

Melekh !

2023-08-28

Un jour de jugement

Dans la *Torah*, il n'y a presque rien de direct sur *Rosh Ha-Shanah*. Même les deux versets principaux ne permettent pas, à eux seuls, de savoir clairement ce qu'est ce jour. On y lit qu'il s'agit du premier jour du septième mois, d'un *Yom zichron*, un jour de souvenir, et d'un jour marqué par la *terou'ah* ; mais si l'on s'en tient au texte écrit, on ne sait pas encore quel est ce souvenir, ni même exactement ce que désigne cette *terou'ah*. On ne sait pas encore qu'il s'agit du *shofar*, ni si ce jour est un jour de souvenir ou un jour de trouble.

C'est pourquoi le nom de *Yom HaZikaron* dit déjà quelque chose, mais laisse intacte la question principale : **de quel souvenir s'agit-il ?** En parallèle, on sait aussi que ce jour est *Yom HaDin*, jour de jugement, à partir du *midrash* rapportant qu'Adam a été jugé puis acquitté, et que ses descendants le seront eux aussi. C'est donc un jour où les hommes sont jugés, classés comme *zakai*, comme *recha'im*, ou comme *bénonies*.

Pour les deux extrêmes, la situation paraît simple : ceux qui ont "réussi" vivent, ceux qui ont échoué non — même si le sens de ce "vivre" demanderait lui-même à être précisé. Mais la vraie difficulté commence avec les "*benoni*". Si l'on dit que le jugement a lieu à *Rosh Ha-Shanah* et qu'il est scellé à *Yom Kippour*, que se passe-t-il entre les deux ? On dispose d'un délai, mais pour modifier quoi, et comment ?

Une première réponse possible ne tient pas : les *mitsvoth* faites après *Rosh Ha-Shanah* appartiennent déjà à la nouvelle année. Si l'on se trouve déjà en année *t*, les actes accomplis entre le 1er et le 10 Tishri comptent pour l'année *t*, alors que le jugement porte sur l'année *t-1*. Ils ne peuvent donc pas, en eux-mêmes, changer le bilan de l'année précédente. De même, les fautes commises pendant ces jours-là ne sont pas ce qui décide le jugement de l'année écoulée. Cela oblige à comprendre que ce délai ne sert pas à "ajouter des points" mais à agir autrement sur le passé.

C'est là qu'intervient la *teshouvah*. Elle seule permet de revenir sur ce qui a déjà eu lieu. Il y a là quelque chose de profondément mystérieux : une possibilité de modifier le passé lui-même, ou du moins le sens spirituel de ce passé. La *teshouvah* porte certes sur le passé, le présent et l'avenir, mais son point décisif est le futur : prendre des mesures pour ne plus retomber dans la même faute. On regrette ce que l'on a fait, on voudrait ne pas l'avoir fait, et l'on s'engage de manière responsable à ne plus recommencer.

Ainsi, les '*Asereth Yemei Teshouvah*' ne sont pas un simple délai administratif entre jugement et verdict final. Ils sont le temps dans lequel il devient possible de transformer le bilan antérieur. Si l'on ne fait rien, ce non-usage de la possibilité offerte compte lui-même comme une faute. Ne pas faire *teshouvah* n'est pas neutre.

Deux formes de *teshovah* sont alors distinguées. La *teshovah mi-yira*, par crainte, annule le négatif : ce qui était en moins revient à zéro. Mais il existe aussi une *teshovah* par amour, qui va beaucoup plus loin : non seulement la faute cesse d'être une faute, mais elle devient comme une *mitsvah*. Elle ne change pas seulement de place ; elle change de signe. Ce qui était négatif devient positif. Pour "s'en sortir", la *teshovah* par crainte suffit déjà ; mais la possibilité d'un renversement complet ouvre une perspective beaucoup plus profonde.

Le mot *teshovah* lui-même doit être entendu dans son sens propre. Ce n'est pas simplement la "pénitence". *Teshovah* veut dire réponse : une réponse de responsabilité. Il s'agit d'assumer ce qu'on a fait, et d'assumer aussi le pouvoir de le modifier.

