

Yom Kippour : un jour de kaparah

2018-09-06

Yom Kippour

Yom Kippour : d'où vient ce jour de pardon ?

Dans la Torah, chaque fête est rattachée à son fondement : Pessa'h à la sortie d'Égypte, Shavou'oth à *Matan Torah*, Souccot aux cabanes. La question est donc de savoir pourquoi Yom Kippour est présenté comme un jour de pardon, de *kapparah*. Quel en est le fondement historique ?

Le point d'origine est le pardon de la faute du Veau d'or. Après cette faute, les *Bnei Israël* ont été condamnés à la destruction. Moshé Rabbénou s'est interposé, a obtenu un sursis, puis le don des deuxièmes *Lou'hoth*. Or ces deuxièmes tables ont été reçues à Yom Kippour. Le retour de Moshé du Sinaï avec ces *Lou'hoth* constitue le signe concret du pardon de *HaShem*. C'est à partir de là que Yom Kippour devient le jour de *kapparah*.

Ce cadre éclaire aussi la place de Yom Kippour après *Rosh Hashanah*. Puisque *Rosh Hashanah* est le jour où toute la création passe en jugement, Yom Kippour vient ensuite comme temps particulier de *teshovah*. La *teshovah* n'est pas, en elle-même, liée à une date : lorsqu'une personne faute, elle doit faire *teshovah* sur cette faute, quel que soit le moment de l'année. Mais entre *Rosh Hashanah* et Kippour, il y a un temps où la *teshovah* est plus facilement reçue, et son sommet est Yom Kippour.

C'est pourquoi la journée est structurée par les *vidouïm*. Le *vidouï* n'est pas un ajout périphérique : il est l'acte même de la *teshovah*. Reconnaître la faute, exprimer le regret, vouloir ne pas l'avoir faite, et prendre sur soi de ne pas retomber dans cette ornière : voilà le geste propre de la *teshovah*. Si un jour existe où cette démarche est plus aisément acceptée, c'est précisément Yom Kippour.

Mais cela conduit immédiatement à une difficulté de fond : qu'est-ce que signifie vraiment '*aqirat ha-het*', l'arrachement de la faute ? Il faut d'abord croire à la réalité de la faute. Sans cela, toute la question s'effondre. On pourrait penser que certaines transgressions, surtout celles qui semblent n'engager "que" la relation verticale avec *HaShem*, ne changent rien de réel. On comprend facilement qu'un vol ou un meurtre appellent réparation ; mais pour des fautes qui paraissent plus "religieuses", on pourrait se dire qu'en fin de compte rien d'important ne s'est passé.

Or la *Emounah* exige justement de reconnaître que la faute a une réalité. Elle change quelque chose dans le monde, dans l'ordre du monde, et en celui qui a fauté. La Guemara dans *Baba Qama* rejette radicalement l'idée d'un *HaShem vathran*, qui "laisserait passer" les choses : si tout passe, alors la vie elle-même perd sa gravité. La faute produit donc une réalité de mal. Dès lors, comment cette réalité disparaît-elle ? Si une bosse a été faite dans une voiture, elle ne disparaît pas d'elle-même. De même, lorsqu'une personne a fait

une “bosse” dans son être ou dans le monde, cela reste. Dire qu’il y a *teshovah*, c’est affirmer qu’il existe un processus par lequel le mal redevient bien.

La *teshovah* comme dévoilement de la Torah

Un passage de Mishlei est mobilisé : « *'hokhmoth ba-'houts taronah* », “les sagesse crient au-dehors”, puis : « *'Ad matay petaïm teahavou pheti* », “jusqu’à quand, simples d’esprit, aimerez-vous la sottise ?” La *'hokhmah* interpelle, secoue, somme de sortir de la bêtise. Or la Torah est elle-même cette *'hokhmah*. En ce sens, le dévoilement de la Torah est déjà un appel à la *teshovah*.

