

Les Treize mesures de ra'hamim

2009-09-14

Kippour

Les Treize *Midoth* comme nouvelle possibilité de la prière après la faute

Toute la journée de *Yom Kippour* tourne autour des 13 *midoth* de *ra'hamim*, les treize mesures de miséricorde, au point qu'elles reviennent sans cesse dans les *seli'hoth* et dans le déroulement même de la journée. La question est donc de comprendre **pourquoi** on les dit, et surtout **comment** elles agissent. Quel est le fonctionnement de cette récitation qui obtient *ritsouï*, l'agrément, alors même qu'après la faute Israël est, en quelque sorte, totalement disqualifié ?

Le point de départ est la faute du Veau d'or. Lorsque *Moshé Rabbeinu* remonte pour recevoir les secondes *lou'hoth*, il ne reçoit pas seulement de nouvelles tables : il reçoit aussi, d'une certaine manière, **un nouveau Nom divin** et **une nouvelle forme de *tefillah**. Le premier nom divin, le tétragramme, est le nom de Celui qui fait être : *hayah*, *hoveh*, *ve-yihyeh*. Il exprime le fait qu'Il fait exister toutes choses. Mais, pris en lui-même, ce nom ne garantit pas l'existence au-delà de la faute* : on pourrait dire qu'il fait être, mais sans intégrer la possibilité que l'homme se retourne contre ce qui lui a été donné.

D'où le double appel : *HaShem*, *HaShem*. Le premier est **avant** la faute ; le second est **après** la faute. Le second est le même, et pourtant il introduit quelque chose de nouveau : une existence possible **malgré** la faute, une continuité du don alors même qu'il reste une trace de ce qui a été abîmé. De la même façon, il fallait une nouvelle *tefilah*. Après la faute, demander est devenu problématique : comment redemander, alors que ce qui avait été donné a été mal utilisé ? Il fallait donc une *tefilah* efficace **malgré** la faute.

C'est ce qui est donné à *Moshé Rabbeinu* sous la forme bien connue du *shalia'h tzibour* enveloppé de son *talith*, récitant les 13 *midoth*. Quand Israël fautera, on fera cela, et le pardon viendra. C'est précisément cette apparente "formule" qui demande explication : comment une telle récitation peut-elle obtenir que la faute soit surmontée ? Il ne s'agit pas seulement de répéter des mots, mais d'accéder, par eux, à un certain niveau de dévoilement.

Une première précision essentielle vient de la manière de compter ces *midoth*. Plusieurs grands maîtres — le *Arizal*, le *Maharal*, le Gaon de Vilna — tiennent que les deux mentions de *HaShem* ne font pas partie du compte des treize. Les 13 *middoth* commencent à *Kel*, *Ra'houn*, *ve-Hanoun*. Les deux *Shemoth* sont donc **au-dessus** des treize, comme leur source. Le Gaon parle ainsi de quinze au total : les treize *middoth* plus les deux noms divins. Cette structure sera décisive pour comprendre que les *middoth* elles-mêmes ne suffisent pas à être pensées isolément ; elles procèdent d'un niveau plus haut, rendu accessible par le double *HaShem*.

C'est aussi dans ce sens qu'il faut comprendre la *Guemara* de *Rosh HaShanah* : « *Ani Hou qodem she-ye'heta, ve-Ani Hou le-a'har she-ye'heta* » — Je suis avant la faute, et Je suis après la faute. Si le tétragramme correspond à la *Midat ha-Ra'hamim*, une difficulté apparaît immédiatement : pourquoi faut-il de la *ra'hamim* avant la faute ? Avant qu'il y ait faute, de quoi faudrait-il déjà être l'objet ?

Je suis 'H Qui n'a pas chnagé : une conduite divine qui ne change pas

La réponse passe par le verset de Malakhi : « *Ani HaShem lo shaniti, ve-atem bene Ya'aqov lo khilitem* » — Moi, *HaShem*, Je n'ai pas changé, et vous, enfants de *Ya'aqov*, vous n'avez pas été consumés. Le sens n'est pas qu'il y aurait eu deux états de la relation, avant et après la faute, et qu'ensuite la miséricorde corrigerait les dégâts. Le point est plus radical : **chez HaShem, il n'y a pas de changement**. Le tétragramme, *hayah hoveh ve-yihyeh*, indique précisément cela : aucune altération, aucun affect au sens où nos fautes viendraient modifier quelque chose en Lui.

