

Rosh Hashanah

Le shofar, la royauté et la possibilité d'un bouleversement

2010-08-30

La *terou'ah* comme expression d'une intériorité bouleversée

Le point de départ est la difficulté de comprendre le lien entre le *shofar* et l'exemple de la mère de Sisera. Cette image n'est pas rapportée comme un simple récit, ni comme une scène de guerre à lire au sens ordinaire, mais comme un modèle permettant d'approcher ce qu'est la *terou'ah*. La *terou'ah* est associée à des sanglots, mais on ne sait pas exactement quelle forme de sanglots : longs, courts, ou mêlés. L'incertitude halakhique elle-même renvoie à quelque chose de plus profond : ce qui importe, ce n'est pas seulement la forme sonore, mais ce que le pleur révèle.

Le pleur apparaît comme quelque chose qui dérange. Lorsqu'un enfant pleure, cela bouleverse et provoque une réaction immédiate. Même lorsqu'on ne sait pas pourquoi il pleure, le pleur impose sa présence. Il y a donc dans le pleur une sorte de vérité brute. C'est en ce sens qu'est rappelé le langage de la Torah à propos des pleurs « pour rien » : lorsqu'Israël pleure sans raison, il lui est répondu qu'on lui donnera une vraie raison de pleurer, liée à *Tish'ah Be-Av*. Le point n'est pas seulement la sanction, mais l'idée qu'on ne peut pas gaspiller le pleur. Il y a dans le pleur quelque chose de trop précieux pour être vain.

Pourquoi cela ? Parce que le pleur ne prend sens que lorsqu'il procède vraiment de l'intériorité. Il ne s'agit pas forcément de tristesse ; il peut y avoir aussi des pleurs de joie. Dans tous les cas, le pleur indique qu'une chose est devenue intérieure, qu'elle a percé jusqu'au dedans de l'homme. C'est ce que montre la mère de Sisera : tant que l'idée de la défaite de son fils ne l'a pas encore atteinte, elle reste dans les catégories habituelles, le butin, la victoire, le retour triomphal. Puis, peu à peu, quelque chose commence à faire son chemin en elle, et alors viennent les gémissements. Le pleur accompagne ce passage d'un fait extérieur à une intériorité bouleversée.

C'est en ce sens que l'exemple de la mère de Sisera éclaire la *terou'ah*. Il ne s'agit pas d'apprendre d'elle un contenu moral ni d'en faire un modèle positif au sens simple. Ce qui est retenu, c'est qu'à travers elle se dévoile la structure du mot : la *terou'ah* comme surgissement d'un souffle venu du plus profond, lorsqu'une réalité devient intérieure.

Or cela crée une tension avec *Rosh Hashanah*, car on a dit aussi qu'à *Rosh Hashanah* on ne pleure pas. Justement, cela oblige à préciser : il ne s'agit pas d'une journée de lamentation au sens ordinaire, mais d'un moment où doit sortir ce qu'il y a au fond de l'homme. La *terou'ah* n'est pas ici une tristesse psychologique ; elle est l'expression d'un dedans mis en mouvement.

Le *shofar*, naissance de la *malkhouth* et création de l'homme

À partir de là, le cours revient à la question centrale : quel rapport entre le *shofar* et la *malkhouth* de *HaShem* ? La *malkhouth* n'est possible que s'il y a des êtres capables de proclamer cette royauté et de la ressentir. Tant qu'il n'y a pas d'homme, il peut y avoir domination, maîtrise, gouvernement au sens de *moshel* ; mais il ne peut pas y avoir de roi au sens plein, de *melekh*. La naissance de la *malkhouth* coïncide donc avec la naissance de l'homme.

C'est pourquoi, lorsqu'on couronnait un roi, les *Nevi'im* décrivent des cris et une sonnerie de *shofar*. Le *shofar* accompagne le commencement de la *malkhouth*. Dès lors, la sonnerie de *Rosh Hashanah* peut être comprise comme liée à la naissance même de la royauté divine dans le monde, c'est-à-dire à la création de l'homme.

Cela conduit à distinguer la *qabbalat 'ol malkhouth Shamayim* de toute l'année et celle de *Rosh Hashanah*. Pendant l'année, on prolonge une royauté déjà reçue : on continue d'accepter *HaShem* comme Roi. À *Rosh Hashanah*, au contraire, il s'agit d'un commencement réel. L'année précédente est terminée ; on ne vit pas ici une simple continuité, mais une recreation. En ce sens, *Rosh Hashanah* est pensé sur le modèle d'une création *ex nihilo* : il n'y a plus rien de l'année précédente, et c'est presque un nouveau monde qui se crée.