Rosh Ha-Shanah comme souvenir de la création de l'homme

Si l'on regarde les fêtes dans la *Torah*, chacune semble renvoyer à un événement précis : *Pessa'h* à la sortie d'Égypte, *Shavou'oth* à *Matan Torah*, *Soukoth* aux cabanes. *Kippour* lui-même correspond à quelque chose d'immense : le don des secondes *Lou'hoth*. Toute la vie d'Israël repose sur ces secondes tables, puisqu'après la faute du Veau d'or les premières ont été brisées et que de nouvelles ont été obtenues.

Mais le premier jour du septième mois, lui, ne paraît correspondre à rien de tel. On dit parfois qu'il s'agit de l'anniversaire de la création de l'homme — non pas de la création du monde, mais du sixième jour, le 1er Tishri. Pourtant, même cela ne figure pas simplement dans la *Torah* écrite. Le mot *Rosh Ha-Shanah* n'y apparaît pas ; il appartient à la *Mishnah*.

Et la *Mishnah* complique encore les choses : il n'y a pas un seul *Rosh Ha-Shanah*, mais quatre. Il y a un *Rosh Ha-Shanah* des rois, un pour la dîme des animaux, un pour les arbres — le plus connu étant *Tou Bi-Shvat* — et celui du 1er Tishri, lié à l'homme qui défile devant HaShem pour être jugé. Le "début d'année" n'est donc pas une donnée simple et unique ; tout dépend de ce dont on parle.

Si le 1er Tishri est lié à la création de l'homme, cela met au centre la question du souvenir de la création. Mais là encore surgit une difficulté : comment "se souvenir" d'une création ? S'il s'agit de refaire la chose, ce ne serait plus de la création. Il faut donc penser un souvenir qui ne soit pas simple répétition. C'est pourquoi l'image de la fécondité apparaît : dans la reproduction humaine, il y a répétition et pourtant nouveauté radicale. Chaque être humain est vraiment nouveau ; il n'est jamais la copie exacte d'un autre.

C'est dans ce contexte qu'apparaît l'enseignement selon lequel Sarah, Rachel et Hanna furent "visitées" à *Rosh Ha-Shanah*. Non seulement on parle de souvenir, mais d'un souvenir actif. Le vocabulaire est important : à côté de *zakhar* apparaît *peqidah*. Sarah est *nifqedah*. Dans *Ya'aleh ve-Yavo*, on demande aussi : « *Zikhrenou ou-fqedenu* ». *Paqid* ne désigne pas un simple rappel mental. C'est un souvenir qui engage une orientation, un programme, une tâche. Le mot *paqid* en hébreu moderne, pour un employé, garde cette idée de mission confiée.

Ainsi, *Rosh Ha-Shanah* n'est pas seulement mémoire du passé ; c'est une **mémoire active**, une mémoire qui appelle un rôle à jouer. Le souvenir de la création de l'homme

ne consiste pas à rejouer la création, mais à se tenir à l'endroit où l'homme est de nouveau appelé à être ce qu'il doit être.

Reconnaître la royauté de HaShem

C'est ici qu'apparaît un paradoxe majeur. Le processus ordinaire de *teshuvah* comporte la prise de conscience de la faute, le regret, puis l'acte concret du *vidouy*, la confession devant HaShem. Cette confession est entièrement privée ; elle ne se fait pas devant un autre homme. Or les deux premiers jours des *Asereth Yemei Teshuvah* sont précisément *Rosh Ha-Shanah*, et à *Rosh Ha-Shanah* il n'y a pas de *vidouy*. On évite même de mentionner les fautes. Comment peut-on alors faire *teshuvah* sans parler de la faute ?

La réponse passe par ce sur quoi l'homme est jugé ce jour-là. Être bien jugé, ce n'est pas d'abord apparaître comme quelqu'un sans défauts ; **c'est être en position de jouer le rôle pour lequel l'homme a été créé. Et ce rôle est de reconnaître HaShem comme roi.** Tout le centre de la liturgie de *Rosh Ha-Shanah* est là : *Melekh*, la royauté, la *malkhouth*.

La question du jugement devient donc : **dans quelle mesure l'homme est-il capable, à cet instant, de reconnaître la royauté de HaShem ?** Non pas seulement en théorie, mais en vérité. Reconnaître un roi n'a de sens que si l'on pourrait aussi ne pas le reconnaître ; sinon on serait des robots. Il y a donc quelque chose de très fort : HaShem crée des hommes capables de dire non, puis les aide à dire oui, non parce qu'Il en aurait besoin, mais parce que c'est bon pour eux.