Dans le monde d'en bas, bien sûr, les choses apparaissent autrement. La faute semble atteindre la royauté divine : l'homme transgresse la volonté du Roi, et cela paraît grave. Mais cette gravité appartient à la manière dont la volonté divine se manifeste **pour nous**, dans le monde du jugement. Au-dessus de cela existe une autre manière de gouverner le monde, où contredire la volonté de *HaShem* ne peut pas véritablement être pensé.

C'est ici qu'intervient la distinction du *Ram'hal* dans le *Da'at Tevounot* entre *hanagat ha-Mishpat* et *hanagat ha-Yihoud*. D'un côté, la conduite du monde selon le jugement, où les actes ont des conséquences lisibles, où il y a faute, responsabilité, justice. De l'autre, la conduite selon le *yihoud*, selon l'unité absolue de *HaShem*, où rien ne sort réellement de Lui et où Son don demeure inchangé. C'est sur cette seconde *hanagah* que porte le verset : *Ani HaShem lo shaniti*.

Cette stabilité n'est pas une neutralité vide ; elle est stabilité dans le '*hesed*', dans le don. *HaShem* ne cesse pas de donner, même au moment même où l'homme fait un mauvais usage de la vie qui lui est donnée. Si ce don cessait une fraction de seconde, l'homme tomberait immédiatement. Ainsi, au niveau du *yihoud*, la *hanagah* est un '*hesed*' sans limitation.

C'est dans ce cadre qu'il faut entendre l'expression du Gaon sur « *nosé 'avon ve-'over 'al pasha'* ». Il ne s'agit pas seulement de "laisser passer". Le Gaon joue sur les lettres de פשע, *pasha'*, et leur renversement en שפע, *shefa'*. Le mouvement de *ve-'over 'al pesh'a* consiste à faire passer le *pasha'* lui-même dans un ordre de *shefa'*. Le *ritsouï* n'est donc pas simplement : la faute existe, mais on ne la regarde pas. C'est plus fort : **le mal lui-même est retourné en flux de bonté**.

Dès lors, le sens de '*HaShem* avant la faute' et de '*HaShem* après la faute' apparaît autrement. "Avant la faute" ne veut pas seulement dire chronologiquement avant qu'un homme faute ; cela désigne un niveau où la faute n'a aucune prise, où elle n'existe pas comme altération du lien. Et "après la faute" signifie : même après, cela demeure comme avant. Non pas seulement qu'on ne punit pas, mais qu'à ce niveau la faute ne produit pas l'effet destructeur qu'elle produit dans l'ordre du *mishpat*.

Cette idée permet aussi d'éclairer le langage du *Rosh*, pour qui les *midoth* sont des *midoth vitour*. D'un côté, la *Guemara* en *Berakhoth* rapporte « *ve-'hanoti et asher a'hon* » : Je ferai grâce à qui Je ferai grâce, même sans mérite. D'un autre côté, *Bava Qama* dit : « *Kol ha-omer Qadosh Baroukh Hou vatran...* » ; on n'a pas le droit de dire que *HaShem* "laisse passer". La tension se résout si l'on distingue les deux *hanagoth*. Par rapport à *hanagat ha-Mishpat*, *HaShem* n'est jamais *vatran*. Mais il existe un autre niveau, celui du *yi'houd*, où il y a effectivement du *vitour*. Seulement, comme cette *hanagah* ne se donne pas à voir directement dans le monde, on ne peut pas la désigner naïvement comme si tout fonctionnait ainsi au niveau du visible.

Les *midoth* comme dévoilement d'En-haut, et non comme "attributs"

C'est aussi ce qui permet de préciser ce que sont les *midoth*. Elles ne sont pas à comprendre comme des attributs d'essence, au sens où l'on dirait quelque chose de positif sur *HaShem*. Parler ainsi serait déjà impropre. Même lorsque l'on dit *Gadol*, *Gibor*, *Nora*, ou *Ra'houn*, *Hanoun*, il ne s'agit pas de théologie au sens d'une description de l'être divin. Il s'agit de la manière dont *HaShem* **gouverne le monde** et de la manière dont l'homme doit, en conséquence, se conduire.

