

Rosh HaShanah

Le souffle, la reconnaissance, la teshouvah

2026-09-03

La terou'ah de Rosh HaShanah : rassembler, avancer, entendre un souffle

La question de départ porte sur ce qu'est exactement la sonnerie du *shofar*. On sait ce qu'est une *teki'ah* : un son émis par un *shofar*. Quant au *shofar* lui-même, le *Midrash* le rattache à la corne du bélier de la '*Aqedah*. En pratique, toute corne d'animal cachère pourrait convenir, à l'exception de la vache, parce que tout ce qui rappelle le Veau d'or doit être écarté. C'est pourquoi on prend une corne de bélier. Le *shofar* n'est pas un instrument fabriqué au sens fort : il est presque naturel, seulement un peu travaillé pour pouvoir produire un son. À l'inverse, les trompettes d'argent du *Beit HaMiqdash* sont un instrument construit.

Cette différence permet d'éclairer la fonction du *shofar*. Dans le *Beit HaMiqdash*, il arrivait que l'on sonne à la fois des trompettes et du *shofar*, mais leurs usages restaient distincts. La trompette servait notamment à **rassembler** : quand *Moshé* voulait convoquer le peuple, on sonnait. Elle marquait aussi certaines étapes du service ou de la marche.

Avec la trompette, on distingue essentiellement deux types de sons : le son long, la *teki'ah*, et les sons brefs, la *terou'ah*. Or à *Rosh HaShanah*, ce qui est prescrit, c'est la *terou'ah*. Pourtant les '*hakhamim* ont institué qu'elle soit encadrée d'une *teki'ah* avant et d'une *teki'ah* après. Une première explication s'appuie sur l'association de *terou'ah* avec les sanglots : il existe des sanglots longs et des sanglots courts, et c'est ce qui ouvre la possibilité des différentes formes de *terou'ah*. Mais une autre lecture est proposée à partir du verset : « אֲשֶׁרִי הָעָם יוֹדְעֵי תְרוּעָה » (*Ashrey ha-'am yodei terou'ah*, « Heureux le peuple qui connaît la *terou'ah* »). Le point important est le mot '*am* : la *terou'ah* est quelque chose qui se fait **en tant que peuple**.

La *tekia'h* d'ouverture prend alors tout son sens : elle sert à faire exister le peuple comme rassemblement. Une fois le peuple rassemblé, la *terou'ah* peut avoir lieu. Dans l'usage des trompettes, on retrouvait déjà cette séquence : d'abord on rassemble, ensuite on se met en marche. La *terou'ah* exprime donc une avancée. Comme on ne sait pas exactement quelle est sa forme précise, on pratique les deux types de fractionnement : le « tu, tu, tu » et la série plus serrée. Ce sont deux manières d'avancer. Il y a l'avancée au pas, un mouvement successif ; et il y a une autre démarche, plus particulière, que l'image du service du *Beit HaMiqdash* permet de suggérer : une marche plus resserrée, plus glissée, propre à une autre intensité d'*Avodat HaShem*.

Reste alors la *teki'ah* finale. Si la première rassemble, que rassemble encore la dernière ? La réponse passe par une définition essentielle de la *mitsvah*. La *mitsvah* n'est pas de sonner, mais **d'écouter**. La *berakhah* dit *lishmo'a qol shofar*, **entendre** le son du *shofar*.

Celui qui sonne lui-même ne s'acquitte que s'il s'entend. Un sourd peut souffler, mais il n'accomplit pas la *mitsvah*, parce que la *mitsvah* est dans l'écoute.

Or écouter n'est jamais neutre. Chacun entend selon sa constitution, son corps, son environnement ; les vibrations ne se donnent pas de manière identique à tous. On a bien sonné pour le peuple, mais chacun reçoit le son à sa manière. L'écoute redisperserait donc ce que la première *teki'ah* avait rassemblé. La *teki'ah* finale vient alors refaire l'unité après cette dispersion inévitable : elle **reconcentre** le peuple après l'expérience singulière de chacun. D'où le lien avec l'image des sanglots : quelque chose se brise dans l'écoute personnelle, et il faut ensuite refaire le peuple.

