

Covenant & Conversation

Jonathan Sacks
THE RABBI SACKS LEGACY

ISSU DES ENSEIGNEMENTS ET DES ÉCRITS DE RABBI LORD JONATHAN SACKS

Avec nos remerciements à la famille Schimmel pour leur généreuse contribution au Covenant & Conversation, dédié à la mémoire de Harry (Chaim) Schimmel. *«J'ai aimé la Torah de R' Chaim Schimmel aussitôt après en avoir fait la connaissance. Elle n'aspire pas seulement à une vérité en surface, mais également à une connexion à une vérité plus profonde. Avec l'aide d'Anna, sa remarquable épouse pendant plus de 60 ans, ils ont consacré leur vie à l'amour de la famille, à la communauté et à la Torah. Un couple extraordinaire qui m'a ému au plus haut point par l'exemple de sa vie.» – Rabbi Sacks*

Vayetsé

L'échelle de la prière

Al'ouverture de la *parashat Vayetseh*, étant « sorti » du monde familier de ses parents à Beersheva, Jacob se retrouve dans ce qu'on appelle un espace liminal – l'espace intermédiaire, l'entre-deux[1] – entre le foyer qu'il quitte et la destination qu'il n'a pas encore atteinte, entre le danger connu de son frère Ésaü qu'il fuit, et le danger encore inconnu de Laban qui lui causera par la suite de graves préjudices.

Comme cela se reproduira vingt-deux ans plus tard, à son retour, lorsqu'il rencontre un étranger et lutte avec lui, Jacob connaît ses expériences les plus intenses, seul, de nuit, au milieu d'un voyage. C'est au cours de ces voyages de transition, alors que tout peut survenir de façon inattendue, que Jacob se définit, par des rencontres liminales à la lisière du rêve et de la réalité. Sur le chemin du retour, il apparaît comme un homme nouveau, blessé et claudicant, mais doté d'un nouveau nom qui sonne comme une victoire. Et il eut la première vision que voici :

> Il eut un songe que voici : Une échelle était dressée sur la terre, son sommet atteignait le ciel et des messagers divins montaient et descendaient le long de cette échelle. Puis l'Éternel apparaissait au sommet…

[1] Sur la liminalité, voir Arnold van Gennep, *The Rites of Passage,* Londres, Routledge & Paul, 1960, en français, *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981 (1e édition en 1909) ; Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Londres, Routledge & Paul, 1969, en français, *Le phénomène rituel, Structure et contre-structure*, traduit par Gérard Guillet, PUF, 1990. La liminalité est l'espace intermédiaire entre deux États ou territoires, entre votre point de départ et votre point d'arrivée. Elle représente la transition, et se caractérise par l'incertitude et la vulnérabilité. Turner soutient que le concept de liminalité éclaire la distinction fondamentale entre la société – un lieu de structure et de hiérarchie où chacun a son rôle – et la « *communitas* » – une communauté et une communion d'individus égaux. La liminalité est une expérience de *communitas*, où le rôle, le rang, le statut et la fonction disparaissent ; nous restons alors privés des éléments extérieurs comme l'âme, le soi, sans masques ni identités attribuées. Les expériences liminales tendent donc à associer humilité et sens de la sainteté, belle description de la rencontre de Jacob avec Dieu, et de notre expérience de la prière.

Gen. XXVIII, 12-13

Que signifie cette vision ? Les sages et les commentateurs ont donné plusieurs interprétations, mais la plus simple consiste à dire qu'il s'agit de la rencontre entre l'âme humaine et Dieu, rencontre que les générations ultérieures allaient connaître comme la prière.