Cette recreation se fait sur le mode du *din*. Le monde a été créé selon le *din*, avant l'adjonction du *ra'hamim*. C'est cela qui donne son sens à ce qu'on appelle communément le *din* de *Rosh Hashanah*. Il est souligné d'ailleurs que la Torah ne nomme pas explicitement *Rosh Hashanah Yom HaDin* ; elle l'appelle *Yom ha-Zikaron*. Le nom décisif est donc celui de *zikaron*.

Le lien avec la création de l'homme passe par la *neshamah*. Le premier moment décisif de l'homme est celui où *HaQadosh Baroukh Hou* insuffle en lui la vie. La *neshama* de l'homme est décrite comme la *neshimah* divine entrée en lui. Il y a là souffle, inspiration, entrée d'une intériorité dans l'homme. Dès lors, la proclamation de la royauté par le *shofar* renvoie à cet instant premier : la royauté n'existe qu'à partir du moment où il y a un homme porteur de souffle divin.

Le *shofar* n'est donc pas un simple instrument sonore. Il donne forme à un souffle qui vient du plus profond. Souffler, ce n'est pas seulement pousser de l'air ; c'est aller chercher quelque chose dans la *pnimiyouth*. C'est pourquoi la sonnerie rejoue, en quelque sorte, l'acte créateur lui-même. L'homme souffle dans le *shofar* comme pour se recréer lui-même en tant qu'être capable de rendre la *malkhouth* possible. Il y a là cette idée déjà rencontrée dans les *mitsvot* : *HaShem* demande à l'homme de faire comme Lui, au point que l'accomplissement des *mitsvot* peut être considéré « comme si » l'homme les avait inventées lui-même. De même ici, par la *teqi'at shofar*, l'homme est placé dans une position presque créatrice : il refait le geste qui rend possible la royauté.

Zikaron, pnimiyouth et la nouveauté de l'homme

Cette compréhension du *shofar* éclaire aussi une *halakhah* : on ne prend pas de corne de taureau pour le *shofar*. Le principe invoqué est : « le procureur ne peut pas devenir l'avocat de la défense », allusion au Veau d'or. Mais alors une difficulté surgit : le Kohen

Gadol accomplit le service de Kippour avec les *bigdéi zahav*, alors que l'or rappelle lui aussi le Veau d'or. La réponse de la *Guemara* est que cette exigence ne vaut que *lifnim*, à l'intérieur, dans le *Qodesh HaQodashim*. C'est pourquoi, lorsqu'il y entre, le Kohen Gadol quitte les vêtements d'or et met des vêtements blancs.

Ce point devient structurant : *lifnim* ne désigne pas seulement un lieu, mais l'intérieur comme tel. Dans l'espace, l'intérieur absolu est le *Qodesh HaQodashim* ; dans l'homme, c'est l'endroit le plus profond, là d'où l'on tire son souffle. Dès lors, même si la sonnerie du *shofar* n'a pas lieu dans le *Qodesh HaQodashim*, elle relève elle aussi d'une forme de *pnim*. Le *shofar* est un acte d'intériorité.

C'est ce qui permet de comprendre pourquoi le *shofar* est lié au *zikaron*. L'*Aggadah* demande : avec quoi fait-on monter les *zikhronoth* devant *HaShem* pour le bien ? Avec le *shofar*. Pourquoi précisément avec lui ? Parce que le *shofar*, en tant que souffle intérieur, est ce qui correspond à la création même du *zikaron*.

Pour expliquer cela, est rappelée la parole des anges lorsqu'ils s'opposent à la création de l'homme : « *מָה אֲנוֹשׁ* » (*Mah enosh*), « Qu'est-ce que l'homme pour que Tu t'en souviennes ? » La formulation est étonnante : on aurait attendu « pour que Tu le crées ». Mais justement, l'enjeu véritable n'est pas seulement la création d'un nouvel être ; c'est la création de la notion même de *zikaron*.

