

Matière: 'Houmach - **Rubrique:** Sefer Chemot - **Paracha:** Yitro, Ch. 19 v.16-19

Thème: Le cadre de la Révélation (1)- **Auteur:** Eric Smilevitch

Titre : Le dérèglement raisonné des sens et la voix divine



Introduction

Pour explorer et analyser le cadre de la révélation, nous proposons deux études consacrées aux deux textes qui exposent les conditions dans lesquelles la Tora fut donnée: l'un qui précède les dix paroles et l'autre qui les suit. La présente étude examine le premier texte.

Le peuple d'Israël est parvenu au pied du mont Sinaï trois mois après la sortie d'Egypte. A peine arrivé, Moïse gravit la montagne et ouvre le dialogue avec Dieu. Celui-ci leur déclare: "Si vous obéissez à ma voix et que vous respectez mon alliance (...) vous serez pour moi une nation de prêtres et un peuple saint" (*Exode* 19, 5-6). Moïse rapporta cette proposition au peuple et "le peuple entier répondit d'une voix unanime: Tout ce qu'a dit l'Éternel, nous le ferons!" (*Ibid.* 19, 8).

Voilà maintenant trois jours que les enfants d'Israël se préparent et attendent le moment de la révélation. Enfin, celui-ci arrive, Dieu descend sur la montagne. Les enfants d'Israël sont alors témoins d'un spectacle inouï: coups de tonnerre, éclairs, feux, brume, qui accompagnent une voix. Les dix paroles, qui sont le prologue de la révélation du Sinaï, ne sont pas un simple énoncé issu d'une méditation calme et tranquille. Elles sont proférées dans des circonstances particulières, dans des conditions qui leur donnent une signification spéciale, et leur assurent la valeur d'une révélation.



Le texte étudié

שמות יט' טז-יט'

טז וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְהִיטְ הַבְּקָר וַיְהִי קֶלֶת וּבְרָקִים וַעֲנַן כָּבֵד
עַל-הָהָר וְקֶלֶשׁ שָׁפַר חֲזָק מְאֹד וַיִּחַרְדְּ כָל-הָעָם אֲשֶׁר בְּמַחֲנֶה. יז
וַיֹּצֵא מֹשֶׁה אֶת-הָעָם לִקְרֹאת הָאֱלֹקִים מִן-הַמַּחֲנֶה וַיִּתְיַצְּבוּ
בְּתַחֲתֵית הָהָר. יח וְהָרַסִּינִי עֵשׂוֹן כָּלֹּ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה'
בְּאֵשׁ וַיַּעַל עֵשׂוֹן כְּעֵשׂוֹן הַכֹּבֶשֶׂן וַיִּחַרְדְּ כָל-הָהָר מְאֹד. יט וַיְהִי קוֹל
הַשָּׁפָר הוֹלֵךְ וְחֲזָק מְאֹד מֹשֶׁה יִדְבֵר וְהָאֱלֹקִים יַעֲנֶנּוּ בְּקוֹל.



Notes de
l'enseignant

[Pentateuque Exode
ch. 19, v. 16 à 19,
\(שמות - Chemot\)](#)

Exode 19, 16-19

16 Or, au troisième jour, le matin venu, il y eut des tonnerres et des éclairs et une nuée épaisse sur la montagne et un son de chofar très intense. Tout le peuple qui était dans le camp tressaillit. 17 Moïse fit sortir le peuple du camp à la rencontre de la Divinité et ils se figèrent au pied de la montagne. 18 Or, la montagne de Sinaï était toute fumante, parce que l'Eternel y était descendu au sein du feu; sa fumée montait comme la fumée d'une fournaise et la montagne entière tressaillait violemment. 19 Le son du chofar allait redoublant d'intensité; Moïse parlait et la divinité lui répondait par la voix.

**L'hébreu dans le texte**

- **עָשָׂן כָּלֹו**: "toute fumante", le mot **עָשָׂן** est un verbe car il est ponctué d'un *Pata'h* sous le *Chin* (ש) au lieu d'un *Qamats* (ש).

**Analyse structurelle**

Ce passage est construit en trois temps:

- Premier moment: description de la montagne après le délai de trois jours d'attente.
- Deuxième moment: le peuple, sous la conduite de Moïse, sort du camp et se place au pied de la montagne.
- Troisième moment: reprise de la description de la montagne, pour inclure le phénomène de la révélation, à savoir le dialogue entre Moïse et Dieu.



Analyse thématique

1. LES PHENOMENES ACCOMPAGNANT LA REVELATION DU SINAI

Coups de tonnerre, éclairs, brume et nuée, son du Chofar sonnante sans discontinuer: la révélation du Sinai se manifeste par un spectacle intense et bruyant. Manifestation extraordinaire, éblouissements des sens, à travers un déploiement de lumières et de sons hors du commun:

מכילתא מסכת דבחדש פרשה ג

ויהי קולות: קולי קולות ומיני קולות משונים זה מזה.
 וברקים: ברקי ברקים ומיני ברקים משונים זה מזה.
 וענן כבד על ההר: זה ערפל, שנאמר: ומשה נגש אל הערפל.

Me'hilta

"Il y eut des tonnerres": roulements de tonnerre aux sonorités différentes entre elles.

"Et des éclairs": violents coups de foudres aux éclairs différents entre eux.

"Et une nuée épaisse sur la montagne" c'est la brume dont il est dit "Moïse s'avança vers la brume" (*Exode 20, 17*).