> Jacob, s'étant réveillé, s'écria : « Assurément, l'Éternel est présent en ce lieu et moi je l'ignorais. » Et, saisi de crainte, il ajouta : « Que ce lieu est redoutable ! ceci n'est autre que la maison du Seigneur et c'est ici la porte du ciel. »
>
> Gen. XVIII, 16-17

En définitive, la maison de Dieu, ce fut la synagogue, car la prière est la porte des cieux. Et lorsque nous avons vraiment prié, le résultat le plus profond, c'est que nous ressentons nous aussi ce sentiment : « Assurément, l'Éternel est présent en ce lieu, et moi je l'ignorais. »

Le Zohar (I, 202 b) identifie l'échelle dressée dans la vision de Jacob à la prière : nous prions debout sur la terre, et pourtant nos prières atteignent les cieux, comme le dit Salomon dans la prière prononcée lors de l'inauguration du Temple : « Tu l'entendras du ciel, Ton auguste résidence » (I Rois VIII, 39). Je voudrais montrer que cette vision primordiale ne nous donne pas seulement un paradigme de la prière : son impact est tel qu'elle parvient à influencer la *structure* même de la liturgie juive. Si nous examinons attentivement la prière juive, nous voyons que sa forme reflète précisément le modèle d'une échelle sur laquelle les anges montent et descendent.

Une étude minutieuse de la liturgie révèle la prévalence d'une structure ternaire symétrique, A-B-A qui revêt la forme suivante : (a) montée, (b) station debout devant la Présence, (c) descente. Par exemple, *sha'arit*, l'office du matin, commence par (a) des *pessouké dézimra*, une série de Psaumes qui constitue une préparation à la prière. Il se poursuit par la prière proprement dite : le *Shema* avec ses trois bénédictions et la *Amida*, récitée debout. Il se termine par (c) une série de cantiques, notamment *Ashré*, qui est lui-même un élément clé des *pessouké dézimra*.

Cette structure ternaire se fonde sur une déclaration du Talmud (Berakhot 32 b) selon laquelle « les hommes pieux d'autrefois avaient l'habitude d'attendre une heure avant de prier, puis leur prière durait une heure, et ensuite, ils attendaient encore une heure. » Le Talmud recherche la base de cette coutume et répond en citant le verset d'*Ashré* : « Heureux ceux qui sont assis dans Ta demeure. » Il s'agit clairement de ce qu'on appelle une *asmakhta*, un verset qui corrobore, plutôt que de l'origine de la coutume elle-même (ce passage explique cependant sans le moindre doute pourquoi *Ashré* est récité dans la première et la troisième partie).

La structure ternaire de *Sha'harit* est reprise dans le microcosme de la structure de la *Amida* qui, elle aussi suit un modèle en trois parties : (a) *sheva'h*, louange, les trois premières bénédictions ; (b) *bakasha*, requête, les bénédictions du milieu, et (c) *hodaya* remerciements ou reconnaissance, les trois dernières bénédictions. Le Shabbat et les jours de fête, la partie du milieu est remplacée en général par une bénédiction – à Rosh Hashana, trois – liée à la « sainteté du jour », parce qu'on ne formule pas de requête les jours de repos.

Sheva'h est une préparation. C'est notre introduction à la Présence divine. *Hodaya* est notre façon de prendre congé. Nous remercions Dieu pour la bonté avec laquelle Il nous a préférés. La *bakasha*, partie centrale, c'est le fait de se tenir debout devant la Présence elle-même. Nous sommes comme des suppliants nous tenant devant le Roi et présentant nos requêtes. La forme spirituelle des premières et dernières actions – introduction et départ – est soulignée par le fait que nous avançons de trois pas, et, à la fin reculons de trois pas. Telle est la chorégraphie de la montée et de la descente.

Ce modèle apparaît de nouveau dans la *kedousha*, prière constituée autour des versets empruntés aux visions mystiques des prophètes, qui se réfèrent explicitement aux anges. Ses versets-clés sont les mots entendus par Isaïe et Ézéchiel, prononcés par les anges entourant le Trône de Gloire. Il est ici question d'anges : les *Serafim*, *Kerouvim*, *Ofanim* et saintes '*Hayot*. La *kedousha* est répétée à trois reprises dans l'office du matin[2]. La première, appelée *kedoushat yotser*, figure dans les bénédictions récitées avant le *Shema* ; la troisième *kedousha deSidra*, est dite dans la partie finale des prières qui commence par *ouva leTsion*. La *kedousha* du milieu se trouve dans la répétition de la *Amida* par le chantre.