C'est dans cette perspective que le *Ramaq*, dans le *Tomer Devorah*, ouvre son ouvrage : l'homme doit ressembler à son Créateur. Mais la ressemblance ne peut pas être physique ou essentielle ; elle est dans les *pe'ouloth*, dans les conduites. Et plus précisément, dans les conduites supérieures liées aux *midoth shel ra'hamim elyonim*. Cela éclaire aussi la règle de *ve-halakhta bi-Derakhav* : « *Ma Hou ra'houn af ata ra'houn, ma Hou 'hanoun af ata 'hanoun* ». Cette obligation s'applique aux *midoth* qui se dévoilent comme voies d'*HaShem* à imiter. En revanche, elle ne s'applique pas simplement à tout ce qui pourrait être dit du fonctionnement divin, surtout lorsque cela relève d'un *lifnim mi-shourat ha-Din* caché.

D'où l'idée importante : les *treize Midoth* relèvent d'une lumière **au-dessus de l'ordre normal du monde**. Elles dévoilent, dans ce monde-ci, quelque chose de cette *hanagat ha-Yi'houd* qui, en soi, ne se manifeste pas directement. C'est ce que vise le verset : « *lo yegourkha ra'* » — le mal n'habite pas avec Toi. À ce niveau-là, le mal ne tient pas, n'a pas de domicile. Quand Israël est rejoint par cette lumière, il n'est pas détruit non pas seulement parce qu'on renonce à le juger, mais parce qu'à ce niveau le mal n'a pas de consistance ultime.

C'est pourquoi le lien avec *Ya'aqov* et les *shevatim* devient central. Les *treize middoth* correspondent aux douze tribus plus *Ya'aqov*. Le *Maharal* rattache cela au mot *E'had* : le *Alef* pour *Ya'aqov*, le *Heth* pour les huit enfants de Léa et de Rachel, le *Dalet* pour les quatre enfants des *shif'hoth*. Ainsi, *Ya'aqov* et les *shevatim* réalisent dans le monde le dévoilement de l'unité. De la même manière, les *treize middoth* sont le dévoilement ici-bas de la lumière du *yihoud* d'en haut.

Mais il faut encore y ajouter les deux *Shemoth*. Les *treize* ne tiennent qu'en étant enracinés dans ces deux noms. C'est pourquoi le Gaon les porte à quinze, en les mettant en rapport avec les *Avoth* : *Ya'aqov* et les douze *shevatim* font *treize* ; avec *Avraham* et *Yitz'haq*, on arrive à quinze. Les deux *Shemoth* correspondent donc à ces racines antérieures, au-dessus même de la réalisation des *treize*.

Avraham, Yitz'haq et la racine des seli'hoth

Le rapport aux *Avoth* n'est pas ici périphérique ; il est la clé de l'accès à cette lumière. *Avraham* correspond au '*hesed*. Par lui s'est ouverte dans le monde la possibilité d'être récepteur du flux des bontés divines. *Yitz'haq*, comme '*olah temimah*, représente au contraire le fait de tout ramener vers la source, sans rien retenir pour soi. Si *Avraham* rend possible la descente du flux, *Yitz'haq* inscrit dans le monde la posture du réceptacle qui sait quoi faire de ce qu'il reçoit : tout renvoyer à *HaShem*.

C'est ainsi que se comprend le niveau de *lo shaniti*. Grâce à *Avraham* et à *Yitz'haq*, il existe dans le monde une possibilité que le flux descende et soit reconduit vers sa source sans être détérioré. À partir de là, *Ya'aqov* et les *shevatim* peuvent réaliser le *E'had* concrètement. Autrement dit, les *Youd-Gimel Midoth* n'agissent que parce qu'elles s'enracinent dans ce travail premier des *Avoth*.

C'est aussi la raison pour laquelle, dans les *seli'hoth*, l'essentiel n'est pas le *vidouï*, contrairement à ce qu'on aurait spontanément pensé. Le *Levovush* note qu'on y dit un *Kaddish titqabal*, comme après une véritable *tefillah*. Il comprend donc tout l'ordre des *seli'hoth* comme une forme de prière complète, analogue à *Min'hah* : versets préparatoires, cœur de la prière, *ta'hanoun*, conclusion. Et l'élément principal, l'*iqar ha-tefillah*, ce sont les *Youd-Gimel Midoth*. Les autres parties, y compris le *vidouï*, entourent ce centre.

Cela paraît surprenant, car le *vidouï* semble être l'acte même de la *teshovah*. Pourtant, si l'on suit cette structure, le point décisif n'est pas d'abord la confession comme telle, mais la référence à cette *hanagah* supérieure dans laquelle le lien n'est pas brisé. C'est cela qui permet ensuite que la *teshovah* soit reçue. Toute la puissance des *seli'hoth* vient de ce recours à la source du *vitour*, au niveau où *Ani HaShem lo shaniti*.