Le *shofar* au milieu de *Moussaf* : couronnement, jugement et possibilité de changer

À *Rosh HaShanah*, il est possible de sonner n'importe quand dans la journée. Pourtant les *Hakhamim* ont organisé la pratique de manière significative : la sonnerie du *shofar* est placée au milieu de la *'Amidah* de *Moussaf*. Cette mise en scène liturgique n'est pas secondaire. Elle correspond à ce que l'on répète à *Rosh HaShanah* : *Hayom harat 'olam*. Ce n'est pas au sens strict l'anniversaire de la création du monde, mais celui de la création de l'homme. Le monde est considéré comme créé avec l'homme, parce qu'il est créé pour que l'homme s'en serve dans le service de HaShem.

C'est là le cœur de la fête : l'anniversaire de l'homme est aussi l'anniversaire de la possibilité de la royauté divine. Pour parler de cette royauté, deux termes sont distingués : *Melekh* et *Moshel*. Le *Melekh* est un roi accepté par ses sujets ; le *Moshel* est celui qui domine sans leur consentement, une figure de tyran. Dire que HaShem veut être *Melekh*, c'est dire qu'Il veut être **reconnu et choisi** comme roi. Or ce choix n'a de sens que si l'homme peut dire non. C'est pourquoi l'homme, doté de *be'hirah*, rend possible la *meloukhah*. *Rosh HaShanah* est ainsi le jour du couronnement.

En même temps, comme c'est l'anniversaire de la création de l'homme, c'est aussi le moment du bilan. Tous les hommes sont jugés : individuellement, collectivement, comme peuples, pays, civilisations. Trois issues sont alors possibles : être jugé favorablement, défavorablement, ou être à l'équilibre, *Benoni*. Seule la troisième position laisse place à une action. Mais cette action ne consiste pas à accumuler des *mitsvoth* entre *Rosh HaShanah* et *Kippour* pour corriger le bilan de l'année écoulée : les *mitsvoth* faites après *Rosh HaShanah* appartiennent déjà, en ce sens, à l'exercice suivant. Ce qui reste possible, c'est d'**enlever des *aveiroth par la teshouvah***.

Il faut alors préciser ce sur quoi porte le jugement de *Rosh HaShanah*. Ce jour-là, le jugement porte essentiellement sur la manière dont on vit le jour même du couronnement : dans quelle mesure accepte-t-on la royauté divine ? Dans quelle mesure s'en réjouit-on ? Il ne s'agit ni du passé comme tel, ni du futur. Pour le futur, l'exemple de *Yishma'el* enseigne qu'on est jugé selon ce que l'on est maintenant. Mais le présent de *Rosh HaShanah* est bien sûr construit par toute l'année écoulée. Malgré cela, un déplacement réel reste possible : si quelqu'un est véritablement saisi, touché, impressionné par le *shofar*, et accepte sincèrement la royauté, cela fait bouger le jugement. C'est ce moment-là que les maîtres visent lorsqu'ils disent qu'on est jugé au moment du son du *shofar*.

Les *'Hakhamim* ont donc structuré *Moussaf* autour de trois séries de versets : *malkhouyoth*, *zikhronoth* et *shofaroth*. On dit devant HaShem des paroles de royauté pour se mettre dans l'ambiance du couronnement, à partir de versets de *Torah*, *Névi'im* et *Ketouvim*. Puis viennent les paroles de *zikaron*, pour demander que notre souvenir monte devant Lui, non comme celui d'étrangers, mais à l'intérieur de l'alliance : « *Baroukh Atah HaShem, zokher ha-brith* ». Le *brith* est décisif : il s'agit de se présenter comme partenaires de l'alliance. Enfin viennent les versets de *shofar*, liés notamment au don de la *Torah*.

Mais la *Guemara* pose une question révélatrice : après les versets, « avec quoi ? » Et la réponse est : **avec le *shofar**. *Autrement dit, les paroles préparent, installent une ambiance, mais ce n'est pas encore cela qui fait vraiment bouger. Ce qui opère, c'est le shofar* lui-même.*

Le *shofar* comme retour au souffle premier

Le *Rambam*, dans un livre de *halakhah*, introduit soudain une dimension qui dépasse la seule description légale : le *shofar* vient réveiller l'homme, lui dire de sortir de sa torpeur. Il faut donc comprendre en quoi le *shofar* réveille.

