

Yom Kippour : faute et sanction

2012-09-24

Yom Kippour

La faute comme réalité, et la difficulté particulière des '*averoth* « verticales »

Lorsqu'HaShem donne des *mitsvot*, en disant « fais ceci » ou « ne fais pas cela », quel est le statut de la sanction quand il y en a une ? À première vue, la sanction a un rôle **réparateur** et **éducatif**. Pour réparer, il faut que la sanction soit du même ordre que ce qui a été abîmé. D'une certaine façon, la sanction prolonge la faute elle-même, comme une viande avariée qui continue à agir dans l'estomac de celui qui l'a mangée : la maladie n'est pas quelque chose d'extérieur, c'est la conséquence même du contact avec ce qui était corrompu.

Il y a cependant des cas où la Torah ne donne pas la sanction. Lorsqu'une faute a été commise par inadvertance, si certaines conditions sont remplies, on apporte un *qorban*. Cela signifie que la faute a produit un éloignement, puisque *qorban* est relié à *qirouv*, le rapprochement. Si un rapprochement est nécessaire, c'est donc qu'un éloignement a eu lieu. Même une faute involontaire éloigne d'HaShem. Pourquoi est-elle sanctionnée ? Parce qu'il aurait fallu être vigilant. Si la parole d'HaShem avait eu tout son poids, l'attention aurait dû être à la hauteur.

Mais il y a plus grave que le manque de vigilance : la volonté de transgresser. Or, lorsqu'une transgression est volontaire et qu'il n'y a pas de témoins, la Torah ne dit pas quelle en est la sanction. C'est comme si elle disait : pour cette rupture-là, on ne te donne pas la procédure. À toi d'inventer le chemin de réparation. Pour une faute involontaire, il existe un dispositif : on apporte un animal, il y a *she'hitah*, aspersion du sang, consommation ou combustion. Il y a un langage rituel de rapprochement. Mais pour celui qui s'est coupé volontairement, en disant en acte : « je ne veux pas obéir à Ta règle », la réparation n'est pas formulée.

Cela conduit à une idée radicale : on pourrait presque dire qu'un tel homme s'est coupé de la source de vie, donc qu'il est comme mort. Dès lors, comment ressusciter ? Il faudra trouver soi-même un chemin, parce que la Torah ne l'a pas explicitement donné. Bien sûr, lorsqu'il y a des témoins, la faute prend une autre dimension, puisqu'elle entre alors dans le champ du tribunal. Mais sans témoins, le tribunal ne peut rien saisir : il faut se débrouiller seul.

Encore faut-il accepter qu'une faute a réellement des conséquences. Dans les fautes entre l'homme et l'homme, il est souvent assez facile de voir ce qui s'est cassé. Si quelqu'un tue, on comprend ; si quelqu'un dit du *lashon hara'*, on peut aussi discerner le mal produit. Mais lorsqu'il s'agit d'une faute « verticale », entre l'homme et HaShem, la chose est beaucoup plus difficile à voir. Qu'est-ce qui s'est passé si quelqu'un a grillé un steak le *Shabbath* ? C'est interdit, mais qu'est-ce qui s'est brisé ?

L'exemple du *Shabbath* sert précisément à montrer cela. Pour que le *Shabbath* ressemble au '*Olam HaBa*, au monde dans lequel il n'y a plus rien à faire parce que tout a déjà été fait, il faut ne pas y faire ce qui construit le monde. Non pas ne rien faire du tout, à la manière extrême des *Qaraïtes*, mais s'abstenir des *melakhoth* qui sont réputées construire le monde. Ces travaux sont pensés à partir du *Mishkan*, monde en miniature construit par *Betsalel*, et aussi à partir des travaux nécessaires à la fabrication du pain. On obtient ainsi les trente-neuf *melakhoth*. Griller un steak entre dans ce cadre. La perte, c'est qu'on n'a pas donné au *Shabbath* la dimension qu'il doit avoir. Mais justement, cette perte n'est pas évidente à percevoir immédiatement.

C'est ici qu'apparaît une idée centrale : il y a une *mitsvah* relevant de la *Emounah*, de la confiance en HaShem, qui consiste à avoir confiance dans la **réalité de la faute**. Même si l'on ne voit rien de concret sur-le-champ, quelque chose a changé dans le monde. Comme lorsqu'on traverse hors des clous sans être renversé ni arrêté : si c'était seulement une règle humaine, on pourrait dire qu'il ne s'est rien passé. Mais lorsqu'il s'agit d'une *mitsvah*, la transgression modifie réellement quelque chose, même si cela n'est pas immédiatement perceptible.