"Tout le peuple qui était dans le camp tressaillit", dit la Tora. Quoi d'étonnant! La peur n'était-elle clairement le but de cette démonstration? Certes, la peur n'est pas absente, mais est-elle bien le but de ces phénomènes? D'autres éléments semblent montrer au contraire qu'il ne s'agissait pas du tout d'effrayer qui que ce soit. Commentant ce passage de la *Me'hilta*, le Netsiv (acrostiche de Rabi Naftali Tsvi Yehouda Berlin) explique que cette diversité était purement subjective et qu'à chaque individu du peuple se manifestaient un son et une lumière particulière en fonction de sa sensibilité. C'est précisément ce que dit la *Me'hilta* plus loin à propos du verset: "tout le peuple observait les bruits de tonnerre, les flammes, le son du chofar, et la montagne fumante" (*Exode 20, 14*):

Me'hilta

מכילתא מסכת דבחדש פרשה ט

וכל העם רואים את הקולות: קולי קולות ולפידי לפידים.
וכמה קולות היו וכמה לפידים היו? אלא שהיו משמיעים את
האדם לפי כחו שנאמר קול ה' בכח.

Me'hilta

"Tout le peuple observait les bruits de tonnerre": roulements de tonnerre et flammes flamboyantes. Mais combien de coups de tonnerre et combien de flammes se produisirent? En réalité, on donnait à entendre à chaque homme ce dont il était capable, comme il est dit: "la voix de l'Eternel est dans la puissance" (*Psaumes 29, 4*).

La multiplicité et la diversité des roulements de tonnerre, des flammes et des coups de foudre ne forment pas un chœur ni un spectacle, elles n'existent que pour un regard et une oreille qui recueillerait l'ensemble des impressions de tous les enfants d'Israël qui se trouvaient là. Celui qui pénétrerait au cœur de la sensibilité de tous aurait le sentiment d'un déchaînement de sonorités et de lumière, tandis qu'en fait chacun ne surprenait que le son et la lumière qu'il était capable de percevoir.

Le psaume cité par la *Me'hilta*, en guise de preuve, est révélateur. A le lire rapidement, on traduit "la voix de l'Eternel s'impose avec puissance, la voix de l'Eternel, avec majesté". Or, le seul élément de "puissance" mentionné ici est la capacité à se faire entendre de chacun, la puissance de faire résonner la voix et l'éclat au cœur de la sensibilité particulière à chaque homme, dans son individualité.

Mieux encore, loin de chercher à effrayer et à repousser, cette puissance veut saisir et entraîner. Elle s'attache pédagogiquement aux possibilités humaines, qu'elle pousse progressivement vers ses limites ultimes. Comment faire entendre et voir la transcendance divine? Contrairement aux représentations courantes, la puissance et la majesté ne se révèlent pas au moyen d'un choc violent ni d'un coup brutal porté aux sens.

מכילתא מסכת דבחדש פרשה ג

וקול שופר חזק מאד: מנהג הדיוט, כל זמן שהוא הולך קולו
נמוך אבל כאן כל זמן שהוא הולך קולו מגביר. ולמה כך?
מתחלה לשכך את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע.

Me'hilta

"Et un son de chofar très intense": pour un individu ordinaire, la règle naturelle est que le son s'amenuise au fur et à mesure qu'il sonne; tandis qu'ici plus il sonne plus le son s'intensifie. Pourquoi en fut-il ainsi? Afin d'accoutumer au départ l'oreille à ce qu'elle est capable d'entendre.

Me'hilta

Me'hilta

Révéler la transcendance, c'est faire percevoir à chacun ce qui excède les limites de sa sensibilité. Ce projet ne peut être satisfait au moyen d'un brusque déchirement des sens, d'un défilé abrupt de sensations totalement étrangères à l'humanité, terrifiantes et incompréhensibles. Il faut une manœuvre esthétique réglée et méthodique, un parcours rigoureux de sensations qui entraîne chacun sur le chemin d'une perception extrême.

La voix du chofar est cette partition: le son progresse en intensité sans agresser l'oreille, la transcendance n'est pas stridente. Une voix humaine au départ, cependant que son intensité augmente et ne s'arrête pas. On ne peut ébranler les notions communes qu'en les prenant pour point de départ, puis en les poussant à l'extrême. De sorte que leur évidence s'efface progressivement. Car aucune voix ne peut progresser indéfiniment en intensité. Plus le son persiste et s'affirme, plus la sensibilité est interpellée, plus l'intelligence s'infiltré et commande aux perceptions la reconnaissance d'une "autre" voix, qui n'est plus humaine.

Cette place faite à la sensibilité n'est pas l'apanage du moment de la révélation, elle est par excellence la démarche de la Tora qui use du même procédé dans toutes ses analogies. La Tora ne parle de Dieu, de sa transcendance, de sa puissance, qu'au moyen de métaphores. Celles-ci aussi servent "à accoutumer l'oreille" au départ, pour faire entendre ce qui excède ses limites.

מכילתא מסכת דבחדש פרשה ד

ויעל עשנו כעשן הכבשן, כעשן זה בלבד! תלמוד לומר כבשן.
אי כבשן יכול ככבשן זה בלבד! תלמוד לומר וההר בוער באש,
ומה תלמוד לומר כבשן? לשכך את האוזן מה שהיא יכולה
לשמוע. וכיוצא בו אריה שאג מי לא יירא, מי נתן כח וגבורה
בארי לא הוא! אלא הרי אנו מכניין אותו לשכך את האוזן.
כיוצא בו הנה כבוד אלוהי ישראל בא מדוך הקדים וגו'. מי נתן
כח וגבורה במים לא הוא! אלא הרי אנו מכניין אותו מבריותיו
לשכך האוזן.

Me'hilta

"Sa fumée montait comme la fumée d'une fournaise", seulement comme une simple fumée! L'enseignement dit: d'une fournaise. S'agit-il dans ce cas d'une simple fournaise! L'enseignement dit: "la montagne était embrasée de feux qui s'élevaient jusqu'au ciel" (*Deutéronome 4, 11*). Alors pourquoi avoir parlé d'une fournaise? Afin d'accoutumer l'oreille à ce qu'elle est capable d'entendre. Dans le même sens on trouve: "Le lion rugit, qui n'aurait peur?" (*Amos 3, 8*); or qui donne puissance et force au lion, sinon Dieu! Mais on ne le dénomme ainsi que pour accoutumer l'oreille. Dans le même sens on trouve: "Voici que la gloire du Dieu d'Israël s'avancait du côté de l'Est; son grondement ressemblait au bruit de grandes eaux, et la terre s'illuminait de sa gloire" (*Ezéchiel 43, 2*); or qui donne puissance et force à l'eau, sinon Dieu! Mais on ne le dénomme au moyen de l'une de ses créatures que pour accoutumer l'oreille.