La réponse passe par l'origine de l'homme. L'homme est un être de parole, un "*roua'h memalela* - esprit parlant ». Mais la *Torah* décrit sa création autrement : HaShem forme un corps et insuffle dans ses narines une respiration de vie. Ce souffle divin devient le principe de l'homme. D'où la proximité entre *neshimah* et *neshamah* : la respiration et l'âme se rejoignent. La *neshamah* est ce souffle divin en l'homme, « *'heleq Elokah mima'al* ».

Il y a donc un ordre : d'abord le souffle, puis le *qol*, la voix, puis le *dibbour*, la parole articulée. Le *qol* est fondamental ; la *Torah* elle-même s'étudie avec voix, avec bruit, avec souffle. Le *shofar*, précisément, ramène à ce niveau antérieur à la parole. Ce qu'on entend dans le *shofar*, c'est le souffle de quelqu'un d'autre. Ce souffle est radicalement personnel : intensité, composition, manière de sortir. Il n'y a pas deux souffles identiques. La *mitsvah* d'écoute place donc chacun devant la matérialisation d'un souffle humain.

C'est là un point étonnant : la *Torah* demande d'accomplir une *mitsvah* qui touche directement au souffle. Le *shofar* agit parce qu'il **ramène l'homme à sa naissance**. Il le reconduit à ce qu'il est avant même sa parole élaborée : un être suscité par le souffle divin. Les versets de *Moussaf* mobilisent la parole ; mais ensuite il faut passer au-delà de la parole, vers le son. Cette sonnerie remet l'homme presque dans la relation originaires qu'il avait quand HaShem l'a fait homme. C'est pourquoi le *shofar* peut réaliser concrètement ce que les paroles de royauté, de souvenir et d'alliance avaient préparé.

Cela éclaire aussi le caractère presque indicible de *Rosh HaShanah* dans la *Torah*. La fête n'y est pas développée comme telle. On ne peut pas vraiment « parler » ce jour. Son secret touche au souffle plus qu'au discours. La *mitsvah* n'est pas d'abord une explication ; elle consiste à entendre un souffle et, par là, à comprendre que l'homme lui-même est souffle.

De Rosh HaShanah à Yom Kippour : pourquoi la teshouva est possible

Pour comprendre pourquoi ce jour peut faire bouger l'homme, il faut revenir à l'histoire du Veau d'or. Après la faute, HaShem dit à *Moshé* qu'Il détruira le peuple et fera de lui un autre peuple à partir de Moshé. Moshé refuse et s'engage totalement pour Israël. Le pardon n'est pas venu d'un coup : montées et descentes, refus répétés, puis une troisième montée à partir du 1er *Eloul* pour quarante jours, jusqu'à ce que le quarantième jour, HaShem cède et redonne les secondes *lou'hoth*. Ce jour devient *Yom Kippour*.

Avec ces secondes *lou'hoth*, trois éléments sont donnés : les tables elles-mêmes, cette fois sur un support taillé par Moshé ; une nouvelle compréhension du Tétragramme ; et les *Shelosh-'Esreh Midoth*, les treize expressions de la tendresse divine, par lesquelles le pardon restera accessible. La distinction entre deux occurrences du Tétragramme devient ici essentielle. Le premier mode de manifestation fait exister le monde tant qu'il n'y a pas de fautes majeures ; face à l'idolâtrie, il cesse de faire exister. Le second n'est plus limité de cette manière : il demeure valable même en face de la faute. C'est ce qui ouvre la possibilité du pardon.

Une tradition rapportée au nom des *qabbalistes* ajoute que, dix jours avant *Kippour*, quelque chose avait déjà commencé à bouger dans le refus divin. Ce moment serait *Rosh HaShanah*. Rien n'était encore réglé, mais le « non » n'était plus aussi absolu. C'est pourquoi *Rosh HaShanah* est le jour où, nous aussi, nous pouvons bouger. Le *sode* de ce jour est là : parce que cela a bougé en haut, l'homme peut bouger en bas.

La *teshouva* devient alors intelligible. Les *'Hazzal* disent qu'elle a été créée avant le monde : cela signifie que les actes de l'homme ne sont pas absolument définitifs. Pour qu'un acte nous définisse complètement, encore faut-il que nous l'assumions encore aujourd'hui. La question du jugement devient donc aussi celle-ci : est-ce que ce que tu as fait, dit, pensé, tu l'assumes toujours ?

