



HAL
open science

La prière : structure, aspects et enjeux dans une perspective hassidique

Bella Amram

► **To cite this version:**

Bella Amram. La prière : structure, aspects et enjeux dans une perspective hassidique. Littératures. Université de Strasbourg, 2015. Français. NNT : 2015STRAC017 . tel-02955498

HAL Id: tel-02955498

<https://theses.hal.science/tel-02955498>

Submitted on 2 Oct 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ECOLE DOCTORALE DES HUMANITES

ED 520 spécialité Hébreu

THESE présentée par :

Bella AMRAM

soutenue le : 8 Septembre 2015

Pour obtenir le grade de : DOCTEUR de l'UNIVERSITE DE STRASBOURG

La prière :

Structure, aspects et enjeux dans une perspective hassidique.

THESE dirigée par :

Monsieur le professeur David Banon

Professeur émérite - Université de
Strasbourg - Membre de l'Institut
Universitaire de France - Professeur invité
Université hébraïque de Jérusalem.
Directeur de thèse.

RAPPORTEURS :

M. Franck Alvarez-Pereyre

Directeur de recherche au CNRS.

M. Olivier Cohen

Professeur des Universités
Praticien hospitalier.

EXAMINATEUR :

Mme Annie Noblesse-Rocher

Professeur d'histoire du christianisme
médiéval et moderne, Faculté de théologie
protestante (EA 4378), Université de
Strasbourg.

RESUME

Le *Chemoné Esré*, ou prière des dix-huit bénédictions, est la principale prière juive, aussi nommée *Téfila*, ou prière par excellence. L'objet de cette thèse est de mettre en évidence **sa structure**, c'est-à-dire la logique de son organisation, en rappelant les données de sa genèse et de sa fixation durable.

Partant d'une étude des sources (du Pentateuque, des prophètes, de la Michna et du Talmud, puis des livres de prières), l'auteur retrace les étapes de sa mise en forme, ce qui permet de suivre l'évolution du judaïsme lui-même. **Ses aspects** sont méthodiquement envisagés : son caractère de *mitsva*, de devoir religieux, le sens de chaque bénédiction et sa fonction dans la liturgie depuis la destruction du Temple de Jérusalem, sa place dans le vécu des orants, la manière dont la prière doit être dite et avec quelle *kavana*, ou intention, dans quel cadre, en respectant quelle gestuelle, en mobilisant quelles ressources intérieures de la part des orants.

Ses enjeux théosophiques et moraux, le système de représentations auquel elle se rattache, dans la perspective de la mystique kabbalistique du AriZal et du Hassidisme du XIX^{ème} siècle (rapport avec les *séfirot*, ou niveaux d'émanation de la Substance, et inversement les *klippoth*, obstacles à la *kedoucha*, ou sainteté, font l'objet d'une étude qui porte d'une part sur la présentation des doctrines et d'autre part sur les buts qui sont assignés au *Chemoné Esré* en fonction des possibilités qu'elle est censée offrir, à ceux qui la prononcent et à ceux pour lesquels elle est dite.

ABSTRACT

The Prayer: its shape, its characters, its aims.

The *Shemone Esre* or the Eighteen Blessings Prayer, sometimes simply known as *Tefila*, is the quintessential Jewish prayer. The purpose of this dissertation is to delineate the structure of the *Shemone Esre* through an exploration of its evolving structure from its genesis to its lasting fixation.

Beginning with a study of the ground texts (Pentateuch, Prophets, Michna and Talmud, up to the modern prayer book), the author examines the successive stages of its formatting. Through this exploration emerges a view of the broader evolution of Judaism, the main characters of which are formally analysed: the *mitsva* (religious prescription), the meaning of each blessing and its liturgical function after the destruction of the Temple of Jerusalem, how people consider this prayer, how they say it, with what *kavana* (intention), in what place, with what gesture and attitude. Going further, the moral and theosophical aspects of Jewish prayer, as well as the allegorical system to which it belongs are also envisaged, from the perspectives of Lurianic and Hassidic mysticism. More specifically, the *sefirot* (emanating spheres of the Being) and their opposites, the *klippoth* (viewed as obstacles to *kedousha* or sanctity), are studied from the dual perspective of the doctrinal content, and of the purposes devolved to the *Shemone Esre*.

Remerciements

Je souhaite adresser tous mes remerciements, à mon mari, tout d'abord, pour son soutien constant dans l'élaboration de ma thèse, à mes parents, pour leurs encouragements et leur confiance sans faille, à ma sœur pour sa bienveillante disponibilité, à mes enfants, pour leur affection, leur aide et leur énergie qui ont été très stimulantes, et, particulièrement à Monsieur le professeur Banon qui a bien voulu diriger ce travail et m'a prodigué ses conseils avisés ; et pour son aide infiniment précieuse à chacune des étapes d'une recherche dans laquelle je me suis beaucoup investie.

Sommaire

INTRODUCTION ET DONNEES A CARACTERE GENERAL	8
De la pensée kabbalistique à la Hassidout.....	11
Problématique	14
Choix du <i>sidour</i> de l'Admour Hazaken et note biographique	28
Historiographie	32
Tentative de définition du terme de « prière »	36
CHAPITRE PREMIER : LES ORIGINES DE LA PRIERE	38
1.1 Sources de la prière.....	38
1.1.1 Les origines <i>hala'hiques</i> de la prière	38
1.1.2 Le devoir de prier correspond-il à une prescription de la Torah ou relève-t-il d'une institution rabbinique ?.....	38
1.2. De l'importance de la prière.....	42
1.3. Le dit inlassable de la prière.....	45
1.4. Institution des trois prières quotidiennes par les Patriarches	50
1.4.1 <i>Cha'harit</i> , prière d'Abraham.....	50
1.4.2 Les prières comme offrandes : <i>Min'ha</i> , la prière d'Isaac.....	52
1.4.3 Prière d' <i>Arvit</i> , instituée par Jacob	57
CHAPITRE DEUX : LA PRIERE INSTITUTIONNALISEE.....	59
La prière instituée par les hommes de la Grande Assemblée (<i>Aneché Knesset Hagedolah</i>)	59
2.1 La prière jusqu'à sa fixation par les hommes de la Grande Assemblée	59
2.2 La formule des bénédictions.....	62
2.3 Règles régissant les bénédictions	64
2.4 Différents regards de la prière.....	64
La conception rabbinique	65
La conception médiévale	66
La conception hassidique	66