L'ange est un '*omed*, un être debout, fixe, sans devenir. L'homme est un *mehalekh*, un être en mouvement. Le monde angélique est comme un monde de points séparés, chacun étant ce qu'il est une fois pour toutes. Le *zikaron*, au contraire, permet de rendre présent le passé, d'introduire de la continuité, de reprendre ce qui était déjà là pour le travailler. C'est la condition même de la *teshuvah*. Sans *zikaron*, le passé resterait définitivement passé ; dans un monde de simples points, il n'y aurait ni reprise, ni transformation, ni retour. La possibilité de changer vient de ce que le passé peut être représenté à nouveau dans le présent.

Ainsi, la création de l'homme est la création d'un être lié au *zikaron*. Dire à *Rosh Hashanah hayom harat 'olam* ne signifie pas l'anniversaire matériel des six jours de la création, mais le commencement du monde en tant que monde de *malkhouth*, c'est-à-dire monde humain. Le « monde » qui naît alors est celui dans lequel la royauté peut être reconnue et dans lequel le passé peut être repris.

D'où l'importance de l'acceptation. L'homme rend la royauté possible, mais seulement à partir du moment où il l'accepte. Sans homme, il n'y a pas de *malkhouth* ; avec l'homme apparaît aussi la possibilité du refus. La diversité des hommes entre ici en jeu : chacun vient avec son souffle, avec ce qu'il est, bon ou mauvais. Même le mauvais exprime quelque chose ; mais s'il est mauvais, ce souffle ne proclame pas la royauté de *HaShem*. Le mal de l'homme n'est rien d'autre que le refus d'obéir à *HaShem*. À *Rosh Hashanah*, chacun revient donc avec son propre souffle, qui doit être regardé en vérité.

Faire monter les *zikhronoth* : du *din* au *Kisse Ra'hamim*

À partir de là, le verset « *Ashrei ha-'Am, yode'ei terou'ah* » devient central. Le savoir de la *terou'ah* n'est pas un savoir technique sur les sons ; c'est la connaissance de ce qu'accomplit la *terou'ah*. Les '*Hazal* expliquent que ce « savoir » consiste à savoir

comment faire en sorte que *HaQadosh Baroukh Hou* quitte le trône de *Din* pour siéger sur le trône de *Ra'hamim*.

Mais il faut immédiatement préciser : il ne s'agit pas de remplacer le *din* par autre chose. On ne juge pas avec la *Midat ha-Ra'hamim*. Le jugement reste jugement. La transformation porte sur la manière dont le *din* est porté. L'image employée pour éclairer cela est celle du *kiboush* : le même mot peut signifier conquête, mais aussi préparation, comme le cornichon mis dans le vinaigre. La chose reste ce qu'elle est, mais elle reçoit un autre goût. De même, le *din* reste le *din*, mais il est traversé par le *ra'hamim*.

Et que signifie ici le *ra'hamim* ? Principalement : du temps. La *Midat ha-Din* pure, c'est l'immédiateté absolue : si l'homme n'est pas bon, il est écarté aussitôt. Le *ra'hamim* ajoute du temps, et ce temps rend possible la *teshuvah*. Cela ne veut pas dire que la faute disparaît ni que ses effets sont annulés. Si quelqu'un a tué, la victime ne ressuscite pas. Mais la possibilité existe de ne plus être celui qui a commis cette faute. La faute demeure attribuée à X ; entre-temps, A a fait *teshuvah*, et ce n'est plus le même homme.

Cette logique du *ra'hamim* s'inscrit dans le cadre du *brith*. La sortie d'Égypte n'a pas eu lieu simplement parce qu'Israël souffrait ; elle a eu lieu parce que *HaShem* s'est souvenu du *brit* avec les *Avoth*. Dès lors, le jugement d'Israël se fait toujours dans le cadre du *brit*. *HaShem* ne peut pas se contredire ; ayant promis, Il juge à l'intérieur de cette alliance. C'est cela le *Kisse Ra'hamim* : non pas l'abolition du jugement, mais le jugement à l'intérieur des limites posées par le *brith*.

Des exemples extrêmes sont donnés pour montrer que ce jugement *le-tovah* peut prendre des formes très dures. La destruction du *Beit Ha-Miqdash*, l'exil, les milliers de morts : tout cela peut pourtant relever du *le-tovah*, au sens où le *Beit Ha-Miqdash* a joué le rôle de paratonnerre, recevant sur le bois et les pierres ce qui aurait dû tomber sur Israël lui-même. Dans cette perspective, le *brit* ne constitue pas un mérite ; ce n'est pas un *zekhouth*. C'est un lien qui oblige *HaShem* à continuer de traiter Israël comme Son peuple.

