cette disponibilité une forme de *נעשה ונשמע*, ce « nous ferons et nous écouterons » qui définit la réponse d'Israël au Sinaï : on se lève d'abord, on agit d'abord, on répond présent avant même d'avoir tout compris. Mais une telle énergie ne pouvait suffire à elle seule. Il aurait fallu qu'elle se prolonge dans un rapprochement concret avec la Torah et les *mitsvot*, afin que l'élan historique trouve sa traduction spirituelle.

La troisième occasion fut évidemment celle de 1967. C'est dans ce contexte que le *Rabbi* rédige sa lettre, avec l'espoir que cette troisième possibilité, elle, soit enfin saisie. Car chaque dévoilement appelle une réponse. À chaque fois que l'histoire s'ouvre, il faut encore qu'Israël sache y entrer. Le train de la délivrance avance ; encore faut-il consentir à y monter.

Or c'est précisément à ce point que nous nous trouvons. Ce qui s'éveille aujourd'hui en nous ne peut demeurer à l'état de sentiment ou d'intuition ; il doit se traduire en actes. Cette exigence prend un relief particulier à l'approche de Pessa'h. Cette fête exige une préparation intérieure profonde: elle est elle-même structurée par quatre étapes, celles des *ארבע פרשיות*, les quatre *parachiyot* spéciales du mois d'Adar qui préparent à Nissan.

Le mois d'*אדר*, *Adar*, est le mois du renversement.

ונהפוך הוא : « tout s'est inversé ». Selon *Rav Moché Shapira z'l*, *Adar* n'est pas, à l'origine, un mois naturellement favorable. C'est le mois où *Moché* est mort. Et pourtant, c'est lui qui devient le mois de l'inversion, le mois où le malheur se retourne, où la menace se transforme, où l'obscurité devient ouverture. Il y a dans le mot *אדר* une proximité de résonance avec *אדרבה*, « au contraire ». Tout le mouvement du mois se tient là: transformer le négatif en positif, faire d'un péril une source de relèvement, d'une douleur une force de recomposition.

Les quatre *parachiyot* dessinent précisément ce chemin.

La première est *פרשת שקלים*, la paracha des demi-shekels. Chacun doit donner sa part. Il ne s'agit pas seulement d'un impôt ; il s'agit de faire naître la conscience que l'on appartient à un collectif, à un *ציבור*, à *כלל ישראל*. Pour se préparer à la liberté, il faut d'abord redevenir un peuple uni.

La deuxième est *פרשת זכור*, la paracha du souvenir. Elle rappelle *עמלק*. Pourquoi ce souvenir prépare-t-il à Pessa'h ? Parce qu'il faut se rappeler qu'il existe dans le monde un mal absolu. Le peuple juif, précisément parce qu'il porte une exigence éthique élevée, précisément parce qu'il veut croire au bien, est parfois porté à une certaine naïveté. Il lui est difficile de penser l'existence d'un mal radical, d'une haine qui ne procède d'aucune logique et ne répond à aucune faute. *זכור* vient enseigner cela : il existe des forces qui haïssent sans raison, uniquement parce que tu es ce que tu es. Il ne faut pas l'oublier.

Rav Moché Shapira relie *זכור* au mot *נעשה*, à ce « nous ferons » qui précède l'intelligence pleine de ce qui se joue. Avant même le don de la Torah, Israël a dû combattre *Amalek* dans le désert. Il ne s'agissait pas encore d'une question de terre, puisque nous n'étions pas entrés en Erets Israël. Il ne s'agissait pas davantage d'une question de

Torah, puisque la révélation du Sinaï n'avait pas encore eu lieu. *Amalek* attaque parce qu'il attaque, par pure négation de l'existence d'Israël. Et face à cela, que fait *Moché* ? Il lève les mains.

Ce geste possède une portée décisive. Les mains levées au-dessus de la tête expriment que l'action précède la compréhension. Lorsqu'un danger surgit, on agit d'abord. On ne commence pas par théoriser, ni par s'abîmer dans l'analyse. Le peuple juif est d'abord un peuple d'action : **נעשה**. Nous faisons. La lecture de *Zakhor* rend le peuple juif apte à agir pour combattre le mal dont *Amalek* est le symbole.