2.5 L'origine des différents rituels de prière	70
2.6 Les premiers rituels de prière	70
2.7 Les <i>Sidourim</i> hassidiques	74
CHAPITRE TROIS : L'ESSENTIEL DE LA PRIERE	75
3.1 Où réside l'essentiel de la prière?	75
3.1.1 L'obligation de prier avec ferveur	75
3.1.2 Importance de la ferveur	78
3.1.3 Degrés de ferveur	80
3.1.4 La routine et la ferveur	82
3.1.5 La prière de 'Hanna	87
3.1.6 Prière pour autrui	95
3.2 Le serpent d'airain cause ou simple support technique du sauvetage des Enfants d'Israël ?	100
3.3 La prière comme substitut des sacrifices	103
3.4 La prière et ses modalités	105
On ne saurait commencer de prier que lorsque l'on s'est pénétré d'humilité	105
Donner une pièce au pauvre avant le début de la prière	105
Méditer	106
Conseils relatifs aux pensées étrangères susceptibles de surgir au cours de la prière	106
CHAPITRE QUATRE : LES FONDEMENTS SPIRITUELS DE LA PRIERE	107
4.1 L'échelle de Jacob et le service divin	107
4.2 Etre dans les quatre mondes	113
4.3 Le service, le sentiment, la perception et l'annulation de soi	114
4.4 Les quatre niveaux de perception dans le service divin	115
4.5 <i>Ezrat avoténou</i> , préparation au <i>Chemoné Esré</i>	117

CHAPITRE CINQ : LE CŒUR DE LA PRIERE : LA AMIDA.....	122
5.1 Caractères généraux.....	122
5.1.1 Origine de la <i>Amida</i>	122
5.1.2 Place de la <i>Amida</i> dans la liturgie juive	124
5.1.3 La mise en forme et la rédaction de la <i>Amida</i>	127
5.1.4 La Kabbale entend dévoiler le substrat mystique de la <i>Amida</i>	128
5.2 Organisation de la <i>Amida</i>	130
5.2.1 Logique interne de la <i>Amida</i>	130
5.2.2 Les différentes sortes de <i>Amida</i>	135
5.2.3 Comparaison de la colonne vertébrale avec le <i>Chemoné Esré</i>	138
5.2.4 La formule d'introduction à la <i>Amida</i>	140
5.2.5 Signification de « <i>barou'h</i> » ?	142
5.3 Les dix-neuf bénédictions.....	145
5.3.1 Les trois premières bénédictions de louange	145
1) Tu es D-ieu	151
2) Tu es Tout-Puissant	159
3) Tu es Saint.....	164
5.3.2 Les bénédictions intermédiaires.....	166
<i>Les demandes personnelles</i>	167
4) La connaissance	167
5) La volonté du perfectionnement moral.....	174
6) Le pardon.....	179
7) La libération personnelle	185
8) La santé.....	187
9) La subsistance	191
<i>Les demandes à caractère collectif</i>	195
10) Le rassemblement des dispersés.....	195
11) La justice intègre.....	209
12) Le châtement des ennemis de D-ieu	215
13) La récompense des Justes	224
14) La reconstruction de Jérusalem.....	230
15) Le Messie	242
16) L'exaucement des prières.....	256
5.3.3 Les trois dernières bénédictions.....	262
17) Nous sommes dévoués à Ton service.....	262

18) Nous ne pouvons que te rendre grâce	270
<i>Modim de-rabanan</i>	273
19) <i>Sim Chalom</i> : « Apporte une paix complète, la bénédiction, la grâce, la miséricorde sur nous et sur tout Ton peuple d’Israël »	275
Ajout à la <i>Amida</i>	279
Mon D-ieu, préserve ma langue du mal	279
« <i>Yéhi ratson</i> »	288
« <i>Yhyou lératson</i> »	289
BIBLIOGRAPHIE RAISONNEE	297
Ouvrages de référence.....	297
Ouvrages concernant le thème du travail.....	298
Autres ouvrages consultés	301
GLOSSAIRE DES TERMES HEBRAÏQUES RECURRENTS.....	303
INDEX NOMINUM	312
INDEX DES CITATIONS	320

INTRODUCTION ET DONNEES A CARACTERE GENERAL

« Il n'y a rien de plus difficile que prier. Prier, c'est accepter de renoncer au doute. L'homme en prière dit au monde qu'il existe une force plus élevée que tout, un monde de vérité auquel nous parviendrons à la fin des temps ».

Aharon Appelfeld¹

Le « connu, trop connu » mérite particulièrement d'être revisité : c'est ce à quoi il a paru à la fois nécessaire de s'employer à propos de la prière juive, non, comme cela a été si souvent et parfois si brillamment le cas, d'un point de vue philosophique ou apologétique, mais ici humblement universitaire.