C'est sur ce fond qu'est reprise la faute d'Aaron dans l'histoire du Veau d'or. Il a voulu éviter une disqualification totale d'Israël, pensant qu'il valait mieux leur faire commettre une très grave faute plutôt que de les laisser tuer Kohen et Navi, ce qui aurait signifié refuser totalement *'avodah* et parole divine. Mais cette logique est présentée comme une erreur : on n'a pas à faire réussir le plan de *HaShem* contre l'*halakhah* en transgressant l'*halakhah*. Ce qui sauve finalement Israël, ce n'est pas ce calcul, mais le cadre plus profond du *brit*.

Le zikaron de 'Aqedat Yitz'haq et la responsabilité d'Israël

La dernière grande articulation du cours porte sur le *zikaron* de *'Aqedat Yitz'haq*. Si *Rosh Hashanah* est *Yom ha-Zikaron*, quel est le souvenir central que l'on fait monter ? C'est celui de l'*Aqedah*. Et c'est ici que le rôle de *Yitz'haq Avinou* apparaît comme décisif, peut-être plus encore que celui d'*Avraham*.

Le point de fond est lié au *brit*. *Avraham* avait contracté une alliance avec *Avimelekh*, et cette alliance est lue comme une atteinte à l'exclusivité due à *HaShem*. Dans tout ce qui

touche à *HaShem*, il y a exigence d'exclusivité : si l'on est *eved* de *HaShem* et aussi d'autre chose, alors on n'est déjà plus *eved* de *HaShem*. Le *brit* avec *Avimelekh* introduit une ambiguïté. C'est pourquoi, après cela, vient l'*Aqedah* : « *A'har ha-devarim ha-eleh* ». Pour rétablir la vérité du *brith*, il faut qu'*Avraham* donne tout son avenir à *HaShem*.

Mais cette restauration ne dépend pas de lui seul, puisqu'il s'agit de son fils. C'est là que *Yitz'haq* devient le personnage central. Il n'est pas un enfant passif ; il accepte, comprend, et demande même à être lié pour que l'acte soit entier. Sans son consentement, rien ne tiendrait. C'est donc lui qui rend à nouveau possible le *brit* en tant que *brit*. C'est pourquoi *Rosh Hashanah* se centre sur son souvenir.

La formule liturgique qui évoque *Avraham* ayant été *kovesh ra'hamav la'asot retzonkha* prend alors tout son sens. *Avraham* a dominé sa tendresse pour accomplir la volonté divine. Et l'audace de la prière de *Rosh Hashanah* consiste à dire en quelque sorte : prends modèle là-dessus. De même qu'*Avraham* a été *kovesh* ses *ra'hamim* pour faire le *ratson* de *HaShem*, que *HaShem* soit, Lui aussi, *kovesh* Sa colère, ou que Ses *ra'hamim* conquièrent Sa colère. Non pour supprimer le *din*, mais pour qu'il se déploie dans le cadre du *brit*.

La prière s'appuie toujours sur quelque chose qui a déjà eu lieu. On ne demande pas l'inédit absolu comme un miracle détaché de toute histoire. C'est pour cela qu'avant la '*Amidah* on dit *Ga'al Yisra'el*, afin de pouvoir demander ensuite *Go'el Yisra'el*. Puisque la délivrance d'Égypte a déjà eu lieu, on peut demander la délivrance à venir. De même, puisque *HaShem* nous a déjà traités selon le *brit*, on peut demander qu'Il continue.

Le but n'est pas simplement de « recréer le monde » au sens abstrait ; il s'agit de recréer un homme juif. Israël porte aujourd'hui une responsabilité qui était, à l'origine, celle de l'humanité. Ce n'est pas un titre de gloire, mais une charge. C'est pourquoi la *tefillah* de chacun est nécessaire. Le *shofar*, le *zikaron*, le *brit* et la *terou'ah* convergent tous vers cette exigence : faire sortir de son intériorité un souffle vrai, afin que monte devant *HaShem* un *zikaron le-tovah*.

Ainsi, le *shofar* apparaît comme beaucoup plus qu'un commandement rituel ou qu'un signal de jugement. Il rejoue la création de l'homme, fait exister la *malkhouth*, donne forme au *zikaron*, ouvre la possibilité de la *teshouvah*, et permet à Israël de se tenir devant *HaShem* à l'intérieur même du *din*, mais dans la force du *brit*. C'est pourquoi, en définitive, *Yisra'el* a besoin de la *tefillah* de chacun.