Ce n'est qu'ensuite que vient **נשמע** : nous entendrons, nous comprendrons, nous intégrerons. Mais cette priorité de l'action ne suffit pas à elle seule. Si l'on demeure au seul niveau de l'agir, sans accéder ensuite à l'intelligence spirituelle de ce qui s'est joué, alors l'occasion se referme. Une action qui ne s'élève pas jusqu'à une lecture divine de l'histoire reste inachevée. Elle manque ce que l'événement portait en lui de dévoilement. Elle demeure en deçà du mouvement même de la délivrance.

Vient alors la troisième paracha : **פרשת פרה**, la paracha de la vache rousse. C'est précisément là que se manifeste ce qui nous manque encore aujourd'hui pour aller plus loin dans le processus de sainteté. La vache rousse introduit à la **טהרה**, à la pureté.

Qu'est-ce que la pureté ? La matière, lorsqu'elle est appréhendée dans son épaisseur seule, tend à faire écran au dévoilement. Lorsqu'un homme contemple une pomme, ce qu'il perçoit d'abord, c'est sa couleur, son goût, son odeur, sa texture. Tout cela remplit l'espace de la perception. Mais si la totalité du regard demeure absorbée par cette présence sensible, où reste-t-il encore une place pour la parole d'Hachem qui lui donne l'existence ? La pureté commence au moment où la matière cesse de masquer la parole divine. Elle ne disparaît pas ; elle devient transparente. Elle n'empêche plus de discerner le souffle divin qui la traverse et la fait être.

C'est précisément à ce point que nous nous trouvons. Il nous faut apprendre à voir, à travers la guerre, à travers les pilotes, à travers le gouvernement, à travers les mouvements du monde, la parole d'Hachem à l'œuvre dans

l'histoire. Il faut que la matière ne recouvre plus le divin, qu'elle ne l'occulte plus, mais qu'elle devienne à nouveau le lieu à travers lequel il peut être perçu.

Vient enfin la quatrième paracha : **פרשת החודש**, la paracha du mois nouveau. "**החודש הזה לכם**" « Ce mois-ci sera pour vous » (**ב'ב'**, Exode 12,2). Quelque chose de nouveau devient alors possible. Une naissance peut advenir. Mais cette nouveauté n'émerge pas d'elle-même. Elle suppose que les étapes antérieures aient été traversées : redevenir un peuple, se souvenir d'*Amalek*, agir, purifier le regard, apprendre à percevoir le divin à travers la matière.

Dans les *parachiyot* de **ויקהל-פקודי**, un mot revient avec une insistance remarquable : **ויעש**, « il fit ». Ils ont fait. Ils ont agi. Toute la question est alors de comprendre comment ils ont pu transformer le *Michkan* c'est-à-dire la matière elle-même, en un lieu qui ne fasse plus écran au divin. La réponse tient dans une expression singulière, presque déconcertante : **חכמת לב**, la « sagesse du cœur ».

L'expression semble d'abord paradoxale. La sagesse paraît relever de l'intellect, tandis que le cœur appartient à un autre registre, plus intérieur, plus vivant, moins conceptuel. Et pourtant, c'est cette sagesse-là qui rend possible l'édification du *Michkan*. Le **נצי"ב**, le Netsiv, explique que cette sagesse du cœur consiste à agir avec une confiance profonde en Dieu, avec la certitude intérieure que l'œuvre peut aboutir parce qu'elle est portée, au cœur même de l'action, par un **ביטחון**, une confiance tournée vers le Ciel.

C'est là que se noue le lien entre le haut et le bas. L'homme agit dans le monde, mais le principe intérieur de son action n'est pas l'autosuffisance. Il ne s'agit pas d'une maîtrise close sur elle-même, mais d'une confiance. Il fait, certes, mais il fait en étant relié. Ses mains œuvrent ici-bas, mais elles sont soutenues par une force qui les dépasse. L'action ne s'oppose pas à la foi ; elle devient au contraire le lieu même où la foi s'incarne.

Rabbénou Bé'hayé, dans son commentaire sur le dernier verset de *Chemot*, écrit qu'à l'avenir la prophétie reviendra à Israël comme autrefois, que la présence divine retrouvera son lieu, que tous connaîtront Hachem dans une abondance de sagesse, qu'on n'apprendra plus la guerre, qu'un cœur nouveau sera donné, et que le cœur de pierre

sera ôté. La consolation ultime, dans la dernière délivrance, est selon lui le retour à Israël de sa splendeur première.