L'enjeu de cette recherche est en effet très simple : déterminer, dans le rituel religieux israélite, dans quelle prière se déploient de la façon la plus ample, les préoccupations structurelles et historiques du judaïsme, et dans la pratique de laquelle les fidèles s'investissent le plus. Nous n'avons eu guère de mérite à reconnaître le *Chemoné Esré*, la prière tri-quotidienne composée des dix-huit bénédictions ~ qui sont en réalité dix-neuf ; mais nous nous sommes attachée à la situer, à la décrire, à mettre en évidence son économie interne. Il s'est alors agi pour nous d'envisager les conditions théologiques, historiques, voire politiques qui ont présidé à son élaboration, en nous gardant de nous égarer hors de notre sujet, comme de rester dans le vague, afin de rendre d'abord compte de ses conditions de possibilité. Il s'agit en effet d'une religion fondée sur la double affirmation de la toute-puissance divine et d'une histoire collective et individuelle conçue. Ensuite, nous nous sommes inquiétée de sa genèse, de sa mise en œuvre et de sa fixation durable. Cette démarche n'avait d'autre fin que de nous permettre de nous engager dans l'examen de l'architecture du *Chemoné Esré*, d'en découvrir la logique à la fois théologique et psychologique ; cette prière s'adresse à D-ieu : il convient qu'elle se fonde sur la reconnaissance de la majesté divine et des attributs divins ; mais elle est proférée par un croyant, dont il est essentiel que le vécu et les préoccupations soient portés par elle, c'est-à-dire qu'elle marie une perspective

¹ Appelfeld, A., *Et la fureur ne s'est pas encore tue*, Paris, Ed de l'Olivier, 2009, p.67.

eschatologique à l'échelle de l'humanité : l'orant, plongé dans les souffrances et les difficultés du monde d'ici-bas s'adresse à D-ieu dans la perspective d'un avènement messianique et d'une libération ultime. Cette attente donne un sens à l'expression de ses peines. C'est sur cette double dimension de la prière : acte institutionnalisé en même temps que démarche personnelle, que nous avons centré notre étude, en recourant aux sources scripturaires comme aux commentaires et aux réflexions de toutes sortes que nous avons cru capables de nourrir notre recherche.

Envisager le *Chemoné Esré* impose de se soumettre à deux obligations :

- la première, qui s'applique à tout chercheur, de bien définir et de décrire l'objet de sa recherche, ici les dix-huit bénédictions (qui sont dix-neuf),
- la seconde, de ne jamais perdre de vue le sujet qui prononce ces bénédictions, puisque celles-ci, précisément, ont à la fois pour objet d'induire en lui un travail sur soi ; à son tour, cette démarche de l'orant s'accomplit dans deux directions : d'une part faire place en lui à la dimension divine ; d'autre part apprendre, par extension, à reconnaître et à respecter la place de l'autre.

Comment s'articule la prière en tant que corpus théologique avec le vécu de l'homme en prière : c'est tout l'enjeu de la liturgie, dont la fonction est de permettre une telle mise en œuvre. Nous avons fait le choix, pour nous concentrer sur notre objet d'étude, de n'indiquer que les contours de cette liturgie du *Chemoné Esré*, sans entrer dans les innombrables détails que les décisionnaires de la fin du Moyen Age (le *Tour*, puis l'auteur du *Choul'han Arou'h*, Joseph Caro) ont rappelés, et des prescriptions qui ont pour objet de créer une atmosphère propice au respect, au calme, à la concentration.

Travail d'historienne, certes, que cette étude d'une institution qui remonte à la plus haute antiquité ; mais, du même coup, la plongée au cœur d'une réalité vivante, celle de l'une des plus grandes religions de l'humanité, et qui fait partie du vécu quotidien des millions d'individus qui lui sont attachés. Cette double dimension est également porteuse d'une double exigence : celle, de rigueur, du chercheur ; celle, de fidélité, du témoin. Nous n'avons pas entendu poursuivre une impossible exhaustivité, mais mettre en lumière l'essentiel, en bonne chercheuse, en témoin sincère.

Plusieurs types de recherches s'offraient à nous : par exemple l'étude du caractère de modèle qui a pu être celui de la *Amida* pour d'autres cultes ; on peut songer en particulier à la messe et aux différentes parties de celles-ci. De façon plus générale il aurait été intéressant de situer

la démarche spirituelle qui s'inscrit dans le *Chemoné Esré* par rapport à celles des autres grandes spiritualités, chrétienne, musulmane, bouddhiste. Ces voies restent ouvertes et nous espérons que ce présent travail sera utile à ceux qui voudront les emprunter.

Nous nous sommes efforcée de présenter notre recherche en respectant l'ordre des questions que pose la *Amida*, de façon générale en tant que prière, et de façon spécifique, en tant que fait historique et espace toujours actuel d'une expression religieuse.

D'où vient la *Amida* ? Quel est le statut de la prière, au niveau de l'institution, à celui de la démarche de l'orant, et dans l'optique des courants mystiques, et en particulier hassidiques qui se rattachent à la Kabbale ? Une fois ces cadres fixés, notre enquête a porté sur l'étude de chacune des bénédictions, puisque c'est à ce niveau que se situe la problématique de la *Amida* :

- d'une part l'ordre dans lequel ces bénédictions ont été placées,
- d'autre part la formulation de chacune d'entre elles,

sachant que présupposer une intention de la part des auteurs de la *tefila* est plus que légitime.

Il n'est assurément pas question de prétendre déterminer ce que les sages de la Grande Assemblée pensaient de la manière dont les orants de leur temps et à fortiori des siècles futurs entendraient leurs propos ; il paraît cependant possible de situer ceux-ci dans la logique de leur propre lecture de la Torah et, au-delà, de leur interprétation des événements historiques dont ils étaient les témoins.

En effet de nombreuses sources, en particulier le Talmud *Béra'hot*, révèlent la profondeur de la réflexion qui a présidé à la formulation de chacune des dix-neuf bénédictions. Nous laisser conduire le long du fil d'Ariane de la lecture talmudique de la *Amida* nous a permis de reconnaître des questionnements parfois sous-jacents qu'abordent les différentes bénédictions. De la sorte, c'est à un véritable voyage jusque dans les arcanes de la pensée juive que notre étude de la *Amida* nous a conviée.

De la pensée kabbalistique à la Hassidout

Voici une brève analyse de la mystique kabbalistique telle que l'appréhende Yoram Jakobson, à partir des recherches de Gershom Scholem et Yéchaya Tichbi².