Le *Ramak*, Rabbi Moshé Cordovéro, éclaire ce point à partir de *nossé 'avon*, « Il porte la faute ». Chaque acte, chaque parole, même chaque pensée, produit un impact et suscite un *malakh*, un agent spirituel. S'il s'agit d'un bien, le *malakh* est positif ; s'il s'agit d'une faute, il est négatif. Mais tout être créé doit être nourri. HaShem nourrit volontiers le positif ; pour le négatif, Il pourrait en droit le renvoyer vers celui qui l'a produit. Or l'homme n'a rien à donner à un tel *malakh* sinon sa *neshamah*. S'il devait le nourrir lui-même, il en mourrait. Le sens de *nossé 'avon* est alors qu'HaShem **porte** le *malakh* négatif, le nourrit provisoirement, et laisse ainsi du temps à l'homme pour changer.

Pendant ce délai, l'homme peut cesser d'assumer sa faute. Il peut regretter sincèrement, souhaiter ne pas avoir fait ce qu'il a fait, prendre des mesures pour ne plus recommencer. Selon le *Rambam*, un tel homme devient autre. Dès lors, lorsque le *malakh* négatif revient vers celui qui l'a créé, il ne le trouve plus. N'étant plus nourri, il disparaît. C'est ainsi que la faute s'efface.

La portée de ce processus dépend du motif. Si la *teshouva* est faite par crainte, la faute est annulée : elle cesse de peser négativement. Si elle est faite par amour, elle devient elle-même source de positif. L'exemple donné est celui de l'expérience d'une faute grave

qui, une fois profondément retravaillée, peut rendre quelqu'un plus fort face à la même tentation, précisément parce qu'il sait de l'intérieur où elle mène. La faute n'est alors pas seulement effacée ; elle se retourne en force acquise.

Pourquoi *Rosh HaShanah* ne parle pas des fautes

Les dix jours entre *Rosh HaShanah* et *Kippour* sont donc les '*asereh yemei teshouvah*. Pourtant, à *Rosh HaShanah*, on ne mentionne pas les fautes, il n'y a pas de *vidouy*, aucune confession. C'est frappant : les deux premiers jours de ces dix jours sont précisément ceux où l'on ne fait pas la *teshouvah* sous sa forme explicite !

La raison en est que le point premier n'est pas l'énumération des fautes, mais l'acceptation de la royauté. Si la faute doit être éradiquée, c'est parce qu'elle contredit le roi. Mais tout cela n'a de sens que si l'on commence par accepter le roi. Les deux jours de *Rosh HaShanah* sont donc fondamentaux : sans ce couronnement, tout le travail ultérieur resterait sans base.

Cela éclaire encore les différents noms de la fête : *Yom HaDin*, *Yom HaZikaron*, et *Rosh HaShanah*. Elle est « tête de l'année » parce qu'elle marque un recommencement, mais ce recommencement ne doit pas être compris comme un éternel retour. Le cycle de l'année est une spirale : on revient à *Pessa'h*, *Shavou'oth*, *Soukkoth*, mais on voudrait ne pas revenir au même point. Chaque retour devrait être porté par une transformation réelle.

Le terme même de *Rosh HaShanah* n'apparaît pas comme fête dans la *Torah* ; il appartient au langage de la *Mishnah*, où il désigne différents commencements : pour les règnes, pour certains décomptes agricoles ou cultuels, pour la datation. Il faut un commencement pour compter. De là vient aussi la coexistence de deux calendriers : celui de *Tishri*, qui concerne l'année du monde et le jugement, et celui de *Nissan*, donné à Israël à la sortie d'Égypte, qui est le calendrier propre du peuple juif. Le premier inscrit Israël dans le monde ; le second exprime son histoire singulière.

Ainsi, *Rosh HaShanah* est bien le commencement d'une année, mais son enjeu profond n'est pas chronologique. Il tient dans cette opération silencieuse et fondamentale : rassembler un peuple, le faire avancer, le reconduire au souffle premier, afin qu'il puisse accepter la royauté divine et, à partir de là seulement, commencer le travail de *teshouvah*.