Me'hilta

L'expression de la *Me'hilta* est לשכך האוזן — "accoutumer l'oreille". Rachi qui cite ce passage, préfère l'expression לשבר את האוזן — "donner à l'oreille matière à

réflexion". Pour ébranler les notions communes qui figent l'intelligence dans les limites de l'ordinaire, il faut instruire la sensibilité par le son et l'image. Et pareillement enrichir la langue par les métaphores qui élargissent notre compréhension. La révélation du Sinaï commence par cet élargissement et cette instruction. Ce sont elles qui rendent possibles l'énoncé des dix paroles.

Mais, ce n'est pas tout. Cette instruction préalable s'accompagne d'un avertissement. A l'interpellation méthodique des sens, à la partition du chofar renversant les notions communes de la sensibilité, s'ajoute une symbolique du feu, des flammes et de la lumière qui révèle la vraie nature de la Tora. Car il ne faut pas s'y tromper, la Tora qu'Israël s'apprête à recevoir est chose dangereuse.

Me'hilta

מכילתא מסכת דבחדש פרשה ד

והר סיני עשן כלו: יכול מקום הכבוד בלבד? תלמוד לומר כלו.

מפני אשר ירד עליו ה' באש: מגיד שהתורה אש ומאש נתנה ובאש נמשלה. ומה דרכה של אש שאם קרב אדם אצלה נכוה רחק ממנה צנן, אין לו לאדם אלא להתחמם כנגד אורה.

Me'hilta

"Et la montagne de Sinaï était toute fumante": se peut-il qu'il ne s'agissait que de l'endroit où résidait la Gloire divine? L'enseignement dit: "toute" [la montagne].

"Parce que l'Eternel y était descendu au sein du feu": on nous enseigne ici que la Tora est de feu, qu'elle fut donnée à partir du feu et qu'elle est analogue au feu. Or quel est le régime du feu? Si un homme s'en approche il est brûlé, et s'il s'en éloigne il a froid. Il ne peut que se réchauffer à sa lumière.

Le feu est la découverte la plus importante de l'homme. Le feu éclaire, chauffe, cuit, forge le métal, etc. Il transforme toute chose, la rend malléable ou comestible. Il est indispensable à la vie humaine. Mais sa puissance de destruction est immense: il brûle, dévore, anéantit tout ce qu'il touche. A terme, rien d'humain ne lui résiste. La force de la Tora est de cet ordre, mais sur le plan spirituel et psychologique. Elle requiert la même prudence que l'usage du feu, le même devoir de proximité et d'écart tout à la fois.

Commentant ce texte, le Netsiv renvoie le lecteur à une sentence connue des *Pirké Avot* (2, 10). Selon lui, c'est sur l'analogie entre la Tora et le feu qu'est fondé l'enseignement de cette *michna*:

משנה אבות ב' י'

רבי אליעזר אומר (. . .) והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים
והוי זהיר מגחלתן שמא תיכווה שנשיכתן נשיכת שועל
ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף, וכל דבריהם
כגחלי אש.

Pirké Avot

Rabi Eliezer dit: (...) réchauffez-vous au brasier des sages, mais faites attention à leurs braises de peur qu'elles ne vous brûlent; car leur morsure est celle du chacal, leur piqûre est celle du scorpion et leur sifflement celui du serpent; et toutes leurs paroles sont comme des braises ardentes.

Pirké Avot, chap.
2, michna 10

Commentant cette *michna*, Rambam écrit que celle-ci nous avertit de conserver toujours une distance respectueuse à l'égard des sages, afin de ne pas inverser leur amour en haine et de perdre tout le bénéfique que l'on pouvait espérer d'eux. Même aménagée, même accommodée à l'esprit humain, la transcendance reste hors de notre portée. La hauteur et l'exigence qui habite la Tora, et qu'elle communique aux sages et aux maîtres, et que ceux-ci transmettent aux autres hommes, ne peuvent jamais devenir des réalités mondaines ordinaires. En d'autres termes, même éclairé par la Tora, même témoin de la révélation divine, un homme reste un homme et la Tora restera toujours pour lui un idéal.



Pistes de réflexions et débats

1. L'interprétation des phénomènes qui accompagne la révélation ne peut pas être neutre, elle dépend forcément d'une présupposition. Si on s'attend à ce que l'Auteur de la nature impose sa loi aux hommes à travers une démonstration de force, alors le spectacle "son et lumière" du Sinaï est interprété comme un moyen de parvenir à ce but. Et l'on invoque la peur qui saisit les enfants d'Israël dans le camp comme preuve de l'intention de la révélation. Mais si l'on s'attend au contraire à ce qu'une "alliance" soit conclue, qui respecte les deux parties malgré leur inégalité profonde, alors les phénomènes qui accompagnent la révélation sont une voie et une méthode pour rendre possible une révélation et permettre à l'Auteur de la nature d'approcher les hommes. Mais dans ce cas, comment comprendre le verset: " Tout le peuple qui était dans le camp tressaillit"? Serait-ce que malgré l'effort pédagogique, il reste toujours un sentiment d'étrangeté et d'épouvante à l'approche du divin? D'après l'analogie de la Tora et du feu, il faut envisager que le sens de cette peur est très différent de celui mis en avant par la première interprétation. Il faut dissocier la peur qui naît

de la menace intentionnelle d'écraser l'humanité, de la peur qui naît au contact de la nature transcendante de Dieu ou de la Tora. Remplacer le mot "peur" par le mot "respect" et vous trouverez les situations adéquates à ces deux situations dans la vie courante.

