Hatikvah
הַתִּקְוָה est connu pour être le titre de l’hymne israélien.
Hatikvah signifie l’espérance.
Ce chant été adopté comme hymne officiel du sionisme au 18e congrès sioniste mondial en1933, puis il est devenu l’hymne national israélien à la création de l’État en 1948.
Comme son nom l’indique c’est un chant plein d’espoir qui a été entonné au printemps 1943 par les résistants du ghetto de Varsovie, et d’après des témoignages par des Juifs tchécoslovaques avant d’être assassinés à Auschwitz en 1944.

Ce chant dit :
“*Aussi longtemps qu’au fond du cœur*
L’âme du juif vibre
Et que vers les confins de l’Orient
Un œil sur Sion se fixe.
Nous n’avons pas encore perdu l’espoir
Espoir vieux de deux mille ans,
De vivre librement dans notre pays,
Terre de Sion et de Jérusalem.
De vivre librement dans notre pays,
Terre de Sion et de Jérusalem.”

Le rabbin Daniel Knafo, rabbin de Boulogne Billancourt, et ancien rabbin de Montpellier, nous fait l’honneur de nous livrer sa réflexion sur la signification biblique du mot “*tikva* “à partir des textes de la tradition juive.
Ce texte inédit nous apprend le rôle central de l’espoir dans la culture et la religion juive depuis la Torah jusqu’à aujourd’hui.

G.S.F.

Le mot Tikva peut être analysé, dans son étymologie, à partir de sa racine. Tikva renvoie à la racine hébraïque “*Kav*”. “*Kav*”, en hébreu, c’est une ligne, une succession de points. Or, une ligne, par définition, se constitue point après point.

Cela nous donne déjà une première intuition : celle d’un cheminement qui se prolonge, qui se déploie. Mais ce cheminement ne se donne pas d’emblée dans sa plénitude, dans sa totalité.

Il se découvre a posteriori, comme une ligne qui apparaît progressivement, comme l’expression d’une continuité.

Il y a donc ici l’idée d’un parcours, d’un déploiement successif… Et peut-être, à travers cela, la possibilité de dire que la vie elle-même est une captation graduelle.

Il y a un principe fondamental : lorsqu’un mot ou une idée apparaît pour la première fois dans les textes, c’est à cet endroit-là qu’il faut se référer pour en saisir le sens.

Or, si l’on se tourne vers le récit de la création, dans le livre de la Genèse, on constate que le troisième jour est précisément un moment de réparation. Réparation de quoi ? De la séparation qui a eu lieu au deuxième jour. Au deuxième jour, il y a séparation des eaux : les eaux d’en haut — que l’on pourrait associer à une forme de plénitude d’abondance. et les eaux d’en bas, que l’on pourrait qualifier d’eaux de la frustration, des eaux qui pleurent.

Et c’est précisément dans ce qui reste de cette dimension des eaux d’en bas, dans ce manque, dans cette fracture, que va se loger la possibilité de l’espoir. Le texte dit que les eaux convergent vers un lieu pour que la terre ferme soit visible. Autrement dit, il y a un mouvement de rassemblement, de convergence. Et le principe même de l’espoir, c’est peut-être cela : *être le lieu où se dévoile l’unité des choses,* le lieu où l’on retrouve le sens de cette unité. On peut ici faire écho à un verset du prophète Isaïe (Ch. 46) « *Maguid méreshit aharit* » — le début annonce la fin.

Mais en réalité, pour que le début puisse dire la fin, encore faut-il que la fin soit dévoilée comme telle. *Le propre de ce qui est premier, à quelque niveau que ce soit du cheminement, c’est d’être porteur d’un sens*. Et le sens de ce qui est premier, c’est précisément de tendre vers un objectif.

Il y a donc ici une tension, une orientation : celle de converger vers un lieu d’unité.

Et à partir du moment où cet objectif existe, alors, quel que soit l’endroit où l’on se situe dans le cheminement, cela prend déjà sens. C’est exactement dans cette perspective que l’on peut comprendre la notion de Tikva.

Pour comprendre cette image de la ligne, du “*kav*”, il faut peut-être faire référence à la pensée kabbalistique lourianique, celle du Isaac Louria, le Ari zal[1].

On y trouve une notion essentielle, celle du “*kav hamitpashet* “— cette ligne qui se déploie.

Il s’agit d’un faisceau extrêmement ténu, presque imperceptible, au regard de l’infinité de l’espace dans lequel il vient s’inscrire. Ce “*kav*”, cette ligne, ce faisceau ténu, pourrait être compris comme la contraction la plus extrême de l’infini divin, la présence infinie du divin dans son absence.