Autrement dit, ce retour du dévoilement n'est pas une rêverie ; il est inscrit dans les prophéties elles-mêmes. Mais pour qu'il advienne, encore faut-il que nous sachions unir l'action et l'écoute, le geste et l'intelligence, **נעשה ונשמע**.

Je voudrais conclure par un Rachi que j'aime particulièrement enseigner, tant il me semble décisif pour comprendre l'étape de *guéoula* dans laquelle nous nous trouvons. On l'étudie souvent de manière trop rapide, presque attendrie, comme s'il ne s'agissait que d'un beau récit sur les femmes hébreues en Égypte et sur leur rôle dans la délivrance. Mais ce commentaire demande à être approfondi. Il recèle une compréhension bien plus essentielle de ce qu'est la rencontre entre la matière et le divin, entre l'histoire humaine et le dévoilement de la Présence.

Il s'agit du célèbre Rachi de **Vayakhel**, consacré au *kiyor*, la cuve de cuivre. La Torah enseigne que cette cuve fut fabriquée à partir des miroirs des femmes assemblées, les **נשי הצבאות**. L'expression mérite attention. Elle évoque une multitude, une troupe, presque une armée. Lorsque Moché reçoit les matériaux destinés à la construction du *Michkan*, le peuple vient, chacun apportant ce qu'il possède. Mais soudain, ce ne sont plus des individus isolés qui se présentent : ce sont des foules de femmes, innombrables, toutes tenant entre leurs mains le même objet. Elles apportent leurs miroirs.

Or le *kiyor* n'est pas un objet secondaire. Il se tient à l'entrée du sanctuaire. Les *Cohanim* s'y lavent les mains et les pieds avant d'entrer dans le lieu de la rencontre avec Dieu. Il est, en quelque sorte, le seuil du *Kodesh*, le passage obligé vers la sainteté. Si l'on veut pénétrer dans un espace où la Présence se révèle, il faut passer par cette cuve.

C'est là que surgit l'étonnement de *Moché*. Son hésitation est profondément intelligible. Qu'est-ce qu'un miroir ? Un objet dont la fonction naturelle est de refléter l'apparence, le corps, la matière, le visage tourné vers lui-même. Le miroir semble, par essence, orienté vers l'ego. Il montre l'extérieur, la beauté visible, la forme. Comment un tel objet pourrait-il devenir l'instrument préparatoire à la rencontre avec le divin ?

Comment entrer dans le *Kodesh* par un ustensile façonné à partir de ce qui paraît précisément concentrer le regard sur la matérialité de l'homme ?

La question est redoutable. D'un côté, le sanctuaire est le lieu de la transcendance, de la Présence qui excède le visible. De l'autre, le miroir semble appartenir au domaine opposé : celui de la matière offerte au regard. Comment ce qui paraît enfermer l'homme dans sa corporéité pourrait-il devenir le seuil de la révélation ?

C'est alors qu'intervient la parole divine. Dieu répond à *Moché* qu'il doit prendre ces miroirs, car ils Lui sont « plus chers que tout ». Et c'est ici que Rachi ouvre une profondeur immense. Ces miroirs ne sont pas précieux en dépit de leur usage, mais à cause de l'usage que les femmes d'Israël ont su en faire en Égypte. Lorsque leurs maris revenaient brisés par l'esclavage, épuisés, accablés par le travail et par le désespoir, elles allaient à leur rencontre, leur apportaient nourriture et réconfort, puis se regardaient avec eux dans le miroir. Et dans ce geste se jouait quelque chose d'infiniment plus grand qu'une scène quotidienne.

Car ces femmes ne se servaient pas du miroir pour s'enfermer dans leur propre reflet. Elles détournait l'objet de sa fonction première. Au lieu d'en faire le support d'un moi refermé sur lui-même, elles en faisaient l'instrument d'un **nous**. Le miroir ne disait plus : « moi ». Il disait : « toi et moi ». Non plus l'ego, mais l'alliance. Non plus la fascination pour sa propre image, mais la décision de croire ensemble à un avenir.