2. Sur cette base apparaît dans le judaïsme une distinction fondamentale entre deux sortes de crainte ou de peur: la peur inspirée par le châtement (יראת העונש) et la peur inspirée par la transcendance (יראת הרוממות). Ces deux sortes de crainte de Dieu constituent deux manières très distinctes de pratiquer la religion.

Voyez par exemple ce texte classique du *Messilat Yecharim* (chap. 24) de Rabi Hayim Luzato:

יראת העונש כפשוטה, שאדם ירא מעבור את פי ה' אלוהיו מפני העונשים אשר לעבירות, אם לגוף ואם לנפש. והנה זאת קלה וודאי, כי כל אדם אוהב את עצמו ויירא לנפשו, ואין דבר שירחיק אותו מעשות דבר אחד יותר מן היראה שלא תבואהו בו איזה רעה. ואין יראה זו ראויה אלא לעמי הארץ (. . .) אך אינה יראת החכמים ואנשי הדעת .

המין השני הוא יראת הרוממות, והוא שהאדם ירחק מן החטאים ולא יעשה מפני כבודו הגדול יתברך שמו, כי איך יקל או איך יערוב לבו של בשר דם שפל ונמאס לעשות דבר נגד רצונו של הבורא יתברך ויתעלה שמו. הנה זאת היראה אינה כל כך קלה להשיג אותה, כי לא תיוולד אלא מתוך ידיעה והשכלה, להתבונן על השכל המבין ומשכיל, והיא היראה (. . .) בה יבוש האדם ויחרד בעומדו לפני קונו להתפלל או לעבוד כל עבודה, היא היראה המשובחת שנשתבחו בה חסידי עולם, והוא מה שמשה מדבר ואומר (דברים כ"ח) ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את ה' אלוהיך.

La notion de "crainte du châtement" est à prendre au sens propre: lorsqu'un homme craint de transgresser l'ordre divin à cause des châtements sanctionnant les fautes, soit au niveau du corps soit au niveau de l'âme. Cette forme de crainte est évidemment facile puisque chacun ressent de l'amour pour lui-même et craint pour sa vie. Et rien au monde ne saurait l'éloigner davantage de commettre un acte que la crainte qu'il provoquerait ainsi quelque malheur. Cette sorte de crainte ne convient qu'aux ignorants (...) mais elle n'est pas la crainte qu'éprouvent les sages et les savants .

La seconde sorte est la crainte de la transcendance, au sens où un homme s'écarte des fautes et ne les commet pas à cause de

la grande Gloire de Dieu. Car comment aurait-il la légèreté ou bien comment son cœur d'être charnel minable pourrait-il fomenter quelque chose contre la volonté du Créateur! Cette sorte de crainte n'est pas si facile à obtenir, car elle ne peut naître que du sein de la connaissance et de la réflexion, grâce à une méditation sur le mode de la Raison compréhensive et intelligente. Et c'est en raison de cette crainte (...) que l'homme a honte et tremble lorsqu'il se tient en prière devant son Créateur ou lorsqu'il pratique la religion. Et c'est la crainte digne déloge pour laquelle les pieux du monde ont été loués. Et c'est elle qui est visée par Moïse lorsqu'il dit: "De craindre ce nom auguste et redoutable: l'Eternel ton Dieu" (*Deutéronome* 28, 58).

3. Voyez le *Guide des Egarés*, I, chap. 33 et 24 au sujet du danger d'aborder la métaphysique sans préparation, et la raison pour laquelle la Tora emploie le langage des métaphores.

2. L'ÉCHANGE DE PAROLES ENTRE MOÏSE ET DIEU

Notre section s'achève par les mots: "Moïse parlait et la divinité lui répondait par la voix" (v.19), que nous avons traduit littéralement pour en réserver l'interprétation. Immédiatement après, il est écrit que "l'Eternel, étant descendu sur le mont Sinai, sur la cime de cette montagne, y appela Moïse; Moïse monta et l'Eternel lui dit: descends avertir le peuple, etc." (v. 20-21). Moïse descend alors et avertit le peuple de ne pas se ruer vers la montagne au moment de la révélation. Aussitôt après, débute l'énoncé des dix paroles.

Selon la *Me'hilta* et Rachi, il ne fait pas de doute que le verset "Moïse parlait et la divinité lui répondait par la voix" décrit le cadre et les conditions de l'énoncé des dix paroles. D'ailleurs, la *Me'hilta* prend la structure de la phrase au pied de la lettre: lors de la révélation, Moïse parlait et ensuite Dieu lui répondait:

מכילתא מסכת דבחדש פרשה ד

משה ידבר והאלהים יעננו בקול: ר' אליעזר אומר מנין אתה אומר שאין הקב"ה מדבר עד שמשה אמר דבר שכבר קבלו עליהם בניך? לכך נאמר משה ידבר. אמר ר' עקיבא בודאי כי הוא הדבר. ומה תלמוד לומר משה ידבר? אלא מלמד שנתן הקב"ה כח וגבורה במשה והיה הקב"ה מסייעו בקולו ובנעימה, שהיה משה שומע בו, היה משמיע את ישראל, לכך נאמר משה ידבר והאלהים יעננו בקול.

Me'hilta

"Moïse parlait et la divinité lui répondait par la voix" — Rabi Eliezer dit: Comment sais-tu que l'Unique, qui est providentiel, ne parlait pas avant que Moïse ne lui dise: Parle, car tes enfants ont déjà accepté [tes paroles]? parce qu'il est dit: "Moïse parlait etc." Rabi Akiba dit: Evidemment qu'il en allait ainsi [i. e. nul besoin pour la Tora de le dire] Pourquoi l'enseignement dit-il que "Moïse parlait etc."? Cela nous apprend que l'Unique, qui est providentiel, donna à Moïse force et puissance et qu'il l'assistait par sa voix et son timbre. Car Moïse l'écoutait et faisait ensuite entendre à Israël, c'est pourquoi il est dit: "Moïse parlait et la divinité lui répondait par la voix".