Il définit la mystique comme une tentative de l'être créé de réduire l'écart entre le monde d'ici-bas, et un D-ieu transcendant.

Le plus ancien ouvrage ésotérique juif est le *Séfer yétsira* auquel est conférée une grande ancienneté mais dont les premières versions écrites remontent à la fin du IX^{ème} siècle sous la plume de Rav Saadia Gaon.

La Kabbale médiévale, qui se pose comme l'héritière de celle de Chimon bar Yo'haï au II^{ème} siècle, apparaît en Provence à la fin du XII^{ème} siècle sous une forme écrite (*Séfer haBahir*, dont l'œuvre semble prolonger la tradition gnostique). Son enseignement est attesté dans les siècles suivants en Italie et en Espagne. C'est dans ce dernier pays que Moïse de Léon rédigea le Zohar, qui, constitue depuis lors le texte fondateur de la mystique juive.

La kabbale envisage deux dimensions du divin :

- 1) la dimension dissimulée du divin : un être infini, l'*Ein sof* transcendant.
- 2) la dimension révélée du divin : à partir d'une première émanation de l'*Ein sof*, nommée *Atsilout*, dix autres sphères d'émanation, les *séfirot* constituent les maillons d'une chaîne spirituelle entre le Créateur et le monde d'ici-bas.

On a rapproché cette pensée émanatiste des conceptions néoplatonicienes (III^{ème} siècle) de la basse Antiquité.

La Kabbale tardive, celle de Rabbi Isaac Luria, s'est d'abord développée dans la ville de Tsfat au XVI^{ème} siècle et se diffusa depuis cet endroit. La Kabbale lourianique est orientée vers l'avenir messianique, à l'opposé de celle de l'auteur du *Séfer haBahir* qui semble s'attacher à retrouver un état de pureté antérieure. De la même manière, le *Bahir* s'adressait à des êtres d'élites capables d'élever leur âme, jusqu'à la proximité et donc la perception du divin.

² Jakobson, Yoram., *Mikabakat ha-Ari ad la-Hassidout*, Tel Aviv, Ed Ouniversita méchoudéret, Galé Tsalal, 1988. (résumé par nous B.A.)

Ce messianisme fut à nouveau rattaché par les historiens à une tradition ésotérique dans le cadre de laquelle l'arrivée du messie était périodiquement annoncée. Il est possible qu'à cette époque déjà, les persécutions des Inquisiteurs, puis au XIV^{ème} siècle, celles des rois, (Philippe-Auguste au début du XIII^{ème} siècle, Louis IX dans la première moitié du XIII^{ème} siècle et surtout Philippe Le Bel au début du XIV^{ème} siècle, les Anglais à la même époque, sans remonter aux Croisades) aient inspiré une attente messianique. Mais, après le traumatisme consécutif aux expulsions des Juifs d'Espagne et du Portugal, les souffrances issues à la guerre de Trente Ans dans la première moitié du XVII^{ème} siècle, et surtout les épouvantables massacres en Pologne de Chmielniski en 1648, l'attente d'une issue miraculeuse se fait plus pressante. Ce qui est nouveau à partir du XVII^{ème} siècle c'est la dimension collective de la démarche qui confère à celle-ci le caractère d'un fait social.

Au XVII^{ème} siècle, la kabbale de Safed se développe selon deux axes principaux :

- 1) Un effort de rigueur mené par Rabbi Moché Cordovéro (Moïse de Cordoue), le Ramak, qui s'attache à éliminer les références allégoriques.
- 2) la popularisation des thèmes kabbalistiques.

La Kabbale lourianique, part du postulat d'un « retrait » du divin pour faire place à la matière : c'est le *Tsimtsoum*³ ou contraction de la lumière divine et de la sorte le dégagement d'un espace vide à l'intérieur duquel existent tous les mondes.

Quant à elle, la Hassidout apparue dans la première moitié du XVIII^{ème} siècle, affirme, en se référant au Zohar, qu'il n'existe cependant aucun espace entièrement dépourvu de la présence divine⁴. Elle appelle le peuple juif à combler cette absence par la préparation de l'avènement messianique, conformément aux enseignements du Ari-Zal, dans le but de réparer la faute d'*Adam ha-richon*, en vue de l'éviction du mal du monde d'ici-bas.

Après Guershom Scholem, Jakobson voit dans l'aventure sabbatianiste (milieu du XVII^{ème} siècle), qui elle-même, se réclamait de la Kabbale lourianique, l'origine historique de la

³ *Tsimtsoum* : littéralement contractation. Occupe une place essentielle dans la Kabbale lourianique : à mesure que l'univers se développe, le divin se condense.

⁴ La Hassidout tourne la théosophie kabbalistique vers les données psychologiques.

Hassidout. Malgré l'apostasie de Sabbataï Tsvi, l'élan mystique collectif ainsi initié ne fut pas interrompu. C'est ainsi que le Baal Chem Tov, dans la première moitié du XVIII^{ème} siècle fonda la Hassidout moderne. A partir du Baal Chem Tov la Hassidout structure une doctrine, inaugure une tradition, organise un mouvement avec des disciples, qui ont, chacun déployé des variantes mystiques : Satmar, Bobov, Tchernobyl, Vichnitz, Sanz, Gour, Belz, Habad, donnant lieu à la constitution de dynasties rabbiniques. Chaque Hassidout possède son domaine musical généralement inspiré du folklore des régions dont elles sont originaires.

Problématique

Au cœur de la pratique de la religion juive une liturgie embrasse un certain nombre de prières, proférées à voix haute ou basse, en communauté ou seul, certaines chantées, d'autres récitées et dont les textes sont le plus souvent établis par la tradition. Ces paroles sont adressées à D-ieu par Ses enfants, les humains, êtres de chair et par là-même limités.