À *Rosh Ha-Shanah*, on ne commence donc pas par faire le tri de ses fautes pour devenir apte à reconnaître le roi. On va directement à cette reconnaissance. D'où l'absence de *vidouy*. Le centre de la *tefilah* n'est pas la faute, mais la royauté. Accepter HaShem comme roi, cela veut dire accepter que nous ayons des comptes à rendre sur nos actes, nos paroles, et même nos pensées. Devant un roi humain, on comprend qu'il y a des actes à contrôler ; devant HaShem, rien n'est caché. Être en Sa présence change toute la conduite de l'homme.

Le *shofar* prend alors son sens. Le Rambam, dans un ouvrage d'*halakhah* pure, écrit pourtant à son sujet qu'il a une fonction de réveil : « Réveillez-vous, sortez de votre torpeur. » Le *shofar* parle sans mots. C'est le souffle de l'homme, son intériorité, qui sort au-dehors. Il ne s'agit pas simplement d'un instrument sonore, mais d'un appel à sortir de l'endormissement moral et spirituel.

Une tension apparaît toutefois dans la manière de vivre cette sonnerie. D'un côté, une ligne proche de celle du *ha-Arizal* voit dans le *shofar* quelque chose qui secoue, réveille, fait presque pleurer. De l'autre, le Gaon de Vilna insistait au contraire sur la joie, parce qu'il s'agit du couronnement du roi. Le *shofar* ne serait pas seulement réveil douloureux, mais publication glorieuse de la royauté. Les deux accents restent présents dans les *minhagim* et dans les versets que l'on dit avant les sonneries.

Malkhouth, Zikhronoth, Shofaroth : la structure profonde de la prière

Un enseignement de 'Hazzal donne la structure liturgique du jour : « Dites devant Moi des versets de royauté, des versets de souvenir, et des versets de *shofar*. » C'est de là que viennent les trois grandes sections de la *Amidah* de *Moussaf* de *Rosh Ha-Shanah* :

Malkhouyoth, Zikhronoth et Shofaroth. On y dit des séries de versets de la *Torah*, des *Nevi'im* et des *Ketouvim*, jusqu'à dix pour chaque thème, puis on sonne du *shofar*. C'est là le sommet de la mitsvah, même si l'on peut être *yotze* aussi en entendant le *shofar* en dehors de la prière.

Il y a ici un paradoxe halakhique : on sonne aussi avant la '*Amidah*, et une fois qu'on a entendu ces sonneries, on s'est déjà acquitté de la mitsvah. Pourtant, l'accomplissement le plus élevé est précisément celui qui se fait dans la *Amidah*, au cœur de cette proclamation de royauté, de souvenir et de *shofar*. Cela montre que l'essentiel n'est pas seulement le son matériel, mais son insertion dans l'acte spirituel du jour.

Fait remarquable : la *malkhouth* n'est pas explicitement dite dans les versets de la *Torah* sur *Rosh Ha-Shanah*. On y trouve le souvenir et le *shofar*, mais pas directement la royauté. Comme s'il fallait, par d'autres versets, entrer dans la juste disposition pour pouvoir proclamer cette royauté. Le premier verset des *Malkhouyoth* en est un exemple : « *אין עוד... הוא ה'אלהים 'כי ה', וידעת היום והשבת אל-לְבָבְךָ* » (*Ve-Yada'ta ha-yom va-hashevota el-levavekha, ki HaShem Hou ha-Elohim... en od*). Le mot *mélekh* n'y figure pas, et pourtant c'est un verset de royauté. Ce qui compte n'est pas le mot, mais le contenu : affirmer qu'HaShem est *Elohim* et qu'il n'y a rien d'autre, c'est dire la *malkhouth* de la manière la plus complète.

Le même principe vaut ailleurs. Une *berakhah* doit exprimer la royauté divine, mais pas nécessairement par le seul mot *melekh*. De même, dans la première bénédiction de la '*Amidah*, parler de « *Eloké Avraham* » exprime déjà cette royauté, parce qu'Avraham a fait connaître HaShem comme maître du monde.

Le verset dit aussi : « tu le ramèneras à ton cœur ». Il ne suffit pas de savoir intellectuellement ; il faut faire descendre cela dans le cœur, c'est-à-dire dans ce qui dirige vraiment l'homme. D'où le lien avec la formation des qualités. La connaissance de Dieu peut s'apprendre ; le *hésed*, lui, engage plus profondément l'être. C'est pourquoi, dans l'exemple d'Eliezer cherchant une épouse pour *Yitz'haq*, le test porte sur le *hessed* plutôt que sur une profession explicite de foi.