Le propos de Rabi Eliezer n'est pas que Moïse parlait absolument en premier, et que Dieu se contentait de lui répondre. Car l'enseignement vient de Dieu; c'est lui qui enseigne à Moïse et non l'inverse. Mais, ainsi que l'explique le Netsiv sur place, après chaque parole proférée par Dieu, Moïse lui disait de poursuivre en témoignant que chaque parole déjà prononcée avait acceptée par Israël. Le signal du début de l'enseignement était donné par Dieu, mais le signal de sa continuation provenait de Moïse¹.

Rabi Akiba tient cette idée pour évidente. Soit parce que jamais Dieu n'aurait ajouté une parole si la précédente n'avait pas été acceptée — pour quelle raison prolonger un malentendu? Soit parce cette idée explique mal l'insistance de la fin du verset qui présente Dieu comme "répondant" par la voix. Selon lui, la réponse de Dieu consistait en fait à aider Moïse à faire entendre à tout le peuple les paroles qu'il écoutait. Dieu "répondait" par la voix, c'est-à-dire qu'il aidait Moïse à se faire entendre, il lui servait de porte-voix, amplifiant la portée de ses paroles.

¹ Il est vrai que l'on peut faire une interprétation plus radicale que le Netsiv, en disant que n'étaient énoncées par Dieu que les choses déjà admises d'Israël. A méditer ...

רש"י שמות יט' יט'

משה ידבר: כשהיה משה מדבר ומשמיע הדברות לישראל שהרי לא שמעו מפי הגבורה אלא (שמות כ ב) אנכי ולא יהיה לך והקב"ה מסייעו לתת בו כוח להיות קולו מגביר ונשמע. יעננו בקול: יעננו על דבר הקול. כמו (מלכים א' יח כד) אשר יענה באש, על דבר האש להורידו.

Rachi

"Moïse parlait": lorsque Moïse parlait et faisait entendre les dix paroles aux enfants d'Israël — puisqu'ils n'avaient entendus directement de la bouche de Dieu que les mots "Je suis" et "Tu n'aurais pas d'autres dieux" (*Exode 20, 1-2*) — l'Unique, qui est providentiel, l'aidait en lui donnant la force d'une voix puissante et audible .

"Lui répondait par la voix", Dieu lui répondait au sujet de la voix, comme au verset: "Qui répondra par le feu" (*Rois I 18, 24*), c'est-à-dire au sujet du feu, pour le faire descendre.

Rachi reprend l'explication de la *Me'hilta* et l'achève, en distinguant les paroles entendues directement de Dieu et celles que le peuple entendit de Moïse. En effet, selon la tradition rapportée par le Talmud (traité *Makot 23 b*), toute la Tora a été reçue par l'intermédiaire de Moïse, sauf les deux premières paroles des dix commandements. Les mots "Je suis l'Eternel ton Dieu qui t'a délivré d'Egypte, de la maison d'esclavage. Tu n'auras pas d'autre dieux devant moi" furent reçus directement de Dieu, les enfants d'Israël les ayant entendus de sa bouche et non de celle de Moïse.

Mais Ramban refuse cette interprétation. Pour lui, notre verset ne parle pas du tout des conditions dans lesquelles furent énoncées les dix paroles. Il se réfère à l'épisode précédant stipulant l'interdiction aux enfants d'Israël de gravir la montagne. Mais pourquoi, alors cette formule énigmatique: **והאלוהים יעננו בקול**?

Rachi

Rabbi Chelomo Ben Yits'haq,
Né à Troyes en 1040, mort à Troyes en 1105.

Le plus éminent commentateur de la Tora et du Talmud. Chef et modèle de l'École française (10ème au 14ème siècle). Il suit le plus généralement le sens littéral, mais cite souvent le Midrach.

רמב"ן שמות יט' יט'

משה ידבר והאלוהים יעננו בקול, אמרו במכילתא שזה על שעת מתן תורה שהיה משה משמיע הדברות לישראל, כמו שכתב רש"י. ועל דרך הפשט לא ידבר בזה עדיין אבל ירד השם הנכבד אל ההר ביום השלישי, והוציא משה את העם מן המחנה לקראת הכבוד הנראה להם, ויתיצבו הם בתחתית ההר, ומשה עלה למעלה קרוב לראש ההר ששם הכבוד מחיצה לעצמו ומדבר עם ישראל להורותם מה יעשו. וישראל שומעים קול האלוהים שעונה אותו ויצונו והם לא יבינו מה יאמר לו, ויצוה אותו בצואות האמורות אח"כ בפרשה רד העד בעם וגו', לך רד ועלית אתה ואהרן עמך וגו'. והיה זה קודם מתן תורה וגם בשעת הדברות, כי משה לא עלה אל ראש ההר אל הערפל אשר שם האלוהים רק לאחר מתן תורה.

Ramban

"Moïse parlait et la divinité lui répondait par la voix": dans la Me'hilta les sages disent que ces mots concernent le moment du don de la Tora, lorsque Moïse faisait entendre les dix paroles à Israël, comme l'a écrit Rachi. Mais, selon l'explication première du texte, il n'est pas encore question de cela. Car Dieu est descendu sur la montagne le troisième jour, Moïse sortit alors le peuple du camp à la rencontre de la Gloire qui se révélait à eux, et ils se figèrent aux pieds de la montagne. Puis, Moïse gravit la montagne, à proximité du sommet, car la Gloire lui avait assigné une place séparée et il parlait avec les enfants d'Israël pour leur enseigner ce qu'ils devaient faire. Les enfants d'Israël entendaient la voix de Dieu qui répondait à Moïse et lui ordonnait, sans comprendre ce qu'il lui disait. Il lui commandait alors les préceptes énoncés peu après dans la section "Descends avertir le peuple, etc." (v.21), "Descends, puis tu remonteras accompagné d'Aaron, etc." (v. 24). Tout cela était antérieur au don de la Tora et au moment des dix paroles. Car Moïse ne gravit le sommet de la montagne "en direction de la brume" (Exode 20, 17) où se trouvait la Divinité qu'après le don de la Tora.

