

Le Shofar, un bouleversement

2014-09-07

Eloul et le shofar : faire naître la crainte du din

La *mitsvah hayom* de *Rosh Hashanah* est *qriat shofar*, c'est-à-dire la *mitsvah* d'écouter la sonnerie du *shofar*. Il faut donc qu'il y ait quelqu'un qui sonne, mais l'essentiel n'est pas l'acte de sonner : l'essentiel est d'entendre, comme le dit la *berakhah* : *lishmo'a qol shofar*.

Cette *mitsvah* s'inscrit dans un temps plus large. Dans le *Sefer HaYirah* de Rabbénou Yona, la *'avodah* des *yamim ha-nora'im* s'étend de *Rosh 'Hodesh Eloul* jusqu'à *Motsaé Yom Kippour*. Le principe est celui de « *le-khol zman* » : chaque chose a son temps. De même qu'il y a un temps pour la joie et le festin, il y a un temps où doit naître la *'haradah*, une véritable crainte. Quand entre *Eloul*, jusqu'à la fin de *Yom Kippour*, il faut que l'homme soit comme effacé de la vie ordinaire, saisi par la conscience qu'il va passer en jugement. Ce n'est pas une inquiétude vague : c'est la crainte du *din*.

La source rapportée est celle du *Tour*, elle-même prise du *Pirqué de Rabbi Eli'ezer*. Lorsque Moshé Rabbénou monta recevoir les deuxièmes *lou'hoth*, on sonna du *shofar* afin que les Bnei Israël ne retombent pas dans la faute du Veau d'or et sachent compter les jours de son absence. Le *Pirqué de Rabbi Eli'ezer* ajoute le verset « *Elohim bitrou'ah* », et de là vient l'institution de sonner pendant *Eloul* et à *Rosh Hashanah*, *be-khol shanah va-shanah*, pour avertir Israël de faire *teshovah*. Le verset d'Amos est alors central : « *Im yitaqa' shofar ba-'ir ve-'am lo ye'hredou* » ; si l'on sonne du *shofar* dans la ville, comment le peuple ne tremblerait-il pas ? En Ashkénaz, la coutume allait jusqu'à le sonner matin et soir après la *tefilah*. Le rôle du *shofar* est donc de troubler, de secouer, précisément pour rendre la *teshovah* possible.

D'où la question : pourquoi faut-il secouer l'homme pour qu'il fasse *teshovah* ? Pourquoi ne la fait-il pas de lui-même ? C'est ici qu'intervient l'explication du Rambam. Bien qu'il donne rarement des raisons de *mitsvot* dans le *Yad*, au sujet du *shofar* il formule une allusion devenue classique : le *shofar* dit à l'homme de se réveiller, de sortir de son sommeil, de sa torpeur, d'examiner ses actes et d'améliorer ses voies.

Ce sommeil n'est pas celui de la faute manifeste. Il peut très bien s'agir de quelqu'un qui fait les *mitsvot*. Le problème est ailleurs : le sommeil, c'est l'habitude. Quand tout devient automatique, on agit « en dormant ». On fait ce qu'il faut, mais sans présence intérieure, sans investissement réel, sans conscience vive. C'est cela le sommeil spirituel. On peut accomplir des *mitsvot* et pourtant dormir complètement.

Or ce n'est pas ce qui est demandé. Il ne suffit pas d'être du côté de ceux qui « font ce qu'il faut ». Le réveil exigé par le *shofar* oblige à regarder une deuxième fois : non seulement est-ce que je fais des *mitsvot*, mais est-ce que je fais ce que j'ai à faire dans le monde ? Chacun a une tâche. Il existe une tâche collective du *Klal Yisrael*, et c'est dans ce cadre qu'il faut comprendre les 613 *mitsvot*. Personne ne peut, à lui seul, les accomplir

toutes : certaines concernent l'homme, d'autres la femme, certaines le riche, d'autres le pauvre, certaines celui qui a un champ, des enfants, telle ou telle situation. Les 613 *mitsvoth* ont été données au *Klal Yisrael* comme totalité, puis chacun doit apporter sa contribution maximale à ce qui doit être fait dans le *Klal*.

Dès lors, le danger n'est pas seulement de fauter. Il est possible d'imaginer quelqu'un qui ne fait presque pas d'*averoth* et qui pourtant a raté sa vie, parce qu'il avait quelque chose à faire et qu'il ne l'a pas fait. C'est cela que le *shofar* vient mettre à nu.

