

Rosh Hashanah : le couronnement

2026-08-23

Le « premier jour du septième mois » : un *Rosh ha-Shanah* que la Torah ne nomme pas

La Torah parle des *'hagim* — Pessa'h, Shavou'oth, Soukkoth, Yom Kippour — mais elle ne parle pas explicitement de *Rosh Hashanah* sous ce nom. Ce nom apparaît dans la *Mishnah*, qui enseigne qu'il existe plusieurs sortes de "*Rosh ha-Shanah*", c'est-à-dire plusieurs commencements d'année selon les domaines concernés. L'exemple donné est celui du *Ma'aser Behemah* : pour prélever le dixième des animaux nés durant une période donnée, il faut savoir à partir de quel moment on commence à compter l'année. Un *Rosh ha-Shanah* sert donc d'abord à délimiter une unité de temps, pour savoir ce qui commence et ce qui s'achève.

Cette nécessité de fixer un début existe dans plusieurs domaines de la *halakhah*. On doit toujours savoir à quel moment commence un jour, une période, une obligation. En général, pour nous, la journée commence le soir ; mais dans certains domaines, notamment au *Bet ha-Miqdash*, d'autres découpages interviennent. Ce rappel sert à situer le « premier jour du septième mois » : un jour particulier, dont la Torah dit qu'il est un jour de *zikhron terouah*, un souvenir de *terouah*, sans expliquer directement ce que cela veut dire.

Les mois eux-mêmes, dans la Torah, n'ont pas de noms mais des numéros. Le premier mois est celui de Pessa'h, au printemps ; à partir de là, on compte. Le septième mois est donc celui que nous appelons Tichri, nom emprunté plus tard aux Babyloniens. Le point important est que la Torah désigne ce jour par sa place dans l'ordre des mois : le premier jour du septième mois. C'est à partir de là qu'il faut comprendre ce jour.

La Torah parle donc d'un jour marqué par une *terouah*. Mais qu'est-ce qu'une *terouah* ? Même si l'on sait qu'elle est réalisée avec un *shofar*, on ne sait pas encore précisément comment la sonnerie doit être produite. Il y a des sons longs et des sons fractionnés ; on sait qu'il existe plusieurs types de sonneries, mais pas avec certitude la forme exacte de la sonnerie brisée. C'est pour cela que la pratique a conservé plusieurs possibilités : des sons longs, des sons plus courts, des sons fractionnés sous diverses formes. L'incertitude même fait partie de la manière dont on reçoit cette *mitsvah*.

Le *shofar* lui-même est rattaché au bélier de la *'Aqedah*. C'est là qu'apparaît l'idée du *qorban* de substitution : ce qui aurait dû arriver à l'homme arrive à l'animal, parce que HaShem ne veut pas le sacrifice humain. À partir de là, le *qorban* prescrit par la Torah n'est pas un simple cadeau offert, mais une substitution. Le *shofar* de bélier rappelle donc cet arrière-plan. D'autres cornes d'animaux cachères peuvent convenir, sauf la corne de vache, écartée parce qu'elle rappelle le veau d'or et qu'on ne veut pas introduire dans la *'avodah* quelque chose de trop proche de cette faute.

La *terou'ah* entre sanglot et joie : du son au couronnement

Pour comprendre le mot *terou'ah*, on cherche son sens à partir d'un terme proche. Le rapprochement se fait avec les pleurs de la mère de Sisra, dans le récit où Yaël tue Sisra. C'est de là que l'on déduit l'idée de sonneries ressemblant à des sanglots : sanglots longs, sanglots courts, sons brisés. Ce lien explique qu'on ait compris la *terouah* comme une sonnerie fractionnée, proche des gémissements.

Mais cette comparaison ne signifie pas que le *shofar* de *Rosh Hashanah* soit essentiellement triste. Au contraire, le jour correspond, d'après 'Hazzal, à l'anniversaire de la création de l'homme. On parle parfois de l'anniversaire de la création du monde, mais le monde a précédé l'homme de six jours ; ce qui est visé ici, c'est la création de l'être humain. Or l'homme est la créature dotée de *be'hira*, la capacité de choisir. C'est cette capacité qui donne au jour sa signification.