Quel but les prières poursuivent-elles ? Pour quelle raison leurs rituels et leurs modalités sont-ils si minutieusement fixés ? S'est-on acquitté du devoir de prier en ayant prononcé les prières par les seules lèvres, sans en comprendre le sens littéral, ni les penser, et sans avoir éprouvé les émotions qu'elles sont censées susciter ? Dans ce cas n'est-il pas tout simplement préférable de s'abstenir de prier ? Importe-t-il réellement de se conformer aux textes établis du rituel ? Ne serait-il pas préférable de donner libre cours à l'inspiration spontanée du moment ?

Tels sont, pour l'essentiel, les points qu'il convient d'éclaircir. On doit à la vérité de dire, qu'un tel examen, constitue une occasion d'évoquer un sujet d'actualité concret et quotidien, puisque le fait est que nombre de fidèles prient sans connaître les fondements de leur propre pratique et dès lors n'y consacrent pas le profond recueillement requis, tandis que d'autres ne prient que de façon sporadique ou pas du tout, et ce précisément du fait que le sens et la portée de la prière leur échappent. Mille autres raisons, bien sûr, peuvent rendre compte de l'infinité des formes de prières qui sont susceptibles d'être rencontrées, individu par individu, et analysées.

Dès la création du monde, disent les sages, l'homme fut enclin à rendre hommage à D-ieu pour Ses bienfaits. La première offrande fut apportée par Caïn⁵ : « *Et Caïn apporta des fruits de la terre en offrande à D-ieu* » (Genèse 4,3); puis son frère Abel fit de même : « *Et Abel offrit lui aussi des premiers-nés de son bétail* » (Genèse 4,4). De même Noé quittant l'Arche : « *Et il offrit les holocaustes sur l'autel* » (Genèse 8,21). Puis Abraham : « *Abraham s'en fut prendre le bélier et l'offrit en holocauste* » (Genèse 22,13). Isaac et Jacob offrirent également

⁵ Dans cette thèse est utilisée en général la traduction de la Bible Hébreu-Français de Kahn, Z., *La Bible*, Tel Aviv, Ed Sinaï, 1994. Pour le Pentateuque la traduction du *Houmach Rachî*, Paris, Ed Biblieurope, 2008 est également empruntée.

des sacrifices à D-ieu afin de tisser un lien avec Lui, comme Abraham avant eux l'avait fait, mais aussi en tant qu'hommage. Une troisième fonction du sacrifice, et non la moindre qui est attestée à partir de l'érection du *Michkan*⁶, est celle d'expier les fautes.

De nos jours, il n'y a plus de Sanctuaire où présenter des sacrifices ou apporter une offrande à D-ieu. Le seul fait de pénétrer dans la cour du Temple conférait à l'homme une certaine sainteté, lui inspirait l'inspiration spontanée de se repentir, un intense sentiment de proximité avec D-ieu.

Dès lors, la prière, instituée par les sages, remplace le sacrifice perpétuel apporté jadis au Temple au nom de la collectivité (qui s'est acquittée du *ma'hatsit ha-chekef*⁷). Cette prière est le service quotidien et réglé qui constitue la liturgie synagogale, laquelle a pour idéal de répondre au souhait du prophète Osée : « *Puissent nos lèvres acquitter les taureaux* » (Osée 14,2).

Mais comment accorder à la prière un statut comparable à celui du cérémonial du sacrifice qui à lui seul suscitait l'émotion et la ferveur ?

En effet, l'orant, dans le monde actuel, risque d'être hors d'état d'éprouver un sentiment de la présence de D-ieu susceptible de l'amener à un état comparable à celui de ses ancêtres quand ceux-ci assistaient au service du Temple. Se contentera-t-il d'aller prier à la synagogue régulièrement, et de s'acquitter ainsi d'un commandement divin comme s'il ne s'agissait que d'une obligation de présence ? Une conscience aigüe de la présence divine n'est-elle pas plutôt à l'ordre du jour, qui le conduirait à s'adresser à Lui en toute circonstance et à reconnaître ce faisant que son sort est entre Ses mains ?

Inversement, comment éviter de donner dans une certaine négligence, qui s'installerait chez le pratiquant du fait de la régularité répétitive de la prière au fil des jours ? Une mise en garde est du reste déjà formulée à ce sujet dans les *Pirké Avot*⁸ (2,13) : « *Et lorsque tu pries, ne fais pas de ta prière une routine, mais implore la miséricorde et la pitié devant l'Omniprésent, car il est dit : « Car Il est clément et miséricordieux.... »* (Joël 2,13). Ainsi, à propos du verset :

⁶ *Michkan* : voir glossaire.

⁷ *Ma'hatsit ha-chekef* : voir glossaire.

⁸ *Pirké Avot* in *Sidour Téhilat Hachem*, traduit par Schlomoh Brodowicz, New York, Ed Merkos L'inyonei Chinuch, 2010, p.279.

« Afin d'aimer votre D-ieu et de Le servir de tout votre cœur et de toute votre âme » (Deutéronome 10,13), les sages du Talmud s'interrogent⁹ (*Taanit* 2a) : « En quoi consiste le service du cœur ? » Et ils répondent : « Il s'agit de la prière » : une prière, c'est-à-dire un élan de l'esprit et du cœur, et non une tâche à caractère répétitif.