C'est là le point central. Une femme peut désirer donner la vie pour elle-même, pour sa propre complétude, pour la satisfaction de son instinct maternel. Mais ce n'est pas ainsi que Rachi nous demande de lire l'acte des femmes hébreues en Égypte. Elles donnent naissance parce qu'elles croient en l'avenir d'Israël. Elles enfantent non pour elles seules, mais parce qu'elles refusent de laisser l'histoire s'achever dans l'esclavage. Elles croient qu'il y aura une sortie d'Égypte. Elles croient qu'il y aura un lendemain. Elles croient que l'oppression n'est pas le dernier mot de l'histoire.

Ainsi, l'objet tourné vers le corps est arraché à sa nature première et réorienté vers l'espérance. Il

devient l'instrument d'une foi historique. Le miroir cesse d'être le lieu où l'homme se contemple lui-même ; il devient le lieu où se dessine l'avenir du peuple juif. Ce n'est plus un miroir de l'ego, mais un miroir de l'alliance.

Dès lors, tout s'éclaire. Pourquoi la cuve du sanctuaire est-elle faite précisément de ces miroirs? Parce que l'on n'entre véritablement dans le *Kodesh* qu'à la condition de ne plus être centré sur soi. **Tant que le regard demeure refermé sur l'ego, il ne peut rencontrer le divin.** Mais dès lors qu'un objet initialement tourné vers le moi devient porteur du nous, dès lors qu'il reflète non plus l'autosuffisance mais le destin partagé d'Israël, alors il peut devenir le seuil même de la rencontre avec הקב"ה.

La matière cesse alors de faire écran. Elle devient passage. Ce qui paraissait enfermer l'homme dans le visible devient ce qui l'introduit au-delà du visible. Les miroirs des femmes d'Égypte sont ainsi bien plus qu'un souvenir touchant : ils révèlent l'une des lois les plus profondes de la sainteté. Ce n'est pas en abolissant la matière que l'on accède au divin, mais en la réorientant, en l'arrachant à l'ego pour l'ouvrir à l'avenir, à l'alliance et à la Présence.

La paracha s'achève alors sur une bénédiction de *Moché*. Après avoir vu que tout avait été accompli conformément à la volonté divine, il bénit Israël. Rachi rapporte ses paroles: "יהי רצון שתשרה שכינה" - « Que telle soit la volonté : que la *Chékhina* réside dans l'œuvre de vos mains. »

Cette bénédiction est d'une portée immense. Les mains sont, par excellence, l'organe de l'action, du façonnement, du contact avec la matière. Or *Moché* demande précisément que la Présence divine réside dans l'action des mains. Cela signifie que la matière n'est pas condamnée à demeurer opaque. Elle peut devenir le lieu du dévoilement. Les mains humaines peuvent agir sans se couper du Ciel ; elles peuvent construire, façonner, combattre, parler, décider, tout en laissant passer la lumière de la *Chékhina*.

Telle est peut-être la bénédiction dont notre époque a le plus besoin. Que la Présence divine réside dans l'œuvre de nos mains. Qu'elle réside dans ce que nous construisons, dans ce que nous entreprenons, dans ce que nous décidons, dans ce que nous transmettons à nos enfants, dans ce que

nous faisons advenir dans l'histoire. Que nos gestes ne soient pas des gestes déconnectés, refermés sur leur seule efficacité, mais des gestes reliés, portés par plus haut qu'eux-mêmes.

Si nous sommes véritablement entrés dans une période de *guéoula*, alors c'est peut-être cela qui nous est demandé : apprendre à reconnaître que la *Chékhina* peut résider dans l'action humaine elle-même, lorsque cette action cesse de servir l'ego et devient le lieu d'un dévoilement. Alors seulement nos mains deviennent dignes de porter l'histoire d'Israël. Alors seulement elles cessent d'être de simples instruments de matière pour devenir les réceptacles d'une Présence infinie.

Shabat Shalom!

Mariacha Draï

Pour l'élévation de l'âme de:

- Eliahou Elhanan Itshak ben Hay Yossef Yoël

Si vous souhaitez dédicacer le prochain feuillet de la paracha, il vous suffit de scanner le QR code et de vous inscrire.

SCANNEZ MOI !