Qabbalat 'ol malkhout shamayim : le shofar du couronnement

La *tefilah* de *Rosh Hashanah* donne à cette fonction du *shofar* un cadre précis. Dans la *Gemara*, il est dit : « *imrou lefanay malkhouyoth, zikhronoth ve-shofaroth* ». Dites devant Moi des versets de royauté pour que vous M'acceptiez comme roi, des versets de souvenir pour que votre souvenir monte devant Moi pour le bien, et des versets de *shofaroth*. Puis la *Guemara* demande : « *Oubamé ?* » Avec quoi ? Et répond : avec le *shofar*.

Dans la *Moussaf* de *Rosh Hashanah*, cela devient une structure concrète : versets de *malkhouyoth*, puis *shofar* ; versets de *zikhronoth*, puis *shofar* ; versets de *shofaroth*, puis *shofar* encore. L'accent est mis ici surtout sur *malkhouyoth*. « *Kedei shetamlikhouni alekhem* » : afin que vous M'acceptiez comme roi.

Cette idée est décisive. La royauté, en Israël, n'est pas une simple descente d'en haut. Elle demande l'acceptation du peuple. Un *Midrash* rapporte qu'avant de donner les *mitsvoth*, il est exigé d'abord d'être accepté comme roi. Le modèle de la royauté humaine suit cette logique : quand *Avshalom* fut suivi par la majorité du peuple, *David* ne se comporta plus comme roi mais comme un simple particulier, jusqu'au type de *qorban* qu'il apportait. La royauté, dans Israël, n'est royauté qu'acceptée.

C'est cette structure qu'*HaShem* Lui-même a voulue. Certes, Il est roi en un sens absolu ; on dit même dans *Adon 'Olam* qu'Il régnait « *beterem kol yetsir nivra* ». Mais malgré cela, il est demandé aux *Bnei Israël* de faire de Sa royauté une royauté acceptée. Il y a là quelque chose d'extraordinaire : l'homme reçoit, en un certain sens, le pouvoir de décider si oui ou non la royauté divine sera reçue comme telle. Cette décision s'appelle *Qabbalat 'ol malkhout shamayim*.

Rosh Hashanah est ainsi le jour du couronnement. Toute la *tefilah* tourne autour du mot *Melekh*. Le *shofar* y est alors aussi instrument de joie, comme lorsqu'on couronne un roi. D'où un paradoxe apparent : le même *shofar* sert à la fois à manifester la joie du couronnement et à bouleverser l'homme, à l'ébranler dans son sommeil spirituel. En réalité, il n'y a pas contradiction. Accepter qu'*HaShem* est roi signifie qu'Il est roi exclusivement. S'Il est roi, alors rien d'autre ne l'est. Si l'on craint *HaShem*, on ne doit rien craindre d'autre ; si l'on craint autre chose, c'est qu'il y a un manque dans la *yir'ah* d'*HaShem*. Avec *HaShem*, il n'y a pas d'association possible.

C'est précisément pourquoi le *shofar* trouble : il oblige à demander pourquoi on fait les *mitsvoth* qu'on fait, surtout lorsqu'on les fait machinalement. Une *mitsvah* n'est vraiment *mitsvah* que si elle est entendue comme venant d'un ordre. La forme même du mot, autour de צִוְּיָהּ, permet de lire ensemble *metzaveh*, *metsouveh* et *mitsvah* : il y a Celui qui

ordonne, celui qui reçoit l'ordre, et l'acte accompli. Une *mitsvah* suppose donc conscience du lien entre *Metzaveh* et *Metsouveh*.

On peut certes agir *shelo lishmah* ; il existe une tolérance, parce que l'homme a souvent besoin d'une motivation secondaire. Mais l'idéal demeure que la *mitsvah* soit faite pour *HaShem*. Cela ne signifie pas qu'*HaShem* aurait besoin de quelque chose. Au contraire : les *mitsvoth* sont pour nous. L'image utilisée est celle de la parabole : si l'on vise directement son propre intérêt, on n'atteint pas la cible ; il faut viser plus haut, « vers *HaShem* », pour que cela retombe là où cela doit vraiment produire son effet, c'est-à-dire chez nous. Ce qui empêche d'atteindre la *mitsvah*, c'est le poids du moi, comparable à une gravitation. Faire la *mitsvah* pour *HaShem*, c'est la condition pour qu'elle nous atteigne vraiment.