Ramban

Moché ben Na'hman, dit Na'hmanide
Né à Gérone
(Espagne) en 1194,
mort en Israël en
1270.

L'un des maîtres les plus éminents du judaïsme espagnol du 13ème siècle.
Penseur, exégète, médecin et curieux des sciences profanes. Dans son commentaire sur la Torah, il suit le sens littéral, se réfère parfois au Midrach, et fait des allusions à des concepts kabalistes.

En d'autres termes, pour Ramban, la formule "la divinité lui répondait par la voix" traduit un hiatus, une incompréhension de la part des témoins de la scène qui ne comprenaient pas la teneur de leur échange. Ils n'entendaient que le son d'une voix. Tandis qu'au moment des dix paroles, le peuple percevait et comprenait clairement les paroles que Dieu lui adressait. On voit aussi que Ramban ne repousse pas complètement l'explication de la *Me'hilta* et de Rachi, il dit simplement que le sens premier de ce verset dépend du contexte, et qu'il ne s'agit pas encore du moment du don de la Tora mais uniquement de la préparation du peuple. Rien, pourtant, ne signale qu'il faudrait retreindre la portée de ce verset au seul endroit du texte où il figure. Manifestement, d'après la *Me'hilta* et Rachi, le contexte du verset n'est pas aussi limitatif que le prétend Ramban. La difficulté vient plutôt de l'expression **והאלוהים יעננו בקול**.

Il existe en fait une autre explication de cette formule. On en trouve l'écho dans le commentaire de Rachbam². La formule **יענו בקול** signifierait que Dieu répondait à Moïse "à voix haute". Il faut alors comprendre pourquoi Dieu parlait avec Moïse à voix haute, plutôt qu'à voix basse, ou uniquement dans son esprit; et pour quelle raison la Tora insisterait sur ce point par une formule spécifique. Pourquoi mentionner ici que la parole de Dieu était spécialement "audible"?

Rambam (Maïmonide) donne à cette interprétation une signification globale, et en restitue la portée dans l'événement du don de la Tora. Dans le *Livre de la Connaissance*, lorsqu'il traite des fondements de la Tora, Rambam explique pourquoi il était nécessaire que Dieu parle "à voix haute". Il fallait absolument que les enfants d'Israël soient témoins de cet échange, car le dialogue seul garantit la véracité de la Tora. Moïse ne prétend pas, en effet, être l'auteur de son livre. Il affirme recevoir enseignement de Dieu. Mais si tout se déroule exclusivement dans l'esprit de Moïse, comment vérifier qu'il s'agit bien de la parole divine? Et qui d'autre que lui le saura?

² Nous ne le mentionnons pas car son commentaire suit une autre piste que celle que nous exposons ici.

רמב"ם ספר המדע, הלכות יסודי תורה ח' א'

משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה. שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף. אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו. לא להביא ראיה על הנבואה. היה צריך להשקיע את המצריים קרע את הים והצלילן בתוכו. צרכנו למזון הוריד לנו את המן. צמאו בקע להן את האבן. כפרו בו עדת קרח בלעה אותן הארץ. וכן שאר כל האותות.

ובמה האמינו בו? במעמד הר סיני שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה לך אמור להן כך וכך. וכן הוא אומר פנים בפנים דבר ה' עמכם (דברים ה' ד). ונאמר לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום כלנו חיים (שם שם ג).

Rambam

Les enfants d'Israël n'ont pas cru en Moïse notre maître à cause des miracles qu'il a faits. En effet, celui qui croit [en quelqu'un] à cause des miracles conserve une incertitude, car un miracle peut avoir été obtenu par la magie et des sortilèges. C'est pourquoi tous les miracles réalisés par Moïse dans le désert répondaient à un besoin du moment, et aucun n'était destiné à établir la preuve de la prophétie. Lorsqu'il fallut noyer les Égyptiens, il déchira la mer et les y engloutit; lorsque nous eûmes besoin de nourriture il fit tomber la manne; lorsqu'ils eurent soif, il fendit un rocher pour eux; lorsque l'assemblée de Coré le renia, la terre les avala. Ainsi en fut-il de tous les miracles.

Qu'est-ce qui les fit croire en lui? Le face-à-face du mont Sinaï, lorsque nous vîmes de nos yeux et non par les yeux d'un étranger, et que nous entendîmes de nos oreilles et non par celles d'un autre, le feu, les bruits et les flammes, et Moïse s'engage dans la brume, et la voix lui parle et nous l'entendons dire: Moïse, Moïse! Va leur dire ceci et cela! C'est pourquoi il est dit: "Face à face l'Éternel vous parla" (*Deutéronome 5, 4*). Et il est dit: "Ce n'est pas seulement avec nos pères que l'Éternel a conclu ce pacte, mais aussi avec nous, nous autres qui sommes présents ici aujourd'hui, tous vivants" (*ibid. 3*).

Un miracle (un "signe") peut-être produit par la magie; dans ce cas il ne témoigne pas de l'intervention du Créateur, car il est le résultat d'une technique humaine. Il importe peu de savoir ici si cette technique est vraie ou bien n'est qu'illusion, l'essentiel est qu'elle peut produire un événement et substituer une intervention humaine à une intervention divine. Les miracles ne fondent donc pas la prophétie et ne la garantissent pas.

La foi en la prophétie de Moïse, qui est l'un des principes de la Tora, n'a d'autre origine que le phénomène de la voix entendue au Sinaï. Car lui seul atteste de l'existence d'une prophétie adressée à Moïse. Seul cet échange audible atteste de la mission de Moïse. La signification des miracles reste toujours énigmatique et comme suspendue, en attente d'une confirmation. Car tout s'interprète. Aucun phénomène, fut-il

Rambam, Sefer
Hamada, Hil'hot
Yessodé Tora, 8, 1

extraordinaire, n'est explicite par lui-même. Seule une parole proférée explicitement valide à rebours et pour l'ensemble des générations la mission de Moïse auprès des enfants d'Israël.