Même si elle requiert ferveur et concentration, la prière est cependant appelée « service » pour indiquer qu'elle s'accomplit selon des règles précises qu'il convient de respecter pour s'acquitter du devoir de prier quotidiennement. Les mots à prononcer, les postures, les gestes du fidèle ont été précisés et fixés. Comment, alors, concilier ce qui est par ailleurs appelé « service du cœur », et qui se réfère à un épanchement spontané, avec l'observance de ces prescriptions ? N'est-il pas possible d'adresser à D-ieu une prière jaillie du plus profond de l'être ? Ne sont-ce pas la sincérité de l'homme et son intégrité qui doivent être d'abord sollicitées au moment où il prie ? D'un côté, nos sages affirment que l'on ne s'est pas acquitté de la lecture de *Chéma* si l'on a seulement pensé les mots sans les prononcer ; en même temps ils avertissent du fait qu'une prière proférée sans ferveur est comparable à un corps sans âme. Comment concilier ces deux aspects apparemment contradictoires ? (*Ora'h Haïm, siman* 101,1)¹⁰

Il n'est assurément pas question d'imaginer que la prière puisse mettre en cause la toute-puissance divine. Mais la notion de toute-puissance ne signifie pas que l'Histoire soit la mise en œuvre d'un destin implacable qui se déploierait de façon totalement déterminée. Au contraire, c'est parfois D-ieu Lui-même qui appelle à la prière de l'homme, et l'homme est libre d'entendre cet appel ou d'y rester sourd : dans son dialogue avec Moïse D-ieu fait comprendre à ce dernier qu'il doit intercéder auprès de Lui pour sauver les enfants d'Israël. Moïse aurait pu ne pas le faire. Inversement, une prière peut être exaucée en partie ou pas du tout : à la liberté de l'homme répond celle de D-ieu.

⁹ Dans l'ensemble de cette thèse les citations du Talmud proviennent de l'édition des volumes du *Talmud Babli*, commentée par le Rav Adin Steinzaltz, *Talmud Babli*, Jérusalem, Ed Ramsey, Institut israélien des publications Talmudiques, 1996 ; sauf mention contraire.

¹⁰ Admour Hazaken, *Choul'han Arou'h ha-Rav*, Vol. I, Brooklyn New York, Ed Kéhot, 5749, p.154, traduit par nous (B.A.).

Nous essaierons aussi de déterminer si l'homme porte la responsabilité de prier pour son prochain en détresse. Si oui, la question se pose de savoir pour quelle raison Noé n'a pas intercédé auprès de D-ieu en faveur de la génération du Déluge qu'il savait devoir être emportée, alors qu'Abraham appelé « mon bien aimé » a interpellé D-ieu, pour tenter de sauver Sodome et Gomorrhe, villes pécheresses s'il en fut.

Le Talmud (*Sanhédrin* 11a), comme à son habitude, reprend le verset d'*Isaïe* et l'explique : « *Chaque Juif a droit à une part au monde futur car il est dit (Isaïe 42,21) : « Tous sont des Justes dans Ton peuple » »*. Si tous sont des Justes, tous peuvent être entendus, chacun est donc concerné par la *mitsva* de prier ; la prière n'est donc pas l'apanage d'une élite. On pourrait même dire que la voix des méchants peut parvenir au ciel : Abimélec lui-même est susceptible de maudire Abraham. Quiconque éprouve le besoin d'adresser une requête à D-ieu peut la formuler, quel que soit son degré de proximité supposé avec D-ieu ; en effet, selon l'expression de la *Amida*¹¹ : « *D-ieu entend la prière de toute bouche* ». Et, disent encore les sages dans les *Pirké Avot* (chap.1, *Michna* 2), la prière est l'un des trois piliers sur lesquels repose le monde ; ce qui explique la place centrale qui est la sienne dans la vie quotidienne du Juif. En effet, le fait de prier présuppose que la situation de celui qui prie ou celle de ceux pour lesquels il prie, a chance d'être modifiée par cette action. Nous avons à nous interroger sur les formes que prend une telle démarche. Les sages ont fixé de façon très précise les règles qui régissent la *Amida* : la façon de se tenir au cours de la prière, les mots des bénédictions qui la composent, et l'ordre dans lequel ces bénédictions doivent être proférées.

Si une telle rigueur est exigée, c'est parce que les sages de la Grande Assemblée avaient acquis la certitude que les formes auxquelles ils s'étaient arrêtés étaient les plus adéquates à leur objet. L'étude détaillée de la *Amida* nous permettra de mieux appréhender leur démarche, d'en comprendre la logique.

C'est dans les vingt quatre livres de la Torah que s'enracine le principe général de la prière. De la sorte, les sages n'ont fait que mettre en forme une pratique parfaitement établie : le problème du fondement de la prière peut être considéré comme *a priori* résolu.

Comment garder espoir quand il n'en reste apparemment plus aucun ? L'exemple du roi

¹¹ Dans cette thèse la traduction des passages de la prière provient du même *Sidour* que celui cité dans la note no 8, p.15.

'Hizkiyahou (Ezéchias) montre qu'on ne saurait désespérer, quand bien même un décret céleste aurait été prononcé¹². D'où procède l'efficace des mots de la prière ? En quoi cette dernière peut-elle faire évoluer favorablement la situation de celui ou de celle qui invoque la miséricorde divine ? Comment des pleurs sincères peuvent-ils traverser les cieux et infléchir une décision d'en-haut ?

Toutes ces questions méritent d'être posées en référence aux prières grâce auxquelles les matriarches initialement stériles sont devenues fertiles. On peut en inférer que cette stérilité constituait en elle-même un appel silencieux à la prière.

La perfection formelle ne suffit évidemment pas : le Talmud (*Sanhédrin* 106b) affirme que « *D-ieu sollicite avant tout le cœur* » : « *Ra'hamana liba Baé* ». De nombreux ouvrages classiques de morale juive ont fait écho à ce propos. On sait également à quel point le Baal Chem Tov (18 Elloul 1698 – premier jour de Chavouot 1760)¹³, fondateur du Hassidisme, restitue sa valeur à la prière fervente d'une personne simple, mais au cœur pur. Il lui en attribue même une plus grande qu'à celle d'un grand érudit imbu de son savoir. En effet, l'individu ignorant, conscient de ne pouvoir se prévaloir d'aucun mérite s'exprime devant D-ieu, tel un fils qui sollicite une faveur de son père au nom du seul amour paternel. Et le fait qu'il ne comprenne pas le sens des mots que prononce sa bouche, n'enlève rien à leur portée. Ainsi, le statut de la prière, censée accompagner le Juif depuis l'aube de sa vie jusqu'au moment où il restitue son âme à son Créateur, n'est plus seulement celui d'un discours articulé, mais une opération au cours de laquelle les mots, voire les lettres, possèdent une puissance propre : la problématique de la Kabbale est, ici comme à d'autres propos, sous-jacente au hassidisme.