Quand on agit de façon machinale, il n'y a plus conscience ni du *Metzaveh* ni du *Metsouveh*. C'est ce que *'Hazzal* appellent *Mitsvot Anashim Meloumadah*. On fait, mais on n'est pas là quand on fait. Or il faut être là, parce qu'on est le *metsouveh*. L'ordre a été donné au peuple d'Israël, mais il m'incombe à moi dans la mesure où je suis en position de faire ce qui m'appartient de faire. Si quelqu'un ne fait pas son travail, il y a un manque, un trou. Il existe bien des formes de recouvrement dans le *Klal*, sans quoi tout serait perdu, mais cela ne supprime pas la responsabilité personnelle.

Le shofar comme cri et comme sanglot

Pourquoi les versets de *malkhouyoth* ne suffisent-ils pas ? Pourquoi faut-il, en plus des paroles, le *shofar* ? Parce que la proclamation de la royauté contient aussi une demande : non seulement on proclame *HaShem* roi, mais on Lui demande d'être roi. Comme dans la *'Amidah*, l'homme parle devant *HaShem* à l'impératif : *Teqa' be-shofar gadol, barekh 'alénou*. Ce sont des impératifs, mais prononcés avec un ton de *ta'hanounim*. Il faut tenir ensemble deux mouvements contraires : responsabilité et supplication.

La forme la plus primitive de la prière est le cri. Quand les Bnei Israël ont crié en Égypte, ce cri était déjà une prière. Le cri n'est pas encore articulé en mots ; c'est un flux de souffle continu. Les paroles viennent ensuite découper ce flux. Le *shofar* prend la place de ce cri dirigé vers *HaShem*. En ce sens, le *shofar*, c'est un cri.

Mais à *Rosh Hashanah*, le point essentiel n'est pas la *teqiah* continue ; la Torah parle de *Yom Terou'ah*. L'essentiel est donc la *terou'ah*. Or la *terou'ah* est comprise comme sanglot. On ne sait pas exactement quelle forme précise elle a — sanglots longs, courts, ou les deux —, et c'est pourquoi on fait *shevarim*, *terou'ah* et *shevarim-terou'ah*. Le modèle scripturaire pris par la tradition est le pleur de la mère de Sisra. De là, *terou'ah* est comprise comme sanglot.

Le *shofar* de *Rosh Hashanah* n'est donc pas seulement un cri brut : c'est un cri devenu sanglot. Il y a déjà là une articulation, quelque chose de plus élaboré qu'un simple flux et pourtant moins articulé que les paroles. Entre le cri et les mots, il y a le sanglot. C'est cela qui réveille.

Reste à comprendre : qu'est-ce qui pleure ? Pourquoi ce réveil prend-il la forme du sanglot ? Ce qui pleure, c'est la conscience intérieure de ne pas avoir été à la hauteur. Quelque chose, au fond de soi, sait bien que les *mitsvoth* faites sur le mode de *Mitsvot*

Anashim Meloumadah ne sont pas ce qui est demandé. Il y a en soi une supplication adressée à *HaShem* pour qu'Il soit roi, mais en même temps une honte : qu'ai-je fait pour oser Te demander d'être mon roi ? Il y a là une tristesse profonde devant l'écart entre ce qu'on sait devoir être et ce qu'on a réellement été.

Cette dimension ouvre aussi la discussion sur la dispense des femmes de la *mitsvah* de *shofar*. Comme *qriat shofar* est une *mitsvath 'asseh she-ha-zman gramah*, les femmes en sont dispensées. La réflexion proposée est que la dispense n'est jamais un simple « manque ». Lorsqu'une personne est dispensée d'une *mitsvah*, cela veut dire qu'il existe pour elle un autre chemin pour atteindre ce que cette *mitsvah* doit produire. De même qu'un vieillard ou un infirme dispensé de *re'iyah* n'est pas pour autant privé à jamais de ce que cette *mitsvah* donne, mais y accède autrement, de même la condition même de la femme peut être comprise comme lui donnant autrement ce que les *mitsvoth* liées au temps donnent à l'homme. D'où aussi la différence historique entre usages ashkénazes et séfarades : certaines ont pris sur elles cette *mitsvah*, sans que cela soit une obligation.