Cette ligne ténue devient précisément la mesure de l’espoir, un espoir qui existe malgré la présence apparente du manque. Car, au fond, tout repose sur une idée centrale : celle du retrait. Ce que les kabbalistes appellent le tsimtsoum. Ce retrait est nécessaire pour laisser place à l’existence de l’homme.

Si le dévoilement du divin était total, s’il venait à nous submerger, alors il n’y aurait plus de cheminement possible, plus de libre arbitre.

C’est même, pourrait-on dire, une fenêtre d’accès à un dépassement.

Cette ligne ténue évoque une image : celle d’une grotte. Dans l’obscurité de la grotte, un faisceau lumineux apparaît, et c’est précisément à travers ce faisceau que l’on commence à entrevoir la lumière. la possibilité d’un regard, la possibilité d’un dépassement. L’espoir, dans ce sens, serait quelque chose qui n’est jamais encore advenu. Et tout se joue précisément dans ce cheminement.

L’homme, en effet, a été créé d’emblée inachevé. *C’est là toute sa singularité.*

Il est celui qui passe du potentiel à la plénitude. Et l’expression la plus accomplie de cette singularité, c’est l’effort qu’il fournit pour s’accomplir. Il faut le dire très clairement : *l’homme est, par définition, quelqu’un qui tend vers ce qu’il n’est pas encore.*

C’est cela, l’espoir : la possibilité de tendre vers un accomplissement autre. De devenir, en quelque sorte, un autre homme, et de ne pas se satisfaire uniquement

de ce que l’on est.

Cela peut paraître contre-intuitif, voire paradoxal, mais dans le judaïsme, le jour commence précisément dans la nuit, dans ce que l’on appelle en hébreu le “*erev*”. Le “*erev*”, l’obscurité, c’est le retrait… La nuit est donc ce moment du manque.

Et, en réalité, la nuit prépare ce qui vient combler ce manque.

Autrement dit, la volonté, le désir de plénitude naissent précisément de ce manque.

C’est cela qu’il faut entendre.

Lorsque le texte biblique dit : « *il fut soir, il fut matin* »[2], il ne s’agit pas simplement d’une description chronologique, mais d’une véritable structure du sens.

Car si le jour avait commencé le matin, par l’aube, la lumière, cela aurait signifié que tout tend vers une fin, vers une perte, vers une disparition.

Ce qui suit le jour n’aurait alors été qu’une forme d’annihilation.

L’homme, dans ce schéma, irait vers sa propre fin,vers l’épuisement de son existence. Or, le fait que la nuit précède le jour indique exactement l’inverse : cela prépare quelque chose de nouveau. Le manque n’est pas une fin, il est une ouverture.

D’ailleurs, le point le plus sombre de la nuit (ce que l’on appelle en hébreu tsafra, la fin de la nuit) est précisément le point le plus proche du jour. C’est cela, le matin.

Autrement dit, il faut une conscience du manque, une conscience du retrait, pour qu’un homme puisse véritablement tendre vers un accomplissement,vers un accomplissement qui est autre que ce qu’il est déjà. Il est intéressant de remarquer, à ce titre, qu’il n’est pas écrit « *il fut soir, il fut matin* » à propos du septième jour du Shabbat. Parce que le Shabbat est précisément le lieu de l’aboutissement, le lieu de la plénitude.

Le cheminement s’y interrompt. Il n’y a plus de tension vers un devenir.

C’est pourquoi il n’y a pas lieu de dire « *il fut soir, il fut matin* » : on n’est plus dans un processus,mais dans une forme d’accomplissement C’est très frappant, car en hébreu, le mot “*shahar*” — “*le matin”* est proche du mot “*shahor*”, le noir.

Comme si, précisément, dans la noirceur même de l’existence, il était possible d’entrevoir la lumière.

Comme si la lumière ne venait pas malgré l’obscurité, mais à travers elle. Alors peut-être que l’espoir, au fond, c’est cela : être en mesure de regarder que le moment le plus sombre est aussi celui qui est le plus proche de la lumière

C’est une question essentielle, parce qu’elle engage directement la place de l’homme dans ce cheminement de l’espoir. On peut déjà l’entrevoir à travers la manière dont la Torah parle de l’avenir.