L'homme peut reconnaître HaShem comme *Melekh*. Ce point est central : *melekh* ne signifie pas seulement puissance ou domination. Un *melekh* est accepté par ses sujets, contrairement au tyran qui s'impose. Dire que HaShem veut être *Melekh*, c'est dire qu'Il veut être reconnu comme roi par des créatures capables aussi de ne pas Le reconnaître. Sans possibilité de refus, il n'y aurait pas d'acceptation réelle ; il n'y aurait que des robots disant oui. Il y a donc là quelque chose de très fort : pour qu'il y ait royauté, il faut des sujets capables d'accepter librement cette royauté.

C'est pourquoi l'acceptation du règne précède les *mitsvot*. Dans le *Midrash*, les Benei Yisraël demandent des *mitsvot* et la réponse est : d'abord, acceptez-Moi comme roi. Sans cela, comment y aurait-il des ordres, donc la possibilité d'obéir ou de désobéir ? Toute la structure de la relation passe par cette reconnaissance préalable.

Cette idée pose un problème considérable : si HaShem demande à être accepté, cela semble introduire une forme de dépendance par rapport à l'homme. L'acceptation humaine paraît « donner » quelque chose à HaShem, alors qu'en vérité on ne peut rien Lui donner. La difficulté est signalée comme réelle, mais elle n'est pas développée ici. Ce qu'il faut retenir, c'est que la royauté divine, en tant que *malkhouth*, ne se pense pas comme simple puissance, mais comme règne reconnu.

Dès lors, si *Rosh Hashanah* est le jour où l'homme est jugé comme créature libre, c'est aussi le jour du couronnement. Le jugement porte sur la manière dont l'homme a vécu comme sujet du roi. Reconnaître la royauté, c'est obéir ; et désobéir, c'est déjà entamer cette reconnaissance. La sonnerie du *shofar* relève donc du couronnement autant que du rappel.

C'est pourquoi la tonalité profonde du jour n'est pas celle de la tristesse. Même si la *terouah* peut être rapprochée du sanglot, le couronnement lui-même est joyeux. Au Sinaï déjà, il y avait des *shofarot*, et ils n'exprimaient rien de triste. Le *shofar* peut être entendu aussi comme sonnerie de joie, presque comme un éclat de fête. Dans cette perspective, *Rosh Hashanah* devrait être traversé de joie : si c'est le couronnement, on ne pleure pas le jour du couronnement.

Le verset « *Ashrei ha-'am yod'ei terouah*, heureux le peuple qui connaît la *terouah* » prend alors un relief particulier. Cette *terouah* est liée à « *be-Or Paneikha* », « à la

lumière de Ton visage ils marcheront ». Cette expression est habituellement associée à l'ensemble des biens donnés par HaShem ; ici, elle est rattachée à la *mitsvah* spécifique du *shofar*. Il y a donc dans cette *mitsvah* quelque chose de singulier : elle met l'homme au contact d'une proximité particulière, marquée par *Or Paneikha*.

Un jugement universel sur lequel vient se poser le *Miqra Qodesh*

La *Mishnah* décrit le jugement de *Rosh Hashanah* à partir de l'image du troupeau : de même que les agneaux passent un à un devant le berger pour le *ma'asser*, ainsi les hommes passent devant HaShem. Chacun est vu séparément, bien que tous soient vus ensemble. Le jugement est donc à la fois collectif et individuel. Le monde entier est concerné.

La particularité du jour se lit jusque dans l'ordre du verset. Pour les autres fêtes, la Torah mentionne d'abord le *Miqra Qodesh*, puis les *mitsvoth* particulières du jour. Ici, c'est l'inverse : la *mitsvah* est mentionnée avant *Miqra Qodesh*. Cela indique que le jour est d'abord spécial d'un point de vue plus fondamental que sa seule dimension de fête d'Israël. Il y a d'abord une couche universelle : le jugement de l'humanité créée. Ensuite seulement vient la couche spécifiquement juive du *Miqra Qodesh*.

Cela apparaît également dans la *tefillah*, avec « *ten pakhadkha 'al kol ma'asekha* » : fais tomber Ta crainte sur toutes Tes œuvres. Ce n'est pas une prière réservée à Israël, mais une demande qui concerne le monde. Le jour porte donc une dimension universelle préalable, et le *Miqra Qodesh* vient s'y ajouter comme seconde strate.