Rosh Hashanah comme commencement de la teshouva

L'aboutissement du développement est le statut de *Rosh Hashanah* dans les '*Asereth Yemei Teshouva*. Pour qu'il y ait dix jours de *teshouva*, il faut bien que *Rosh Hashanah* en soit le premier. Pourtant, il n'y a pas ce jour-là de *vidouï* ; on évite même de mentionner la faute. Dans certaines communautés, on saute des formulations comme « '*hatanou lefaneikha* ». Comment alors peut-il s'agir de *teshouva*, alors qu'une *teshouva* sans *vidouï* semble impossible ?

La clé est de comprendre ce qu'est le *vidouï*. Son point essentiel n'est pas seulement la reconnaissance ou le regret de la faute, mais qu'il soit *lifné HaShem*. Le *vidouï* se fait devant *HaShem* : il faut installer Celui devant qui la faute pourra être dite, regrettée et quittée. *Rosh Hashanah* accomplit précisément cela. On y installe le juge. On installe *HaShem* comme roi et comme Celui devant qui pourra se faire le *vidouï*. C'est le premier temps de la *teshouva*, et d'une certaine manière le principal. Une fois le juge installé, le reste peut commencer à parler.

C'est pourquoi *Rosh Hashanah* est bien le premier jour de la *teshouva*, sans être encore le jour du *vidouï*. *Eloul* est déjà un entraînement, une préparation, mais le jour du jugement est *Rosh Hashanah*. La Torah elle-même ne dit pas explicitement *Yom ha-Din* ; elle dit *Yom Terou'ah*, *Yom Zikaron*. Le jugement tel qu'on le vit dans la tradition se concentre dans ce jour où l'on accepte la royauté divine.

Le jugement ne porte pas d'abord sur l'inventaire culpabilisant des fautes. Chacun est jugé sur sa capacité présente à recevoir la royauté divine. Les fautes comptent dans la mesure où elles rendent cette acceptation difficile, mais ce n'est pas le moment de se culpabiliser. Le modèle de ce jugement est *Yishma'el*. Quand *Hagar* trouve de l'eau pour lui, malgré le mal futur de ses descendants, il est répondu aux *mal'akim* : qu'est-il maintenant ? *Ba-ashér hou sham* — tel qu'il est maintenant. Le jugement se fait sur l'instant.

Ainsi, même après une année très mauvaise, si au moment de *Moussaf* de *Rosh Hashanah* quelqu'un devient réellement capable d'accepter sincèrement la royauté d'*HaShem*, il

peut être jugé positivement sans que le passé soit déterminant en lui-même. Bien sûr, le passé pèse sur cette capacité, il encombre, il distrait, il fait remonter toutes sortes de choses au mauvais moment. C'est précisément pour cela qu'il faut le mois d'*Eloul* : se préparer à pouvoir, à ce moment-là, se tenir vraiment dans la *qabbalah* du *Malkhout Shamayim*.

Le jugement est individuel, mais comme membre du *Klal Yisrael*. Plus le *Klal Yisrael* est uni, mieux cela vaut pour chacun. La désunion isole ; l'unité permet que l'un compense l'autre.

Enfin, *Yom Kippour* n'est pas le *din* lui-même. *Yom Kippour* est *Yom ha-Taharah* et *Yom ha-Kapparah*. Le jugement a déjà eu lieu à *Rosh Hashanah*. Ensuite vient la possibilité de réparer : non pas d'ajouter des *mitsvoth* au bilan de l'année jugée, car cet exercice est clos, mais d'enlever du côté des fautes, voire de les transformer. Les *mitsvoth* faites après comptent déjà pour l'exercice suivant. D'où la question laissée en suspens : si *Kippour* est une si grande *kapparah*, pourquoi ne vient-il pas avant *Rosh Hashanah* ? Cette question ouvre la suite du travail.

Entre-temps, le point acquis est net : le *shofar* de *Rosh Hashanah* est à la fois couronnement, cri, sanglot et réveil. Il ne vient pas seulement rappeler des fautes, mais rappeler le roi, réveiller le *metsouveh* endormi, et rendre possible une acceptation présente, exclusive et sincère de la royauté d'*HaShem*.