La *teshovah* : non pas recommencer à bien faire, mais annuler ce qui a été fait

Cette réalité de la faute se relie à la manière dont le Rambam présente l'homme après *Rosh HaShanah* : chacun doit se considérer comme *benoni*, à l'équilibre, avec cinquante pour cent de *mitsvoth* et cinquante pour cent de '*averoth*. Les dix jours qui suivent permettent de faire pencher la balance. Mais on ne peut pas y ajouter des *mitsvoth* pour l'année écoulée : les *mitsvoth* nouvelles appartiennent déjà à l'année suivante. Ce qui peut encore changer le jugement de l'année passée, c'est d'enlever les '*averoth*. Et cela ne se fait que par la *teshovah*.

Or la *teshovah* est un processus étonnant, d'autant plus que le mot lui-même n'apparaît pas explicitement dans la Torah. Le verset dit : « cette mitsvah » — *ha-mitsvah ha-zot* — « elle est très proche de toi, dans ta bouche et dans ton cœur pour que tu la fasses ». Le Ramban comprend que cette mitsvah est la *teshovah*. D'autres comprennent qu'il s'agit de la Torah elle-même. Pourquoi la Torah n'a-t-elle pas voulu écrire explicitement *teshovah* ?

Un enseignement de '*Hazal* dit que la *teshovah* a été créée avant le monde. Cela veut dire que le monde a été créé dans un berceau de *teshovah* : les actes de l'homme ne sont pas d'emblée définitifs. Le monde lui-même dépend d'une confirmation. Cette idée apparaît déjà dans *Yom ha-Shishi*. Les autres jours de la Création sont appelés *Yom Sheni*, *Yom Shlishi*, etc., alors que le sixième est appelé *Yom ha-Shishi*. Le *ha-* renvoie à un autre sixième, le 6 Sivan, jour du don de la Torah. Le monde a été créé en suspens : s'Israël accepte la Torah, il dure ; sinon, il retourne au chaos. Dès l'origine, il attend donc une confirmation humaine.

La *teshovah* s'inscrit dans cette structure du monde : l'homme peut revenir sur ce qu'il a fait ; il peut refuser d'assumer l'acte accompli. Cela vaut pour le mal comme pour le bien. Dans le cas de la faute, l'essentiel de la *teshovah* n'est pas qu'il faudrait maintenant recommencer à bien faire. Cela, la Torah le demande déjà toujours. Même

sans *mitsvah* spéciale de *teshovah*, si hier on a transgressé, aujourd'hui la règle demeure : il faut faire ce qui est juste. La nouveauté de la *teshovah* porte donc sur autre chose : **annuler ce qui a été fait**.

Cette annulation passe par le regret, mais non pas par un simple « pardon » ou un *sorry* superficiel. Il s'agit de quelque chose de réel. Il faut casser la dynamique de *'averah* entraînant *'averah*. Pour cela, il faut d'abord prendre la mesure de ce qui s'est produit : la faute est grave parce qu'elle a changé le monde. On sait bien, physiquement, que tout acte laisse une trace. De même, moralement et spirituellement, l'acte a inscrit quelque chose. La *teshovah* consiste à dire : « je n'assume pas cette chose-là ; ce n'est pas moi ». On dit parfois après un acte ou une parole : « je ne me reconnais pas ». La *mitsvah* de *teshovah* donne à cette parole un statut réel : par rapport à cette faute-là, je suis un autre ; je me détache de ce que j'ai fait.

Le même mécanisme vaut dans l'autre sens. Le Rambam parle de quelqu'un qui est *to'eh la-rishonoth*, qui regrette le bien qu'il avait fait. Une personne peut dire qu'elle regrette ses *mitsvot* passées ; elle perd alors leur bénéfice. Puisque les actes ne sont pas définitifs, leur valeur dépend du fait qu'on les assume ou non. On peut donc perdre le bénéfice des *mitsvot* comme on peut se défaire du poids des *'averoth*. Mais ici, l'intérêt principal porte sur la *teshovah* des *'averoth* : sans conscience de la gravité réelle de la faute, il n'y a aucune raison de regretter.

Le statut de *benoni* rend alors chaque acte extrêmement responsabilisant. Ce n'est pas seulement son compte personnel qui est en équilibre : le monde entier doit être considéré comme étant à l'équilibre. Chaque acte peut le faire basculer d'un côté ou de l'autre. Même après avoir fait une *mitsvah*, on doit de nouveau se penser à l'équilibre : à chaque instant, tout se rejoue. Mais cette responsabilité n'a de sens que si l'on admet qu'il se passe réellement quelque chose dans chacun de nos actes, même là où nous ne voyons rien.