Le pardon ne vient donc pas d’un simple effacement arbitraire. Il vient du fait que la Torah elle-même se dévoile et envahit la réalité, y compris les zones qui lui sont contraires. Dans « *ba-'houts* », il y a l’idée d’une Torah qui se répand au-dehors, qui couvre même le domaine de la sottise pour l’arracher à elle-même. La *seli'hah* vient ainsi par le dévoilement de la Torah.

Cela permet aussi de préciser ce que Yom Kippour n’est pas. La *teshovah* n’est pas le jeûne. Le jeûne peut aider à réfléchir, à se ressaisir, à créer une disposition intérieure ; mais il ne constitue pas la *teshovah*. « Vous mortifierez vos âmes » est bien une mitsvah du jour, mais une personne peut jeûner sans avoir fait *teshovah*, et même fauter durant son jeûne. La *teshovah* repose donc sur un tout autre mécanisme.

La Gemara de Yoma distingue ici deux formes de *teshovah*. Il y a la *teshovah mi-Yirah*, par crainte. Au niveau le plus simple, c’est la crainte de la punition : on a pris conscience que la faute coûtera, alors on revient. À un niveau plus élevé, la *yirah* consiste à ne plus pouvoir supporter d’avoir vécu de cette manière devant *HaShem*. Dans les deux cas, la *teshovah* efface la faute : la tache est retirée.

Mais il existe une *teshovah me-Ahavah*, par amour. Là, il ne s’agit plus d’éviter le bâton. Il s’agit de ne pas supporter d’avoir abîmé la relation avec l’être aimé. Dans le langage humain : comment ai-je pu faire cela à quelqu’un que j’aime ? La peine ne vient plus d’abord de la sanction, mais de l’atteinte à la relation elle-même. Une telle *teshovah* cherche à réparer pour retrouver une proximité conforme à l’amour.

C’est là qu’intervient l’enseignement déroutant de Yoma : par *teshovah mi-Yirah*, les fautes sont effacées ; par *teshovah me-Ahavah*, les *zdonoth* deviennent des *zekhouyoth*. Non seulement on revient de “moins quinze” à zéro, mais on passe à “plus quinze”. Cela paraît incompréhensible : déjà l’effacement est difficile à penser, mais la transformation de fautes volontaires en mérites l’est plus encore.

Pourquoi la Torah a besoin du monde du choix

Pour éclairer cette transformation, il faut revenir à la descente de la Torah dans ce monde. Le Maharal explique, à propos de la montée de Moshé auprès des *Malakhim*, que l’argument décisif contre eux fut : avez-vous un *yetser hara'* ? Les *Malakhim* n’en ont pas ! Or c’est précisément cela qui empêche chez eux la pleine révélation de la Torah.

La création est structurée selon *zeh le-'oumath zeh* : une réalité fait face à une autre. Cela est lié au libre arbitre. Dans un monde de liberté, la Torah doit pouvoir être transgressée ; sinon il n’y a plus de choix. Le Rambam dit : « *Ha-reshouth netounah* ». L’homme peut

transgresser. Cela n'annule pas les conséquences, mais cela signifie que l'accomplissement de la Torah n'a de valeur pleine que s'il se fait dans une situation où il aurait pu ne pas se faire.

La *shlemouth* de la Torah n'est donc pas dans un ciel où rien ne s'oppose à elle. Une Torah qu'on ne peut pas ne pas accomplir n'est pas encore dans sa perfection manifeste. Sa perfection apparaît lorsqu'un homme, placé devant la possibilité réelle de la transgresser, ne la transgresse pas. Le fond d'obscurité fait ressortir la lumière ; de même, la possibilité du mal fait apparaître la profondeur de la Torah. Ce n'est pas l'homme pour lui-même qui est au centre, mais la révélation de la Torah dans sa vérité.

C'est dans ce sens qu'est évoqué « *Divrei Torah keneged ha-yetser hara'* ». Le vrai *pshat* n'est pas seulement que la Torah vient répondre à l'existence du *yetser hara'*, mais que la réalité pleine de la Torah se révèle justement lorsqu'elle se tient face à ce *yetser hara'* et qu'elle est malgré cela accomplie. Alors seulement se dévoilent ses profondeurs.