Nous fondant sur ce premier abord du champ liturgique et moral de la prière, nous tenterons de répondre à plusieurs questions fondamentales, susceptibles d'être traitées selon deux axes principaux :

¹² Le Talmud (*Bera'hot* 10a) rapporte que lorsque le roi 'Hizkiyaou tomba très malade, le prophète Isaïe vint lui annoncer que sa fin était proche en raison d'un décret divin prononcé contre lui du fait qu'il s'était refusé à engendrer des enfants. ('Hizkiyaou avait ainsi agi car il savait par prophétie que le fils qu'il engendrerait serait un homme pervers et infidèle à la Torah – ce qui fut hélas le cas). 'Hizkiyaou répondit à Isaïe : « *Je ne t'écouterai pas car une tradition ancestrale m'a été livrée, selon laquelle quand bien même un glaive tranchant serait posé sur son cou, un homme ne doit pas désespérer de la miséricorde divine* ». Le fait est qu'il fut accordé à 'Hizkiyaou une rémission de quinze années.

¹³ Schneerson, Y.Y., *Les mémoires du Rabbi de Loubavitch*, Paris IV, Ed Merkos l'Inyonei Chinuch, 1963, p.31, p.35.

1. Un questionnement autour de la prière au plan théorique.
2. L'analyse des bénédictions successives de la *Amida*.

a. Nombre d'interrogations à caractère général, qui apparaissent au départ plutôt parallèles que liées entre elles, ne peuvent être éludées, faute de quoi nous ne pourrions cerner les caractères spécifiques de la prière juive.

D'abord, la prière est-elle un devoir pour tous, ou ne concerne-t-elle que les individus qui doivent solliciter de Dieu une aide particulière ? Par exemple, pour quelle raison une personne en bonne santé récite-t-elle, dans la *Amida*, la bénédiction « *Guéris-nous, notre D-ieu...* » ?

De même, quelle disposition d'esprit la prière requiert-elle ? « *Koved Roch* » : « l'esprit de sérieux », ou la joie ? (*Béra'hot* 31a). Dans un sens le sérieux de l'intention prive l'orant d'une certaine forme d'allégresse ; mais ce peut être au profit d'une joie intérieure plus profonde même si elle ne se manifeste pas par des signes extérieurs. Comme l'illustre le psaume : « *Réjouissez-vous en tremblant* » (*Psaumes* 2,11).

Plus précisément, quelle est la définition de *Koved Roch* ? Et comment la dimension d'application se traduira-t-elle au niveau de la diction des mots ?

Quels conseils donner à un orant dont des pensées étrangères viennent perturber la ferveur et qui ne peut participer du *Koved Roch* ? Et pourquoi est-il important de mettre une pièce dans la boîte de la *Tsedaka* (la charité) avant de commencer la prière ? Quelle différence y-a-t-il entre la prière de *Min'ha* et celles de *Cha'harit* et d'*Arvit* ?

« *La prière est un sujet des plus difficiles pour le philosophe comme pour le fidèle* »¹⁴ dit Lévinas, après les très grands penseurs juifs du XIX^{ème} siècle, et en particulier le Rav Haïm de Volozhine. Est-il possible, en effet, que l'être humain dirige des paroles vers l'au-delà du langage ? Comment envisager une supplication envers celui qui connaît toutes les misères humaines ? Il s'agit là en quelque sorte d'un acte d'audace auquel se risque le simple fidèle. Lévinas pointe la différence fondamentale de nature entre un D-ieu omniscient et un fidèle limité par sa subjectivité.

¹⁴ Lévinas, E., "Education et prière" in *Difficile Liberté*, Paris, Ed Albin Michel, 2006, pp.345-349.

Il est en effet essentiel de déterminer d'abord en quoi il est nécessaire de prier D-ieu. En tant que Créateur et Père céleste, ne sait-Il pas mieux que Ses créatures ce dont chacun a besoin, pour qu'il faille le Lui demander ? Est-ce aux créatures de se rappeler au souvenir de D-ieu ? Un enfant doit-il implorer ses parents de le nourrir, de le vêtir et de le protéger ? Comment concilier ces deux faits, à savoir que la prière constitue à la fois un devoir et une démarche issue d'une disposition du cœur de chacun ? Enfin, concernant la façon de prier, qu'apprennent les sages de la prière de 'Hanna (dont la description est récitée dans la *Haftarah*¹⁵ du premier jour de Roch Hachanah¹⁶ -I Samuel 1) ?

- b. Pourquoi avons-nous choisi, pour traiter de la prière juive, la *Amida*, ainsi nommée du fait qu'elle est obligatoirement proférée debout et, appelée dans les communautés ashkénazes¹⁷, simplement, la *téfila*, la prière ? D'abord parce que c'est la plus importante, celle qui a été fixée par les sages de la Grande Assemblée il y a seize siècles et que les Juifs religieux pratiquent depuis, trois fois par jour, en toute circonstance. Elle est aussi nommée le « *Chemoné Esré* », car elle est composée de dix-huit bénédictions : ce sont elles que nous entreprenons d'analyser systématiquement pour en dégager la signification et mettre en évidence la portée au niveau de la vie quotidienne des Juifs pratiquants.

Voici comment Rabbi Aharon de Karlin interpréta la signification de l'Echelle de Jacob, que la Bible nous représente avec une extrémité touchant le sol et l'autre atteignant le ciel : « *que l'homme veille à se tenir debout, solidement ancré dans le sol ; alors sa tête atteindra le ciel* »¹⁸.