Dans les *Zikhronoth* aussi, le premier verset éclaire le sens du souvenir : « *וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת-נֹחַ* » (*va-Yizkor Elohim et Noa'h*). Il ne s'agit évidemment pas d'un oubli suivi d'un rappel. Le souvenir divin est un regard qui prend en compte les actes, qui juge, qui évalue ce qu'il y a devant Lui. Noa'h et ses fils ont montré, dans l'arche, une responsabilité totale envers les êtres vivants ; ils ont porté le monde. À l'inverse, les générations d'avant le déluge vivaient sans responsabilité. Le *zikaron* consiste donc à regarder s'il existe quelqu'un à partir de qui le monde peut continuer.

Le souvenir demandé à *Rosh Ha-Shanah* est ainsi un souvenir en vue du bien : que le souvenir d'Israël monte devant HaShem afin qu'Il puisse nous faire du bien. Mais cela suppose qu'il y ait effectivement quelque chose à faire monter. Le jugement regarde avec une très grande bienveillance, pour chercher le positif, mais il n'est pas vide de contenu.

Enfin, le *shofar* lui-même reçoit une profondeur supplémentaire. Il est lié à '*Aqedath Yitz'haq*, par le bélier, mais aussi à la création de l'homme. L'homme a été formé de la terre puis a reçu un souffle. La *neshamah* est ce souffle divin en l'homme. Souffler dans le

shofar, c'est alors faire sortir son intériorité, comme si l'homme insufflait à son tour quelque chose au monde. De même que HaShem donne la vie, l'homme, à son échelle, participe à cette dynamique. C'est pourquoi la royauté doit être publiée précisément avec le *shofar* : on y investit son souffle, donc son intériorité et sa responsabilité.

Comprendre *Rosh Ha-Shanah* à partir de *Kippour*

Le point d'aboutissement est que *Rosh Ha-Shanah* ne se comprend vraiment qu'à partir de *Kippour*. Tout ce que l'on sait de *Rosh Ha-Shanah* relève pour l'essentiel de la *Torah she-be-'al peh*. Et surtout, il ne faut pas penser *Rosh Ha-Shanah* comme une étape autonome, simplement suivie de *Kippour* qui viendrait ensuite sceller le résultat. En profondeur, *Rosh Ha-Shanah* est déjà un commencement de *Kippour*, une sorte d'embryon de *Kippour*.

Le modèle est celui du Veau d'or. Après cette faute, Moshé a lutté pour obtenir le pardon. Selon un *midrash*, dix jours avant le terme des quarante jours qui aboutiront à *Yom Kippour*, il y a eu un premier infléchissement : le *Din* a commencé à devenir plus souple. Or dix jours avant *Kippour*, c'est *Rosh Ha-Shanah*. Cela signifie que quelque chose du pardon commence déjà là.

Dès lors, le jugement n'est pas la réalité ultime ; il est le moyen de rendre le pardon possible. Cela ne veut pas dire qu'il n'est qu'une formalité. Il faut savoir ce qui est pardonné, et à qui. Toutes les fautes portent en elles quelque chose de la faute du Veau d'or ; elles en sont comme des avatars partiels. Si *Kippour* a été le pardon du Veau d'or, il porte en germe tous les pardons ultérieurs. Et si *Rosh Ha-Shanah* est le commencement de *Kippour*, alors le jugement sur notre capacité à recevoir la royauté d'HaShem est la préparation indispensable au pardon.

C'est pourquoi on ne peut comprendre *Rosh Ha-Shanah* qu'en s'appuyant sur *Kippour*. Le jugement de *Rosh Ha-Shanah* n'est pas extérieur au pardon ; il en est la préparation intérieure. On y est jugé sur la manière dont on reçoit la *malkhouth* de HaShem, et c'est à partir de là que la *teshuvah* pourra véritablement aboutir. C'est en ce sens que la beauté de *Rosh Ha-Shanah* apparaît : non pas un simple jour de peur avant *Kippour*, mais l'entrée même dans le processus par lequel l'homme se remet à sa place de créature, de responsable, et de sujet capable de proclamer la royauté de HaShem.