Cette idée éclaire également une difficulté de pratique : si les deux *Shemoth* ne font pas partie des treize, pourquoi le *tsibour* répond-il en commençant par *HaShem, HaShem* ? Le *Rosh* rapporte déjà la question. La réponse suggérée ici est que, même si ces deux noms ne sont pas comptés parmi les *middoth*, ils en sont la racine indispensable. On ne peut donc pas réellement entrer dans les treize sans les faire précéder de leur source.

Cette source a été dévoilée à *Moshé Rabbeinu* précisément après le Veau d'or. Tant qu'elle n'était pas révélée, elle demeurait voilée. Le pardon obtenu alors n'est donc pas seulement un épisode historique ; c'est la transmission d'un accès pour toutes les générations : lorsque vous ferez ainsi, cela marchera. Sans cela, il aurait toujours fallu un *Moshé Rabbeinu* pour intercéder. Désormais, la forme de cette *tefilah* a été donnée.

Hériter de la "maison" des Avoth et vivre entre mishpat et yihoud

Le lien aux *Avoth* ne doit pas être compris comme un simple mérite ancestral extérieur à nous, comme on dirait : "j'ai eu un grand-père pieux". Il s'agit d'autre chose : ils ont construit la "maison" du *Klal Yisra'el*. Nous habitons cette maison, et nous bénéficions en permanence de ce qu'ils y ont inscrit. C'est en ce sens qu'on vit par le mérite des *Avoth*, de la sortie d'Égypte jusqu'au don de la *Torah* et au-delà.

Mais cela oblige aussi. Il faut viser à être à leur hauteur. Si cette visée disparaît, le lien vivant à l'héritage s'affaiblit. Un héritage n'est pas seulement le passé ; c'est une chaîne

dans laquelle on s'inscrit. De la même manière que la terre est constamment présentée comme *yeroushah*, héritage, l'appartenance au *Klal Yisra'el* est un héritage à habiter et à prolonger.

La dernière partie revient alors à la question de fond : si tout cela dépend du niveau de *lo shaniti*, comment comprendre l'existence même du monde du jugement ? La réponse tient à la coexistence des deux *hanagoth*. En vérité, tout relève du *yi'houd* ; mais *HaShem* fait apparaître les choses comme relevant du *mishpat*. C'est un *'hesed*, parce que sans cela nous vivrions dans un monde incompréhensible. Les événements auraient lieu sans que nous puissions les rapporter à nos actes ni leur donner sens.

Le *Midrash Tan'houma* sur *Moshé Rabbeinu* et l'entrée en *Eretz Yisra'el* illustre ce point de manière frappante. En profondeur, il y avait une raison supérieure pour que *Moshé* n'entre pas. Pourtant, dans le monde du *mishpat*, cela se présente à travers le *passouq* : « *Ya'an lo he'emantem bi le-haqdisheni* ». Le texte joue ainsi le rôle de "prétexte", non au sens de faux, mais au sens d'une formulation par laquelle le *yi'houd* devient vivable dans le monde du jugement.

C'est dans cette perspective qu'est reprise, à la fin, la difficulté de "avant la faute". Si le monde comporte déjà la faute d'Adam, comment parler d'un avant la faute ? La réponse va dans le sens d'une lecture particulière de *Bereshit* et du début de *Shemoth*. Tout cela relève de « *koa'h ma'asav higu'd le-'amo* » : non pas simplement l'histoire au sens ordinaire, mais le dévoilement de la potentialité des actes divins, d'une sorte de préhistoire. Le monde au sens plein n'existe qu'avec l'homme ; c'est le sens de *Hayom harat 'olam* à *Rosh HaShanah*. Avant cela, il n'y a pas encore le monde comme monde humain, ni même le temps au sens plein.

Dès lors, entre la sortie d'Égypte, la constitution d'Israël comme *'am*, et la faute du Veau d'or, se dessine le lieu où cette nouvelle révélation devient nécessaire : le second *Loua'h*, le double *Shem*, et la nouvelle *tefilah*. Ce triptyque — *Torah*, nom, *tefilah* — forme la réponse donnée à Israël pour continuer d'exister malgré la faute, en étant rattaché non seulement au pardon, mais à cette source plus haute où *HaShem* n'a pas changé.