À partir de la *mitsvah* du jour, les *'hakhamim* ont institué les trois séries de versets de *Moussaf* : versets de royauté, de souvenir et de *shofar*. Les versets de royauté servent à accepter HaShem comme roi. Les versets de souvenir font monter notre souvenir devant Lui afin qu'Il nous fasse du bien. Les versets de *shofar* replacent la *mitsvah* dans les grands moments où le *shofar* apparaît, comme *Matan Torah*. Et chacune de ces sections est accompagnée de sonneries de *shofar* : la parole et l'acte se répondent.

Dans la *berakhah* centrale des souvenirs apparaît une expression décisive : *Zoher ha-Brit*. Ce n'est plus seulement le souvenir en général ; le *Brit* entre dans le jour. Pourquoi ? Parce qu'il ne s'agit pas seulement que HaShem se souvienne, mais qu'Il juge en tenant compte de l'alliance. À *Rosh Hashanah*, HaShem siège sur le trône du *din*. On ne parle pas de Lui de façon directe ; on parle du trône, du siège de la justice. Or, au moment où Il juge, on demande que le jugement soit traversé par la relation d'alliance.

Demander *Zoher ha-Brit*, c'est demander : souviens-Toi que nous sommes liés à Toi. Que le jugement ne soit pas un jugement abstrait, mais un jugement tenu dans le cadre de la relation. C'est en ce sens qu'on demande que le *din* soit traversé par les *Rahamim*. Un *piyyout* le formule ainsi : « *fo'el ra'hamav be-din* ». C'est quelque chose d'inhabituel : normalement, le jugement juge. Ici, la demande est que la tendresse puisse fonctionner dans l'acte même de juger, au nom du *Brit*.

Entre *Rosh Hashanah* et *Yom Kippour* : pourquoi seule la *teshovah* peut changer le jugement

Le jugement aboutit en principe à trois possibilités : soit la situation est clairement bonne, soit elle est clairement mauvaise, soit elle est en équilibre. La situation de *Benoni* est alors la plus « intéressante », parce que quelque chose peut encore bouger jusqu'à *Yom Kippour*. Le jugement est posé à *Rosh Hashanah* et scellé à *Yom Kippour*. Mais immédiatement surgit une difficulté : comment faire pencher la balance entre les deux ?

Faire de nouvelles *mitsvoth* après *Rosh Hashanah* ne change pas le bilan de l'année passée, puisque ces *mitsvoth* appartiennent déjà au nouvel exercice commencé avec *Rosh Hashanah*. Elles comptent pour l'année qui s'ouvre, pas pour celle qui vient d'être jugée. Dès lors, si l'on est *Benoni*, par quoi peut-on encore modifier le résultat ? La seule réponse est : par la *teshovah*.

La *teshovah* est le *yesod* même sur lequel le monde repose. Dire qu'elle a été créée avant le monde signifie que le monde a été créé dans un berceau de *teshovah*. Concrètement, cela veut dire que nos actes ne sont pas définitifs. Ils demandent, en quelque sorte, confirmation. Comme une signature qu'il faudrait confirmer une seconde fois, « je persiste et je signe » : sans cette confirmation, l'engagement n'est pas encore définitivement fixé.

Ainsi, une faute n'est pas forcément définitive. À ce sujet est évoqué l'enseignement de Rabbénou Moshé Cordovero sur le fait que HaShem est *nose avon*. L'acte humain produit un impact spirituel, appelé ici *malakh*. Un acte négatif produit un *malakh* négatif, lié à la faute. Toute créature, même spirituelle, a besoin de nourriture. Si ce *malakh* négatif se tournait directement vers l'homme qui l'a produit pour être nourri, il exigerait en quelque sorte sa *neshamah*. HaShem intervient alors comme *nose avon* : Il « porte » la faute, c'est-à-dire qu'Il nourrit Lui-même ce *malakh* pendant un certain temps.

Ce délai permet à l'homme de faire *teshovah*. Faire *teshovah*, c'est refuser de « persister et signer ». C'est dire : ce que j'ai fait, je ne l'assume plus comme mon identité présente. Je me détache de cette faute ; je deviens autre par rapport à elle. Si ce travail est accompli, alors lorsque le *malakh* se tournera vers son auteur, il ne trouvera plus celui qui l'avait fabriqué. Celui-là n'existe plus comme tel : l'homme est devenu autre. Le *malakh* ne trouve plus de nourriture et disparaît. Ainsi la faute elle-même s'efface.