L’avenir, en hébreu, se dit “*mahar”*. Par exemple : « lorsque ton fils te questionnera demain… » Ce “*mahar*”, ce « demain », désigne ce qui vient. Mais, comme le souligne *Yehouda Halevi*[3]*,* “*mahar*” peut se lire aussi comme “*mé’achar*”, ce qui vient de l’après, ce qui advient à partir de ce qui n’est pas encore là. Or, dans le mot “*achar*”, il y a également l’idée de “*acher*,” c’est-à-dire « *autre* », « *différent* ».

Autrement dit, l’avenir n’est pas simplement ce qui vient mécaniquement après le présent, *mais la possibilité de lever la tête vers quelque chose d’autre, un avenir différent.*

Et c’est là que se joue quelque chose de fondamental :

La possibilité d’entrevoir un jour différent qui appel à la responsabilité.

Il n’y a donc pas de fatalité absolue.

Nous sommes ici à l’opposé d’une conception tragique de l’existence, telle qu’on peut la trouver dans la pensée grecque, où tout serait déjà joué d’avance. L’espoir n’est donc pas quelque chose que l’on subit. Il engage. Il appelle. Il oblige, en quelque sorte, à répondre.

Et cela, on peut aussi le lire à travers une image très forte que l’on trouve dans le livre de Job.

Au chapitre 3, verset 9, il est question des « paupières du matin ». Le matin ouvre ses yeux, et, à travers lui, c’est le monde lui-même qui s’ouvre. Mais encore faut-il être capable de le voir. Encore faut-il s’orienter vers cela.

D’ailleurs, en hébreu, le mot “*boker”* le matin est proche de “*bikoret*”, qui signifie le

discernement, l’esprit critique. Comme si le matin n’était pas seulement un moment du temps, mais une manière de regarder le monde avec justesse. Et cela va très loin, puisque le ”*Choulhan Aroukh*”[4] commence précisément par cette exigence : l’homme doit se lever tôt…Mais surtout — et l’expression est très forte —il doit réveiller le matin. C’est-à-dire ne pas simplement subir le jour qui vient, mais lui donner un sens, l’assumer.

Oui, c’est une question très importante, parce qu’elle touche directement à la manière dont notre époque peut altérer, voire déformer, notre rapport à l’espoir.

Effectivement, comme nous l’avons évoqué, il existe un verset dans “*Ecclésiaste*” qui dit : «*Hanefesh lo timalé* » — “*l’âme ne sera jamais rassasiée*”.

Cela signifie que le désir humain est, par nature, insatiable.

Et pour éclairer cela, le Midrash propose une parabole très forte : celle d’une bat melekh, d’une fille de roi — d’une princesse, qui viendrait à épouser un homme simple, un homme de la ville, étranger au monde royal.

Cette parabole dit quelque chose de très profond : la fille du roi représente l’âme, et l’homme de la ville représente le corps. Il y a entre les deux une forme de décalage, presque un malentendu. L’âme aspire à une élévation, à une forme de transcendance, tandis que le corps, lui, reste inscrit dans une réalité plus immédiate, plus matérielle.

Et c’est précisément dans cet écart que le désir va se déployer. Mais il faut bien comprendre une chose : *rien, dans l’ordre du monde horizontal, ne peut véritablement satisfaire l’âme.*

Il y aura toujours un manque, toujours un décalage, toujours une forme d’inachèvement. L’homme finit inévitablement par se heurter à cette réalité : il est, par essence, inachevé. Alors oui, la société contemporaine va exploiter cette structure, elle va multiplier les objets de désir, elle va créer sans cesse de nouveaux manques, en donnant l’illusion qu’ils pourront être comblés.

Mais en réalité, elle détourne l’homme de l’essentiel. Car ce manque, tel que nous l’avons décrit, n’est pas destiné à être comblé par une accumulation, mais à orienter l’homme vers quelque chose de plus grand que lui.

Et lorsque ce mouvement est détourné, l’homme passe son temps à courir après des satisfactions partielles, sans jamais atteindre ce qu’il cherche véritablement. Il se disperse, il s’éloigne de l’essentiel de son être.C’est pourquoi l’espoir, dans la tradition juive, ne consiste pas à espérer « *avoir plus* », mais à aspirer à retrouver son origine, à retrouver ce que l’on est profondément.

Effectivement, cette question de la réparation — du “*tikkoun*” — est absolument centrale dans la tradition juive.

Si l’on revient à la condition originelle de l’homme, avant la faute, dans le jardin d’Éden, on constate que le mal n’y est pas déterminé. Il existe une vie avant la faute.