רמב"ם ספר המדע, הלכות יסודי תורה ח' א'-ב'

ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי? שנאמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם (שמות יט' ט). מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה.

נמצאו אלו ששולח להן הם העדים על נבואתו שהיא אמת ואינו צריך לעשות להן אות אחר. שהם והוא עדים בדבר כשני עדים שראו דבר אחד ביחד שכל אחד מהן עד לחבירו שהוא אומר אמת ואין אחד מהן צריך להביא ראיה לחבירו. כך משה רבינו כל ישראל עדים לו אחר מעמד הר סיני ואינו צריך לעשות להם אות.

Rambam

Et comment sait-on que le face-à-face du mont Sinaï seul est la preuve que sa prophétie est vraie et certaine? Parce qu'il est dit: "Je viens me révéler à toi abrité dans un nuage, afin que le peuple m'entende parler avec toi, et qu'en toi aussi il ait foi pour toujours" (*Exode 19, 9*). Cela montre que précédemment ils ne croyaient pas en lui d'une foi suffisamment solide pour durer toujours, mais d'une foi qui traîne derrière elle le malaise et le soupçon. Il en découle que ceux auxquels il envoya le prophète [i. e. les enfants d'Israël] sont eux-mêmes les témoins de la vérité de sa prophétie et il n'est pas nécessaire de leur fournir une autre preuve. Car ils sont, eux et lui, les témoins de la chose. Tels deux témoins qui assistèrent ensemble à un événement et dont chacun est aussi témoin pour l'autre qu'il dit vrai, et aucun n'a besoin d'apporter de preuve pour l'autre. Pareillement pour Moïse notre maître, tout Israël lui est témoin après le face-à-face du mont Sinaï, et il n'est pas nécessaire de leur faire des miracles.

Ce passage pose en même temps la règle primordiale du témoignage. Croire un témoin est une affaire ambiguë. Certes, le témoin est censé être impartial et il est crédible. Mais tout le monde peut se tromper. La règle de la Tora en matière de témoignage est qu'un tribunal ne peut accepter la déclaration d'un seul témoin. Un témoin unique ne peut faire condamner un accusé ni à une peine corporelle ni à une peine pécuniaire, il en faut au moins deux.

Rambam, *Sefer Hamada, Hil'hot Yessodé Tora*, 8, 1-2

דברים יט' טו'

לֹא-יָקוּם עַד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל-עֵוֹן וּלְכָל-חַטָּאת בְּכָל-חַטָּא אֲשֶׁר יַחֲטֵא. עַל-פִּי שְׁנֵי עֵדִים, אוּ עַל-פִּי שְׁלֹשָׁה-עֵדִים--יָקוּם דְּבָר.

Deutéronome 19, 15

Un témoin unique ne doit pas dresser contre quelqu'un, quel que soit le crime ou le délit, quelque faute qui lui soit imputée. C'est seulement par la déposition de deux témoins, ou de trois, qu'un fait sera établi.

Deux témoins valent mieux qu'un. D'abord, il est plus difficile d'abuser deux personnes qu'une seule. Mais surtout, comme le dit ici Rambam, les témoins d'une scène sont aussi témoins l'un de l'autre. Car chaque témoin, en confirmant les dires de l'autre, témoigne aussi que l'autre dit vrai; de plus, comme ce fut le cas au moment du don de la Tora, chaque témoin témoigne aussi que l'autre était présent au moment de l'événement. Un double témoignage porte donc à la fois sur la vérité de l'événement et sur la vérité du témoignage: il se contrôle et se confirme par lui-même. Ainsi, si l'un nous ment et prétend avoir été à tel endroit alors qu'il n'y était pas, l'autre nous l'apprend aussitôt. La confrontation de leur déclaration est la meilleure épreuve pour tester leur véracité. Seule la dualité de témoignages qui se recourent et permettent leur confrontation autorise un tribunal à se fonder sur leur parole.

La voix de Dieu a donc fourni une scène dont tout Israël a été témoin. A ce moment-là, tout Israël a su, ensemble et sans qu'aucune autre preuve ne soit nécessaire, que la prophétie de Moïse est vraie, qu'il parle effectivement au nom de Dieu. Et le témoignage de cette scène, génération après génération, est ce qui fonde la véracité de la Tora aujourd'hui.



Pistes de réflexions et débats

4. Réfléchissez au problème suivant: qu'est-ce qui prouve la véracité de la Tora et de ses commandements? Comment sait-on que les commandements furent donnés par le Créateur, qu'ils ne sont pas l'invention de Moïse ou d'un autre que lui? Il ne suffit pas pour répondre à cela de répéter que la Tora vient des cieux, ni même de constater que cela est écrit dans la Tora. Car n'importe qui peut dire n'importe quoi et écrire ce qu'il veut dans le livre de son choix. La Tora affirme être l'enseignement du Créateur et sa loi, mais rien de ce qui est écrit dans la Tora ne peut le prouver. C'est pourquoi, d'ailleurs, et chacun peut le remarquer, ceux qui traitent la Tora à la manière d'un livre habituel, abstraction faite de la tradition qui l'entoure, ne voient pas en elle de vérité particulière et ne se sentent pas astreints d'en respecter les lois. Le fait que la Tora se présente comme prophétie véritable ne les engage à rien. Pour prouver la véracité de la Tora et des commandements,

[Pentateuque](#)
[Deutéronome ch. 19,](#)
[v. 15, \(Devarim -](#)
[דברים](#))

pour croire qu'aujourd'hui celle-ci s'adresse à nous, nous parle et nous ordonne, il ne suffit donc pas que cela soit écrit dans la Tora; il faut en plus que soit prouvé que ce qui est écrit est bien vrai. Il faut donc que soit prouvé et vérifié qu'elle est l'enseignement du ciel. A partir de là, il semble n'exister que deux options: soit la présence de miracles qui prouvent le caractère divin de son enseignement, voir le commentaire de Ramban sur *Exode* 13, 16 qui adopte cette démarche, et l'extrait cité ci-après du texte de Saadia Gaon; soit la démarche de Rambam qui s'appuie sur le témoignage direct.

