

Rosh Hashanah: la 'Aqedah, Din et Rahamim

2024-09-02

Le paradoxe de Rosh Hashanah : un début d'année au septième mois

Parmi les *mo'adim* de la Torah, il n'existe pas de fête appelée *Rosh Hashanah*. La Torah connaît un calendrier dont les mois sont numérotés à partir de *Nisan*, reçu avant la sortie d'Égypte, tout en gardant en arrière-plan un autre commencement d'année, à l'automne. Il en résulte un paradoxe frappant : ce que l'on appelle *Rosh Hashanah* tombe au **septième mois**, celui de *Tishri*.

Dans *parashath Emor*, après *Pessa'h* et *Shavou'oth*, le texte dit : « *Ba-'hodesh ha-shvi'i, be-e'had la-'hodesh, yihyeh lakhem shabbathon, zikhron terou'ah, miqra qodesh* ». Ce jour est donc défini comme un *shabbathon*, un chômage sacré, mais surtout par une expression énigmatique : « ***zikhron terou'ah** », *souvenir de terou'ah*. Dans *Pin'has*, on trouve aussi *Yom Terou'ah*. *Or ni zikaron ni terou'ah** ne sont immédiatement clairs ici.

Le mot *zikaron* appelle tout de suite une question : **souvenir de quoi ?** Quant à *terou'ah*, on sait seulement qu'il s'agit d'une certaine sonnerie, mais non encore de sa nature exacte. Traduire simplement par « sonnerie du *shofar* » n'éclaire pas grand-chose, car d'autres sonneries de *shofar* existent aussi dans la Torah. Il faut donc comprendre de quelle sonnerie il s'agit.

Le *shofar* apparaît d'abord dans l'expérience du Sinaï. À *Matan Torah*, la révélation est accompagnée d'un immense déploiement sonore, et parmi ces sons il y a le *shofar*. Le *shofar* est ainsi lié d'emblée au **dévoilement**, à une manifestation qui vient d'en haut. Plus tard, dans le cadre des *qorbanoth*, apparaissent ensemble le *shofar* et les trompettes d'argent. Les trompettes ont plusieurs usages : marche, arrêt, rassemblement, certains signaux du camp, accompagnement de la *sim'hah* autour des *qorbanoth*. Le rapport exact entre trompette et *shofar* reste ici en suspens, mais une chose ressort : au Sinaï, il n'y a pas de trompette, seulement le *shofar*. Le *shofar* renvoie donc à autre chose qu'à un simple dispositif humain d'organisation ou de célébration.

Le texte de *Rosh Hashanah* renvoie alors au **souvenir d'une sonnerie** qui touche à ce registre-là. On sait aussi que la fin des temps sera exprimée, dans les prophètes et dans la prière, par le *shofar gadol*. Là encore, le *shofar* est lié à une irruption du divin dans l'histoire.

De la *terou'ah* aux sanglots : pourquoi sonner ainsi ?

Pour comprendre *terou'ah*, on cherche les autres occurrences du mot. Elles sont peu nombreuses, et l'une d'elles devient décisive : l'épisode de la mère de Sisera. Sisera ne revient pas du combat ; sa mère l'attend, comprend peu à peu qu'il ne reviendra pas, et se met à pleurer. C'est à partir de cette description que la tradition rattache *terou'ah* à une forme de **sanglot**.

Il ne s'agit pas de dire que la mitsvah serait simplement de produire un cri triste. Ce qu'on apprend de là, c'est plutôt une certaine **forme du son** : un son cassé, saccadé, qui n'est plus le souffle continu. À partir de là naît le doute bien connu : quel type de sanglot faut-il imiter ? Il existe des sanglots longs et des sanglots courts. Les sanglots longs deviennent *shevarim* ; les sanglots courts, *terou'ah*. Comme on ne sait pas avec certitude quelle est la bonne forme, on fait les deux, puis leur combinaison : *shevarim-terou'ah*. C'est ainsi que l'incertitude sur le mot *terou'ah* devient structure de la pratique elle-même.

Cette analyse conduit aussi à une idée plus profonde sur la nature du son. Un souffle continu n'est pas encore de la parole. Le début de la parole, c'est quand on **hache** le son continu, quand on le coupe, qu'on l'articule. Les sanglots sont justement une manière de casser le souffle. Ils ne sont pas encore parole, mais ils ne sont déjà plus simple continuité sonore. Le *shofar* appartient à cet entre-deux : ce n'est pas de la parole, mais ce n'est pas non plus un pur son uniforme. Il devient ainsi apte à porter quelque chose qui s'ouvrira ensuite sur la parole.

Cela éclaire aussi le lien avec la prière de *Rosh Hashanah*. Avant les sonneries des *malkhouyoth*, des *zikhronoth* et des *shofaroth*, on dit des *psouqim* de Torah, *Nevi'im* et *Ketouvim*. Là, il y a véritablement parole. Le *shofar*, lui, n'est pas parole ; mais pour pouvoir servir de vecteur à cette parole, il doit déjà contenir en lui une rupture du souffle, une capacité d'articulation.