Autrement dit, le principe adamique fondamental — celui auquel nous sommes liés, celui vers lequel nous tendons est un principe d’ouverture, de possibilité.

L’homme n’est pas enfermé dans une fatalité.

Le nom même d’Adam est révélateur : il renvoie à adama, la terre, une matière organique.Cela signifie que l’homme est, dès l’origine, inachevé. Il est un être en devenir, un lieu de travail, un lieu d’investissement.

Mais précisément, à partir de cette matière, il a la capacité de faire germer, de faire croître, jusqu’à tendre vers un accomplissement. Comme le disent nos maîtres, “Adama” peut être entendu aussi comme “*Adamé Leelyon* “« *je ressemblerai* ». C’est-à-dire : je tendrai à ressembler à quelque chose de supérieur.

C’est en ce sens que les sources de l’espoir — les sources de la “*tikva*” se trouvent dans cette possibilité toujours ouverte de retour, ce qu’on appelle la” t*eshouva*”, et le “tikkoun”, la réparation,

La littérature hassidique l’exprime de manière très forte, notamment chez *Nahman de Breslau*[5] qui affirme : « *Ein yeouch baolam klal* » — “*il n’y a pas de désespoir possible”*.

Pourquoi ?

Parce qu’il y a toujours, toujours, la possibilité de se relever, de réparer, et de revenir à ce que nous étions, ou plus profondément encore, à ce que nous sommes appelés à être au-delà même de la faute.

J’ai envie de vous répondre très simplement : si l’on n’attend rien, rien ne peut arriver.

La “tzipia”, ce qu’on appelle l’attente en hébreu, c’est ce qui nous constitue.

Parce que si nous n’attendions rien, si nous n’espérions rien, alors même lorsqu’il nous arriverait quelque chose, nous ne pourrions pas le comprendre. Nous ne pourrions pas le vivre pleinement, car nous n’en serions pas le sujet. Nous ne nous sentirions pas concernés, et nous ne le vivrions pas tel qu’il devrait l’être.

L’attente, l’espoir, c’est ce qui nous place au cœur de notre expérience, au centre du devenir, c’est ce qui nous fait sujets de ce qui nous arrive, et non spectateurs.

NOTES :

1 Isaac Ashkenazi Louria, né en 1534 à Jérusalem et mort le 25 juillet 1572 à Safed. Il a été l’un des plus grands kabbalistes de la tradition juive.

2 Berechit/Genèse chap.1.

3 Rabbi Juda ben Shmouel ibn Alhassan haLévi, rabbin, philosophe, médecin et poète séfarade (1075, – 1141.de l’E.C.) Auteur du Kuzari.

4 Le Choulhan Aroukh (hébreu : שולחן ערוך « table dressée ») est un code de Loi juive compilé par Joseph Karo au XVI e siècle. Il constitue toujours une référence aujourd’hui. Il a été adapté aux traditions ashkénazes par Rabbi Chlomo Gantsfried [1802-1884] dans le “Kitsour Choul’han ‘Aroukh”,

5 Nahman de Breslau (1772-1810 de l’E.C.) est un rabbin très important dans la tradition juive, il est le petit fils du “Baal Chem Tov”, fondateur de la dynastie hassidique. Lui-même créa une tradition rattachée à son nom dans la continuité du ‘hassidisme.

1. Isaac Ashkenazi Louria, né en 1534 à Jérusalem et mort le 25 juillet 1572 à Safed. Il a été l’un des plus grands kabbalistes de la tradition juive. ↩
2. Berechit/Genèse chap.1. ↩
3. Rabbi Juda ben Shmouel ibn Alhassan haLévi, rabbin, philosophe, médecin et poète séfarade (1075, – 1141.de l’E.C.) Auteur du Kuzari. ↩

4. Le Choulhan Aroukh (hébreu :שולחן ערוך « table dressée ») est un code de Loi juive compilé par Joseph Karo au XVIe siècle. Il constitue toujours une référence aujourd’hui. Il a été adapté aux traditions ashkénazes par Rabbi Chlomo Gantsfried [1802-1884] dans le “Kitsour Choul’han ‘Aroukh”, ↩
5. Nahman de Breslau (1772-1810 de l’E.C.) est un rabbin très important dans la tradition juive, il est le petit fils du “Baal Chem Tov”, fondateur de la dynastie hassidique. Lui-même créa une tradition rattachée à son nom dans la continuité du ‘hassidisme. ↩

Previous post in series: ⬅ Precedent Next post in series: Suivant ➡

Auteur/autrice



- M. Le Rabbin Daniel Knafo