5. Un miracle est un événement extraordinaire, comme par exemple les dix plaies d'Égypte ou la division de la mer Rouge. Mais ce n'est pas l'événement comme tel que l'on nomme miracle mais le fait qu'il corresponde à une prédiction du prophète. Chacune des dix plaies a été ainsi précédée d'un avertissement précis de Moïse, et lorsque l'événement annoncé se produisait, le monde savait à qui l'attribuer et pour quelle raison il avait lieu. Certes, le passage de la mer Rouge, comme d'autres miracles encore, n'a pas été annoncé explicitement ni publiquement, mais le contexte de l'événement ne laissait aucun doute sur l'identité de son instigateur et sur la raison de son instigation. On n'appelle donc pas miracle le seul fait extraordinaire en lui-même, parce qu'il s'en produit peut-être de toutes sortes tous les jours; tant qu'on ne sait ni l'expliquer ni l'attribuer explicitement au Créateur, il ne signifie rien de précis pour nous. On ne parle de miracle que lorsqu'un événement inhabituel intervient dans le cours des affaires humaines, par exemple pour séparer deux peuples, et que l'on sait dans quel but a lieu cette intervention. Car tout événement qui sort pourtant du cours ordinaire de la nature est automatiquement attribué au Créateur du monde, seul en position de le produire et à condition que cet événement signifie quelque chose pour nous. Mais s'il ne signifie rien pour nous, parce que l'on est incapable de découvrir avec certitude son but et sa raison, le même événement n'est rien. Un miracle est donc essentiellement un "signe" et doit être analysé comme tel.
6. La thèse selon laquelle la véracité de la Tora s'appuie sur les miracles est présentée par Saadia Gaon dans son livre *Emounot Vedéot* ou *Livre des croyances et des opinions* (troisième discours, chap. 4):

כיצד נתאמתה הנבואה אצל בני ישראל? כיון שבני אדם יודעים את יכלתם וכחם שאינם יכולים לשנות את הטבע (. . .) נתחייב שיהיה דבר זה אצלם סימן לפעולת הבורא. וכל שליח שבחרו הבורא לשליחותו עשה לנוהג שנותן לו אות מן האותות הללו, או שינוי

טבע כמניעת האש מלשרוף, ועצירת המים מלזרום, והעמדת הגלגל מהלוכו, וכל הדומה לכך, או לשנות עין הדבר כגון שהופך בעל חי לדומם ודומם לבעל חי, והמים דם והדם מים. וכאשר מוסר לו סימן מסוג זה נתחייב כל מי שראה אותם מבני אדם לכבדו ולהאמין לו בכל מה שיאמר להם. לפי שלא מסר לו החכם את מופתיו אלא מפני שהוא נאמן לפניו .

Comment la véracité de la prophétie fut-elle établie parmi les enfants d'Israël? Dès lors que les hommes connaissent leur capacité et leur force et savent qu'ils sont incapables de modifier le cours de la nature (...) il en découle que ce genre de phénomène est pour eux le signe d'une intervention du Créateur. Et tout émissaire que le Créateur a choisi de mandater, l'usage veut qu'il lui remette un signe de cette sorte: soit un changement de la nature comme empêcher un feu de brûler, arrêter le cours des eaux, stopper la course du soleil, et autre phénomènes semblables; soit un changement de l'apparence d'une chose, comme transformer un animal en minéral, ou un minéral en animal, l'eau en sang et le sang en eau. Lorsqu'il lui transmet un signe de cette espèce, quiconque en est témoin a l'obligation de respecter cet émissaire et de croire tout ce qu'il lui dit. Car le Sage ne lui a transmis ses signes que parce qu'il était digne de foi à ses yeux .

- Remarquez l'argumentation de Saadia Gaon: il ne dit pas que l'on doit croire en l'émissaire parce qu'il accomplit des choses impressionnantes, mais parce que seul un homme digne de foi peut recevoir de Dieu le signe qui l'identifie. L'aspect impressionnant des miracles ne compte pas.



Conclusion

En guise de conclusion et pour permettre une recherche plus approfondie, nous mentionnons les ouvertures suivantes:

- Remarquez que la distinction entre une démarche se fondant sur les miracles et une démarche se fondant sur le témoignage recoupe les deux parties de la thématique de cette section: les phénomènes visuels et sonores qui accompagnent la révélation et l'échange de paroles entre Dieu et Moïse. On peut peut-être donner une place à chaque élément.
- Il existe dans la *Me'hilta* et le Talmud (traité *Chabat* 88 a) un *midrach* extrêmement paradoxal à propos d'un verset de notre section. Ce *midrach* semble remettre en cause l'ensemble des interprétations habituelles de la révélation, en particulier son caractère libre et volontaire.

ויתצבו בתחתית ההר: א"ר אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם א"ר אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא אמר רבא אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשוורוש דכתיב קימו וקבלו היהודים (אסתר ט') קיימו מה שקיבלו כבר.

"Ils se figèrent au pied de la montagne", [littéralement "dans le dessous de la montagne"]. Selon Rav Avdimi bar 'Hama bar 'Hissa, ce verset nous enseigne que Dieu [arracha la montagne et] renversa la montagne au-dessus d'eux comme une cuvette, en leur disant: si vous acceptez la Tora, tant mieux; sinon, c'est là que vous serez enterré. Rabi A'ha bar Jacob dit: on apprend d'ici un échappatoire formidable à la Tora. Rava répondit: Malgré cela, les enfants d'Israël l'acceptèrent à nouveau à l'époque d'Assuérus, comme il est écrit: "les juifs reconnurent et acceptèrent pour eux, pour leurs descendants et pour tous ceux qui se rallieraient à eux, etc." (*Esther* 9, 27) — ils acceptèrent ce qu'ils avaient déjà reçu.