Vient ensuite la question du matériau même du *shofar*. Une corne peut provenir de nombreux animaux, mais la Guemara arrive à une conclusion : **le *shofar véritable est une corne de bélier**. Cela n'est pas technique seulement. Si c'est la corne de bélier qui est requise, c'est qu'elle renvoie à un bélier déterminé, celui de la Aqedah. Le *shofar* de Rosh Hashanah* n'est donc pas un simple instrument : il porte en lui la mémoire du bélier substitué à Yitz'haq.

Le septième mois comme mois du serment : la Aqedah et le *bi nishbati*

Le *Midrash* sur « *ba-'hodesh ha-shvi'i* » ne s'arrête pas au fait numérique d'être le septième mois. Rabbi El'azar appelle ce mois le mois de la **-*shvou'ah***, du serment. Il lit dans *shevi'i* les mêmes lettres que dans *shvou'ah*. Le septième mois devient alors le mois du serment fait à Avraham.

Ce serment apparaît à la suite de la *Aqedat Yitz'haq*, dans Bereshith 22 : « *Bi nishbati ne'um HaShem* », « par Moi-même Je jure ». Pour saisir la force de ce passage, il faut revenir à ce qui précède. Avraham avait conclu une *brith* avec Avimelekh. Or le même mot de *brith* est employé pour l'alliance avec HaShem. Il y a là comme une confusion insupportable : mettre sur le même plan une alliance politique humaine et l'alliance avec HaShem. Non pas qu'Avraham ait réellement cru qu'elles étaient du même ordre, mais le simple fait de craindre encore autre chose que HaShem atteint la racine de la *Yirat Shamayim*. Craindre vraiment HaShem signifie comprendre que tout dépend uniquement de Lui. Si l'on craint aussi un autre pouvoir, c'est que cette *yirah* n'est pas entière.

Dans cette perspective, la *Aqedah* vient comme une exigence de **totale restitution** : « tu Me donnes tout », c'est-à-dire ton futur, ton fils, celui par qui passe la promesse. Quand Avraham répond *hinéni*, il se tient dans cette disponibilité absolue. Quand Yitz'haq demande où est l'agneau, et qu'Avraham répond « *HaShem yir'eh lo ha-séh le-'olah beni* », la formulation elle-même reste terrible : selon la ponctuation, « mon fils » peut être simple apostrophe, ou bien désigner celui qui sera l'agneau.

Après l'arrêt de l'ange, le bélier apparaît et est offert à la place de Yitz'haq. C'est ici que s'invente puissamment l'idée de **substitution**. Il y avait déjà eu des *qorbanoth* auparavant, mais ici se manifeste un *qorban* qui remplace le fils. Le bélier devient le substitut d'Israël lui-même. Cette idée est fondamentale pour comprendre le *qorban* en général : ce qui est fait à l'animal devrait m'être fait à moi, seulement HaShem n'accepte pas le sacrifice humain et permet la substitution.

Vient ensuite le serment : « *Bi nishbati* ». Un serment donne poids à une parole en la plaçant devant un témoin ou sous une garantie supérieure. Ici, HaShem jure « par Lui-même ». Le RaDaQ comprend : de même que Je suis éternel, ce que Je jure l'est aussi. Le Ramban explique que la promesse est renforcée : non seulement une descendance innombrable, mais la garantie qu'elle ne sera jamais totalement anéantie, même lorsqu'elle fautera gravement. Cela devient une promesse solennelle concernant la survie ultime du *Klal Israël*.

Mais la question ne s'arrête pas là. Si HaShem a déjà promis qu'Israël ne sera pas détruit à la fin des temps, qu'est-ce qu'Avraham va encore demander ? C'est précisément là que le *Midrash* intervient.

La prière d'Avraham : du *kissei ha-Din* au *kissei Ra'hamim*

Le *Midrash* rapporte qu'après la '*Aqedah*, Avraham se tient en prière et en supplication. Il ne se contente pas de recevoir la promesse ; il demande davantage. Il dit en substance : lorsque Tu m'as ordonné de prendre mon fils, j'avais de quoi Te répondre. Tu m'avais dit auparavant : « *ki be-Yitz'haq yiqqare lekha zara'* », c'est par Yitz'haq que se nommera ta descendance. Comment pouvais-Tu ensuite me demander de le sacrifier ? C'était incompréhensible. Pourtant, « *ve-kafashti et yitsri* » : j'ai maîtrisé mon *yetser*, je n'ai rien répondu, je suis resté silencieux.

À partir de là vient la demande : lorsque les descendants d'Israël fauteront, **souviens-Toi** de cet acte et « *'amod mi-kissei ha-Din le-kissei Ra'hamim* » ; passe du trône de la rigueur au trône de la miséricorde. « *Ve-ta'afokh lahem Midat ha-Din le-Midat ha-Ra'hamim* » : transforme pour eux la mesure du jugement en mesure de compassion.