Il existe d'évidentes différences entre la première et la dernière version de la *kedousha* d'une part, et la deuxième de l'autre. La première et la troisième ne nécessitent pas de quorum, de *minyan*. Elles peuvent être dites en privé. Il n'est pas nécessaire d'être debout pour les dire. La deuxième requiert un *minyan* et doit être récitée debout.

Maïmonide explique cette différence. Dans la première et la troisième, nous *décrivons* ce que font les anges lorsqu'ils font l'éloge de Dieu. Dans la deuxième, nous *reproduisons* ce qu'ils font. En d'autres termes, la première et la troisième parties sont une préparation à l'événement, ainsi qu'une réflexion. La deuxième est l'événement lui-même, tel que nous le revivons[3].

Il existe d'autres exemples, mais ceux-ci suffisent.

Les prières quotidiennes, telles que nous les disons aujourd'hui ont évolué au cours du temps. Les sages nous disent que les premiers artisans de cette prière furent les hommes de la Grande Assemblée à l'époque d'Ezra et Néhémie, au cinquième siècle avant l'ère commune. Une autre évolution importante pour la composition et la canonisation se produisit à l'époque de Rabban Gamliel à Yavné. Mises au point et remaniements se poursuivirent jusqu'aux premiers livres de prières, ceux du rav Amram Gaon et du rav Saadia Gaon, aux IXe et Xe siècles de l'ère commune.

Ce qui ressort des exemples ci-dessus, c'est qu'il existe une structure de base – une grammaire profonde – de la prière. Elle consiste en une montée – se tenir debout devant la Présence – et une descente. L'inspiration de cette structure ne pouvait être autre que la vision de Jacob.

---

[2] Le shabbat, la troisième *kedousha* est reportée à l'office de l'après-midi, parce que le service du matin est plus long que dans la semaine. Sa véritable place est cependant dans *sha'harit*.

[3] Cité in '*Hidousihim* au début de *Ma'ssé Rokea'h*, p. 1. Voir R. Nahum Rabinovitch, *Yad Peshouta* du Rambam, *Mishné Torah*, Hilkhot Tefila 7, 17, *Sefer Ahava*, voL. 1, Jérusalem, Maalyiot, 1984, p. 294-295 ; cité également in *Rambam LaAm*, Jérusalem, Mossad HaRav Kook, 1958, *ad loc*.

La prière est une échelle s'étendant de la terre jusqu'au ciel. Sur cette échelle de mots, de réflexions et d'émotions, nous quittons progressivement le champ de gravitation de la terre. Nous passons du monde qui nous entoure, perçu par les sens, à une prise de conscience de ce qui réside au-delà du monde – le Créateur de la terre.

À la fin de cette montée, nous demeurons debout, en quelque sorte, directement dans la présence consciente de Dieu – que Maïmonide définit comme l'élément essentiel de la *kavana*, l'état intentionnel, la ferveur, essentiel à la prière[4].

Nous amorçons ensuite lentement notre retour sur terre – vers nos préoccupations ordinaires, scène des actions et interactions dans lesquelles nous vivons. Mais si la prière a été efficace, nous ne sommes pas les mêmes avant et après. Car nous avons vu, comme Jacob a vu, que « Assurément, l'Éternel est présent en ce lieu, et moi je l'ignorais. »

Si la première étape est l'ascension, et la deuxième se tenir debout dans les cieux, la troisième apporte donc un fragment du ciel sur la terre. Car, ce dont Jacob a pris conscience en se réveillant de sa vision, c'est que Dieu est en *ce* lieu. Le ciel n'est pas quelque par ailleurs, mais ici – même si nous sommes seuls et effrayés – pour peu que nous en prenions conscience. Et nous pouvons devenir des anges, des émissaires et des envoyés de Dieu ; en fin de compte, nous pouvons même lutter « avec Dieu et avec les hommes » (XXXII, 28), si, comme Jacob, nous avons la capacité de prier et la force de rêver, et l'ouverture nécessaire pour voir les transformations qui peuvent se produire dans les espaces périlleux de l'entre-deux.

[4] Maïmonide, *Mishné Torah*, *Hilkhot Tefilla veNesiat Kapayim* 4, 15-16.