Le regret seul ne suffit donc pas ; il faut un processus qui rompe réellement l'attachement à la faute. C'est cela la *teshovah*. Sous une première forme, c'est une *teshovah* de *yir'ah* : on se détache de la faute parce qu'on redoute ses conséquences. Mais il existe aussi une *teshovah* par amour : non seulement la faute n'est plus comptée comme faute, mais le négatif lui-même se retourne en positif. Le moins devient plus ; la chute se transforme en mérite. Cela dépasse l'entendement ordinaire, mais c'est ainsi qu'est décrite la force de la *teshovah* par amour.

Même si l'on n'atteint que la *teshovah* par crainte, c'est déjà le seul moyen de faire bouger la position de *Benoni*. On ne peut pas revenir sur le passé autrement. La *teshovah* comprend alors trois temps : regretter la faute, souhaiter ne jamais l'avoir faite, et prendre des mesures pour ne pas y retomber.

Pourquoi il n'y a pas de *vidouï* à *Rosh Hashanah*

Un trait surprenant de *Rosh Hashanah* est l'absence de *vidouï*. Or le *vidouï* est normalement essentiel à la *teshovah* : il faut dire la faute devant HaShem, l'exprimer pour la sortir de soi. Tant qu'elle n'a pas été exprimée, la rupture n'est pas complète. Dans la pratique communautaire, on a fixé des textes communs, des listes alphabétiques, de sorte que chacun puisse se reconnaître dans ce qui est dit sans devoir exposer publiquement sa vie personnelle. On peut aussi faire *vidouï* en dehors de la prière formelle.

Pourquoi alors ne pas faire de *vidouï* à *Rosh Hashanah*, alors même que ce sont les deux premiers jours des dix jours de *teshovah* ? Justement parce que le travail de ces deux jours n'est pas encore celui du détail des fautes. La faute est toujours une faute contre le roi, c'est-à-dire une atteinte à la reconnaissance de Sa royauté. Avant de revenir sur les transgressions particulières, il faut d'abord rétablir la base : *Qabalat 'ol malkhouth shamayim*, l'acceptation du joug de la royauté céleste.

Tant que cette acceptation n'est pas réinstallée au centre, la *teshovah* reste incomplète. Dire « j'ai mal agi » sans comprendre que la faute est une manière de ne pas reconnaître la royauté d'HaShem, ce n'est pas encore toucher le cœur du problème. *Rosh Hashanah* est donc consacré à l'acceptation du roi : par la proclamation, par les *piyoutim*, par le leitmotiv de *melekh*, par le *shofar*. Le *shofar* n'est pas seulement un son ; il proclame la royauté d'HaShem.

Ces deux jours forment ainsi la condition sine qua non de la *teshovah*. D'abord établir que l'on accepte véritablement la royauté. Ensuite seulement, dans les jours suivants, regarder toutes les choses qui ont contredit cette acceptation et s'en détacher par le *vidouï* et le travail de nettoyage.

En ce sens, *Rosh Hashanah* est déjà un jour de *teshovah*, mais d'une *teshovah* de position : un changement fondamental d'attitude, l'acceptation du règne. Cette structure est reliée aussi à l'histoire de Moshé Rabbénou après la faute du veau d'or. *Yom Kippour* est le jour où il revient après quarante jours passés à obtenir le pardon et les nouvelles *lou'hoth*. Mais il est rapporté que dix jours avant *Yom Kippour*, il y avait déjà eu un premier assouplissement, un premier mouvement. Dix jours avant *Kippour*, c'est *Rosh Hashanah*. Le mouvement de changement commence donc là.

Ces deux jours correspondent au premier déplacement : quelque chose « bouge » dans le ciel, et en bas on fait bouger les choses par l'acceptation de la royauté. Ensuite vient le travail plus précis de la *teshovah*, du *vidouï*, du nettoyage, jusqu'à *Yom Kippour*. Il faudra au moins une vraie *teshovah* sur une faute réelle, une *teshovah* assez claire pour annuler au moins une *'avérah* et faire pencher le bilan du côté positif. Ainsi se comprend l'enchaînement des dix jours : d'abord couronner, ensuite nettoyer.