C'est ici que le lien avec *Rosh Hashanah* devient central. Le mois de *Tishri*, lu comme mois de *shvou'ah*, devient aussi le mois où la *Aqedah* est remémorée comme **ressource contre le *Din**. Le zikaron de Rosh Hashanah n'est pas souvenir vague, mais rappel de la berith et de la *Aqedah*. La berakhah des *Zikhronoth** renvoie justement à ce registre.

Ce qu'Avraham demande est audacieux, presque une *houtzpah*. HaShem a promis que le *Klal Israël* ne disparaîtra pas ultimement ; Avraham demande que cela soit vrai **dans l'histoire elle-même**, génération après génération, même lorsque chaque génération mérite en droit d'être détruite. L'exemple du désert l'illustre : on peut appeler «

destruction du *Klal Israël* » le fait que presque toute une génération disparaisse, même si un reste survit. La parole de destruction peut donc s'accomplir sans anéantissement absolu. Ce qu'Avraham demande, c'est qu'Israël ne soit pas seulement sauvé au bout du processus, mais que le plan d'Israël traverse l'histoire sans s'éteindre, même au sein des fautes et des quasi-effondrements.

La question des individus reste plus difficile. *Rosh Hashanah* est jugement collectif et jugement individuel. Jusqu'où la demande d'Avraham vaut-elle pour chacun ? Juridiquement, même un *moumar le-khol ha-Torah koulah* reste juif. On ne cesse pas d'être *ben Yisraël*. Mais cela ne simplifie pas la question du jugement individuel. L'accent principal porte ici sur le *Klal Israël*.

Le bélier, les exils et le *shofar* que sonne les Bnei Israël

Le *Midrash* revient alors au verset du bélier : « *Ve-hiné ayil a'har ne'e'haz ba-svakh be-qarnav* », un bélier retenu dans les fourrés par ses cornes. Ce détail n'est pas narratif seulement. Si la Torah le mentionne, c'est qu'il contient un message.

Une première lecture voit dans ce bélier l'image des descendants d'Avraham : ils seront eux aussi pris dans les fautes, empêtrés dans les *tzaroth*, puis finalement délivrés **par les cornes du bélier**. D'où le lien avec le verset de Zechariah : « *ve-HaShem be-shofar yitqa'* ». Le *shofar gadol* de la fin des temps n'est pas une image extérieure ; il prolonge le bélier de la '*Aqedah*. Israël s'est embourbé par ses fautes, mais sera sauvé par ce même signe.

Une deuxième lecture parle des *galouyoth* : Bavel, Madaï, Paras, Yavan, Edom. Israël sera saisi parmi les nations, transmis d'un empire à l'autre, mais la délivrance viendra encore par les cornes du bélier. Le *shofar* devient ainsi symbole du passage des détresses à la *gueoulah*.

Une troisième lecture déplace la perspective. Toute l'année, les Bnei Israël sont occupés à leur travail. Mais à *Rosh Hashanah*, ils prennent les *shofaroth* et les présentent devant HaShem. Ici, on ne parle plus seulement de la fin des temps ; on parle du **ma'asse mitsvah** annuel. Les Bnei Israël eux-mêmes sonnent maintenant. Ce n'est plus seulement le *shofar* de HaShem au Sinaï ou dans la *gueoulah* future ; c'est Israël qui agit, et HaShem réagit à cette sonnerie en passant du *Din* aux *Ra'hamim*.

C'est un point décisif : la mitsvah ne demande pas explicitement de méditer sur toute la '*Aqedah*. On sonne du *shofar*. Bien sûr, le *shofar* rappelle le bélier, et donc la '*Aqedah* ; mais dans l'acte même, ce qui est demandé, c'est la sonnerie. Par elle, les Bnei Israël « saisissent » quelque chose de la fin des temps dans le présent de chaque année.

D'où la question de la *kavanah*. En général, on dit que les *mitsvoth* n'ont pas besoin de *kavanah*. Pourtant, pour le *shofar*, la question se pose avec force : si quelqu'un produit techniquement les bons sons en jouant de la musique, s'est-il acquitté ? Il semble qu'ici une intention spécifique soit requise. Peut-être parce que la sonnerie de *Rosh Hashanah* est comparée au travail : toute l'année, on travaille avec une orientation vers un résultat ; de même, à *Rosh Hashanah*, le « travail » d'Israël est de sonner devant HaShem. La *kavanah* fait alors partie de l'acte même, comme la visée interne d'un travail.

Au bout du compte, *Rosh Hashanah* apparaît ainsi comme un jour construit autour d'un double mouvement. D'un côté, le *shofar* n'est pas parole ; il est souffle brisé, sanglot, voix non articulée. De l'autre, il ouvre vers la parole suprême, celle des *psouqim* de *malkhouyoth*, *zikhronoth* et *shofaroth*. Il rappelle la '*Aqedah*, la *berith*, le serment de « *bi nishbati* », la demande d'Avraham que le jugement se renverse en miséricorde, et il anticipe le *shofar gadol* de la délivrance. C'est pourquoi le premier jour du septième mois est à la fois *Yom Terou'ah* et *zikhron terou'ah* : jour de sonnerie, et jour où cette sonnerie fait monter un souvenir capable de déplacer le monde du *Din* vers celui des *Ra'hamim*.