La croyance inclut la crainte : croire qu'une transgression n'est pas « seulement ce qu'on a envie de faire »

Cette prise au sérieux de la faute est décrite comme une *mitsvah* d'*Emounah*. Il ne s'agit pas seulement d'être *ma'amin* qu'il y a un Créateur, ou qu'HaShem est *E'had*, mais aussi de travailler jusqu'à avoir confiance dans le fait qu'il existe une réalité de la faute. Le Rambam formule cela dans le *Sefer ha-Mitzvot* comme la quatrième *mitsvah* : « *Tzivanu le'haamin yirato yitbarakh* ». Nous avons reçu l'ordre d'avoir confiance dans le fait qu'il y a lieu de craindre HaShem, c'est-à-dire de craindre de transgresser Ses ordres et d'en subir les conséquences.

Cette formulation est décisive, parce qu'elle fait entrer la *yirah* dans le monde de la *Emounah*. On aurait pu penser que la foi en HaShem est une chose, et la crainte une autre. Ici, la crainte fait partie de la confiance même. Et le Rambam précise le contraire de cette attitude : il ne faut pas être « *ke-kofri 'ol, bishriouth libam oubqeri ; comme un paysan qui suit les inclinaisons de son cœur, qui va selon les circonstances* ». Le *kofer* n'est pas seulement celui qui nie l'existence de Dieu ou Son unité. C'est aussi celui qui va *bishriouth libam*, d'après la fixité de son cœur, c'est-à-dire d'après son propre bon plaisir : je veux, donc je fais. Et *beqeri*, cela signifie qu'il attribue les choses au hasard : ce qui

arrive n'est pas compris comme conséquence de sa conduite, mais comme météo, circonstances, hasard.

Le véritable négateur peut donc très bien ne rien nier en théorie. Il peut même accomplir des *mitsvot* lorsque cela ne le dérange pas. Mais dès que son envie va dans l'autre sens, il suit son envie. Au milieu d'un repas de *Shabbath*, il veut un steak grillé, alors il se le fait griller. S'il devait expliquer son geste, il pourrait simplement dire : « j'en avais envie ». Dans un monde régi par « je fais ce que j'ai envie de faire », il n'y a plus ni *mitsvah* ni faute. Pour le Rambam, cela relève pourtant d'un défaut d'*Emounah*.

Cette lecture éclaire la première faute de la Torah, celle d'Adam ha-Rishon. HaShem place Adam dans le Gan Eden et lui dit qu'il peut manger de tous les arbres, sauf de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Adam aurait dû entendre cela comme un ordre. Mais il est possible d'entendre autrement une *mitsvah* : non pas comme un ordre auquel on ne peut désobéir, mais comme un bon conseil. HaShem aurait alors simplement dit : cela ne vaut pas la peine pour toi, tu n'as rien à y gagner. Si l'on entend la parole ainsi, on peut ensuite introduire une distinction de *kavanah* : peut-être que l'interdit n'existe que lorsqu'on agit pour soi, mais que si l'on agit pour mieux servir HaShem, alors ce serait permis.

C'est ainsi qu'est comprise la démarche d'Adam et 'Havah : ils auraient voulu « faire mieux », introduire le *yetzer hara'* à l'intérieur pour servir HaShem malgré une difficulté accrue, comme si l'on jouait la partie avec un handicap. De même chez Shaoul. C'était un homme de très haut niveau, et pourtant, lorsqu'il reçoit l'ordre de détruire 'Amaleq entièrement, il pense pouvoir améliorer l'ordre. Les troupeaux seront amenés pour des *qorbanot* ; Agag sera gardé pour être exécuté publiquement, afin de produire un *qiddoush HaShem*. Tout cela lui paraît meilleur que l'exécution immédiate de l'ordre. Il ne comprend même pas ce qu'on lui reproche : il pense avoir mieux fait.

La réponse de Shemouel est alors fondamentale : HaShem veut-Il des *qorbanot* ou l'obéissance ? Toute l'illusion consistait à croire qu'on pouvait **transgresser pour mieux servir HaShem**. Adam et Shaoul ne se sont pas représenté leur geste comme une désobéissance. Pourtant, une transgression reste une transgression, quelles que soient les bonnes intentions. On peut embellir une *mitsvah*, mais non pas accomplir son contraire sous prétexte de l'embellir.

L'exemple de Shaoul montre aussi que cette désobéissance n'est pas simplement formelle : elle casse réellement quelque chose. Agag, laissé en vie, engendre une descendance, et Haman ha-Agagi sort de là. Ce que Shaoul pensait être un embellissement produit en vérité une faille. Il y a donc une réalité de la faute, même quand on croyait faire mieux.