De là vient la possibilité de penser comment des *zdonoth* peuvent devenir des *zekhouyoth*. Lorsqu'une faute est reprise dans une *teshovah me-Ahavah*, ce n'est pas qu'on fabriquerait mécaniquement de nouvelles *mitsvoth*. Il s'agit plutôt d'un approfondissement de la *mitsvah*. Une *mitsvah* faite "de face" ne déploie qu'une certaine profondeur ; lorsqu'une personne passe de l'autre côté, dans la faute, puis revient par amour, elle réintègre le mal dans le bien et donne à la *mitsvah* une épaisseur qu'elle n'avait pas auparavant. La faute convertie ne devient pas une nouvelle *mitsvah* ajoutée au compteur ; elle révèle une face plus profonde des *mitsvoth* déjà en jeu.

C'est ainsi qu'est compris aussi l'enseignement sur les *ba'ale teshovah* : l'éloignement lui-même peut devenir la source d'un désir de rapprochement plus intense. Quelqu'un qui se sent loin de *HaShem* et qui veut revenir est mû par *ahavah*. Comme dans l'expérience humaine, l'absence peut faire naître un désir plus fort que la simple proximité continue. Le mal commis est alors ce qui provoque une aspiration au rapprochement plus profonde qu'auparavant : voilà en quel sens il devient *zekhouth*.

Adam, Yosef et le risque d'entrer dans le *nisayon*

Pour donner chair à cette idée, plusieurs figures sont évoquées (toujours dans une zone très dangereuse et paradoxale) : entrer dans l'épreuve pour faire apparaître la grandeur de la Torah.

Adam *ha-Rishon* est présenté, selon certains *midrashim*, non comme mû par une grossière *ta'avah*, mais comme ayant voulu rendre l'épreuve plus difficile. Ne pas manger d'un seul arbre alors que tous les autres étaient permis lui paraissait trop facile. Il aurait voulu interioriser le *yetser hara'* afin de servir *HaShem* dans une situation plus difficile, où la victoire aurait davantage de poids. La logique est vertigineuse : entrer dans la possibilité du mal pour donner plus de valeur au bien.

Le cas de Yosef avec la femme de Potifar est encore plus développé. Lorsqu'il est dit qu'il entre dans la maison « *la'asoth melakhto* », les *'Hazzal* lisent qu'il y entre alors qu'il sait très bien ce qui l'y attend. Tout le personnel a été renvoyé ; il sait qu'il va se retrouver seul avec elle. Dans notre langage, il y a déjà là une entrée dans une zone interdite. Il

aurait pu ne pas y aller. Pourtant il y va, comme s'il entrait délibérément dans le *nissayon* avec la certitude de tenir.

C'est pourquoi l'expression *Yosef ha-Tzaddiq* devient paradoxale. D'un côté, sa *tsidqouth* est de n'avoir pas cédé ; de l'autre, selon la description des *'Hazzal*, il est allé très loin, au point de ne tenir que grâce à l'apparition de l'image de son père, *Ya'aqov*. Cette vision peut être comprise comme *Siyata Dishmaïa*, ou comme remontée intérieure de l'enseignement reçu du père, ou les deux ensemble. Quoi qu'il en soit, la barrière décisive n'apparaît qu'au dernier moment.

Cela ne supprime pas pour autant la grandeur de Yosef. Il a intégré l'enseignement de *Ya'aqov* d'une manière telle que, des années après, cet enseignement demeure vivant au moment extrême. Et cela d'autant plus qu'il aurait pu avoir des raisons d'en vouloir à son père, qui l'avait envoyé vers ses frères malgré leur haine. Faire remonter précisément l'image du père à cet instant fait donc aussi partie de sa *tsidqouth*.

Un autre aspect est ajouté : Yosef aurait pu penser qu'il devait utiliser la situation où *HaShem* l'avait placé. Dans la maison de Potifar, tout ce qu'il touchait devenait *berakhah*. Il était arrivé à une place très élevée, et la femme de Potifar pouvait apparaître comme l'échelle qui lui permettrait de monter encore, conformément à ses rêves. Il y a donc peut-être chez lui non pas un désir pour elle, mais l'idée qu'il doit saisir l'occasion que *HaShem* lui présente. Là encore, l'affaire est redoutablement ambiguë.

Le *Midrash* dit qu'il a *gader eth 'atmo min ha-'ervah*, qu'il s'est retranché de la *'ervah*, de la faute, et que, grâce à cela, tout le peuple a été protégé dans ce domaine : *nigderou kol ha-'am be-zekhoutho*. Son acte est devenu comme une force structurante pour tout *Klal Israël* en Égypte. Ce n'est pas seulement un modèle moral extérieur ; cela a produit une sorte de protection collective.

Mais toute cette construction montre combien ces situations sont exceptionnelles et dangereuses. Elles ne sont pas à imiter simplement. On se trouve là au bord du rasoir. C'est aussi pourquoi le thème des *zdonoth* devenant *zekhouyoth* ne relève pas d'une mécanique courante. Il suppose une *teshovvah me-Ahavah* très haute, et des cas que même le *Tanakh* présente comme rares.

Les deuxièmes *Lou'hoth* : la faute intégrée à la Torah

Le point d'aboutissement revient à Yom Kippour et aux deuxièmes *Lou'hoth*. Elles sont taillées dans des pierres d'ici-bas, contrairement aux premières qui étaient entièrement d'origine divine. Il y a donc, dans les secondes *Lou'hoth*, une intégration du monde d'en bas, du monde du choix, du risque, du mal. Le fait même qu'elles soient "deuxièmes" signifie qu'on ne peut pas les penser sans la faute du Veau d'or.

C'est précisément cela qu'elles ont "en plus" : elles portent en elles l'arrachement à la faute. On a fauté, on a fait *teshovvah*, et maintenant la référence à cette faute est intégrée à la Torah elle-même. De même, le récit du Veau d'or dans la Torah a pleine sainteté de Torah : s'il manque une lettre à cet endroit dans un *Sefer Torah*, il est *passoul* tout autant que s'il manque une lettre dans les *Asereth ha-Dibroth*. Le mal, une fois assumé dans la Torah, devient lui aussi morceau de Torah. Ainsi également *Bil'am*.

Cela ne veut pas dire que la faute était nécessaire au sens d'un déterminisme absolu. Ce qui était inscrit dans la Torah était une possibilité. En descendant dans ce monde et en rencontrant des hommes libres dans un certain état, cette possibilité a pris telle forme plutôt qu'une autre. Il y avait dans le Veau d'or tout un cheminement : au départ, il y a l'idée de remplacer Moshé, puis l'impatience, puis l'intervention de modèles idolâtres venus du *'Erev Rav*, et enfin l'idolâtrie proprement dite. Même chose, plus tard, chez Yerov'am : ce qui est pensé au départ n'est pas encore nécessairement l'idolâtrie, mais cela y conduit.

La racine de la faute apparaît alors du côté de l'impatience. On veut agir tout de suite, au lieu d'attendre, de demander, de laisser à *HaShem* le temps de faire apparaître ce qui doit l'être. Cette impatience traverse l'histoire du Veau d'or, et elle est présentée comme un mécanisme très général de la faute.

Ainsi, l'objet de la *teshuvah* lié à Yom Kippour est bien le don des deuxièmes *Lou'hoth*. Elles manifestent que, dans le monde du libre arbitre, la Torah ne se contente pas d'être transmise intacte ; elle passe aussi par la faute, le retour, et l'intégration de ce retour dans la Torah même. C'est en ce sens que Yom Kippour est le jour par excellence de la *kappara* : non seulement un jour où la faute est effacée, mais un jour qui porte en lui la possibilité que la faute, reprise dans la *teshuvah*, devienne elle-même profondeur supplémentaire de Torah.