Comment travailler cette confiance, et que signifie le *hester panim* ?

Une fois admis qu'il y a ici une *mitsvah* d'*Emounah*, se pose la question du travail concret : comment construit-on une telle confiance ? La réponse passe par le même modèle que dans toute relation de confiance. On ne fait pas confiance d'emblée à cent pour cent. On fait un pas, puis on regarde si l'on avait raison de faire confiance, et si oui, on avance

encore. C'est comme prêter un euro : s'il est rendu, cela permet peut-être d'en prêter cinq ; mais on ne commence pas par cent mille. La confiance se construit par l'épreuve.

Ainsi, lorsqu'on fait une *mitsvah*, il ne s'agit pas seulement d'inscrire un acte dans une comptabilité. Il faut constater que son inscription dans la vie a changé cette vie, ou du moins qu'on l'éprouve autrement. Un lieu particulier de cette vérification est la *mitsvah* du *ma'aser*, à propos de laquelle il est dit : « *Aser bishvil tit'asher* ». Là, on peut « mettre à l'épreuve ». Plus généralement, à travers une conduite conforme aux *mitsvoth* — même au-delà des seules *mitsvoth* formelles — on apprend à faire mouser ce qui va bien, afin de construire la confiance, et à reconnaître aussi l'amertume de la transgression.

Cette confiance n'est pas forcément un état définitivement acquis. Comme dans les relations humaines, le doute peut surgir. Mais le doute lui-même peut finalement renforcer la confiance, si l'on voit qu'on avait tort de douter. Tant qu'il persiste, il ne construit pas ; une fois traversé, il peut au contraire consolider.

La Torah elle-même connaît ces situations de doute. Les Bnéi Yisraël dans le désert ont demandé : « בְּקִרְבָּנוּ ה' יֵשׁ הָאֱלֹהִים ? (Ha-yesh HaShem beqirbénou ?, "HaShem est-Il parmi nous ?") ». Cela leur a été reproché, parce qu'ils avaient vu tant de manifestations de bonté qu'un certain degré de doute devenait excessif. Pourtant, la Torah sait aussi qu'il existe des situations où l'on est amené à éprouver l'absence d'HaShem. C'est le thème du *hester panim*, du voilement de la Face divine .

Quand HaShem dit qu'Il se cache, Il ne le fait pas pour disparaître au sens d'une absence ontologique, mais comme dans un jeu de cache-cache : on se cache pour être trouvé. Le *hester* vient parce qu'on L'a chassé ; c'est comme une pollution que l'homme a lui-même installée. HaShem veut être roi, non tyran : Il ne s'impose pas là où on ne veut pas de Lui. S'Il se retire, c'est pour que l'on prenne conscience de ce qu'a produit ce refus et que l'on fasse ce qu'il faut pour qu'Il revienne.

Le point est très aigu dans les versets où, même après avoir reconnu qu'HaShem n'est plus parmi nous, si l'on n'en tire aucune conséquence, le *hester* s'aggrave encore. La seule reconnaissance du manque ne suffit pas ; il faut qu'elle conduise à un changement de vie. En ce sens, se cacher, c'est encore aider : amener l'homme à comprendre que l'absence ressentie est le produit de son propre éloignement, et qu'il lui faut prendre des mesures.

Reste la grande objection : il existe des gens qui n'ont aucune conscience de cela, et dont la vie semble pourtant réussie, matériellement et autrement. C'est la question classique du *rasha' ve-tov lo*, déjà posée par Moshé Rabbénou. Il n'y a pas de réponse complète ici. Cela fait partie du travail de faire monter ces éléments pour construire la confiance, sans prétendre dissiper entièrement la question.

Enfin, lorsque la sanction était immédiate, sous forme de *hashga'hah pratit* manifeste, c'était précisément le signe d'une extrême proximité. Plus on est proche de la chaîne, plus le moindre écart appelle une réponse immédiate. Quand on est très loin, le couperet ne tombe même plus ; cette absence de réaction visible n'est pas une preuve d'indifférence, mais au contraire l'indice d'un éloignement plus grand. C'est pourquoi l'absence de sanction apparente ne doit pas être lue comme une preuve qu'il ne se passe

rien. La *Emounah* demandée ici consiste justement à croire que la faute est réelle, qu'elle change le monde, qu'elle appelle *teshuvah*, et que l'ordre d'HaShem n'est ni un conseil ni une matière à améliorer contre lui, mais une parole à laquelle il faut se soumettre.