Cette recommandation a rencontré un large écho : ainsi, Lévinas écrit : « *C'est sur la terre parmi les hommes que se déroule aussi l'aventure de l'Esprit ...* »¹⁹. Abraham Heschel dans le

¹⁵ *Haftarah* : voir glossaire.

¹⁶ *Roch Hachana* : nouvel an juif.

¹⁷ Ashkénaze : voir glossaire.

¹⁸ Wiesel, E., *Célébration hassidique*, Paris VI, Ed Aux Editions Du Seuil, 1972, p.95.

¹⁹ Lévinas, E., *L'au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, Paris, Ed Minuit, 1982, p.172.

même esprit, affirme²⁰ : « *L'âme nous a été donnée à la naissance, mais l'esprit, nous devons l'acquérir* ». Enfin, Rabbi Pin'has de Koretz disait : « *D-ieu est prière* ».

Ce qui était une évidence pour tous ces écrivains l'est-il encore pour nos contemporains ?²¹

Pourquoi trouver de l'intérêt à prier ? Pour quel motif l'homme moderne sacrifierait-il de son précieux temps en prières ? Ce temps de prière est-il du temps perdu ? La prière elle-même serait-elle un rite correspondant aux ténèbres d'une époque archaïque, ou tout au contraire celui d'un monde où l'homme pouvait davantage se tourner vers des réflexions métaphysiques, et, précisément, maîtriser son temps.

Comment, évoluant dans des sociétés où le vécu de l'instant l'emporte décisivement sur l'expérience patiente de la durée, le croyant peut-il préserver la paix nécessaire et du même coup s'inscrire dans la continuité des générations qui l'ont précédé ?

En fait, chez les Juifs religieux, la prière réunissait les temps passé, présent et futur dans une ambiance qui plaçait la synagogue au centre de la vie juive quotidienne.

De nos jours, tel n'est plus, sauf exception, le cas ; cependant, la religion s'inscrit de façon permanente dans la vie juive à deux niveaux :

- au plan quotidien : c'est l'horaire des offices à la *schule*²² qui structure la journée du Juif religieux.

- sur le plan spirituel, chaque génération s'éprouve comme s'inscrivant dans une continuité à la fois historique et transhistorique.

C'est que le temps, dans le judaïsme, peut être envisagé d'une part au niveau d'une histoire porteuse de sens – l'affirmation de ce sens, particulièrement dans des situations tragiques, risque d'être alors vécu comme au mieux paradoxal et au pire insupportable – c'est sa dimension collective, et d'autre part comme un rythme de la vie personnelle du Juif religieux qui, grâce au Chabbat et aux fêtes, structure son existence et la spiritualise. La place qu'occupent chaque jour les prières de *Cha'harit*, de *Min'ha* et de *Maariv*, est celle d'autant

²⁰ Heschel, A., *Les Bâtisseurs du Temps*, Paris, Ed Les Editions de Minuit, 1957, p.93.

²¹ Wiesel, E., *op. cit.*, p.10.

²² *Schule* : désigne souvent la synagogue en yiddish.

d'espaces de liberté intérieure ménagés, quoi qu'il arrive, au milieu du flux des activités productives et de la gestion des rapports humains. Cette ponctuation de l'existence, à son tour, introduit à la sainteté du Chabbat. La soumission volontaire à une loi qui mobilise l'intériorité de l'homme constitue en fait une libération d'une emprise sociale sinon irrésistible. La prière n'est pas seulement un acte de libération mais également une construction tournée vers l'avenir messianique, elle introduit à une temporalité complètement différente plus particulièrement vécue le Chabbat, et qui correspond à la fois à l'essence de l'homme et à son accès à D-ieu.

Ainsi, chaque jour, à trois reprises, un Juif religieux doit renoncer à accomplir une partie de ce qu'il aurait pu faire pendant la journée, s'il entend sortir des limites contingentes du temps, et se dépasser lui-même. Le travail sur soi qu'il accomplit a d'abord pour but de donner un espace à son âme, pour l'aider à faire face aux conditions de la vie dans ce monde-ci, où chacun est en quelque sorte aspiré par des préoccupations immédiates et successives, comme s'il s'agissait de traquer le moindre instant de silence. L'enjeu du spirituel est de relever ce défi en maîtrisant le temps et d'éviter d'être dominé par lui. Ainsi le lien avec les générations passées et nouvelles a chance d'être préservé. Cet enjeu est en partie aussi celui de cette thèse.

Il s'efforce ainsi de réaliser une condition de la construction d'un temps qui, par la prière, au sein de la contingence, permette d'accéder à l'infini. La prière s'insère dans l'existence, au jour le jour, comme le Chabbat d'une semaine à l'autre. De même que celui-ci sanctifie la semaine toute entière, de même la prière transfigure et relativise la vie profane.

Emmanuel Lévinas²³ lui-même, se référant discrètement à des concepts présents chez les néo-platoniciens et dans la Kabbale, ouvre à la prière un espace spécifique : *« Pensée jusqu'au bout, l'intériorité ne se réduit pas à la hauteur. Dans l'incaténation des mondes, l'homme occupe une place exceptionnelle. De lui qui se trouve au plus bas, au contact de la matière où s'exerce son faire, tout dépend. L'homme a une affinité avec tous les niveaux du réel. Ce n'est pas comme fondement seulement qu'il compte. Les « racines de son âme » atteignent le*

²³ Lévinas, E., *op. cit.*, pp.190-191.

sommet de la hiérarchie. Il est là où, « au dessus du Trône » s'enracinent les âmes, où les extrémités des racines de tout Israël se confondent ou non avec Elokim.

Les actes de l'homme situés au plus bas retentissent au plus haut et assurent ou compromettent la présence de D-ieu à la créature – ou son départ – et le degré de sa proximité ou de son éloignement, c'est-à-dire, la confirmation dans l'être ou la réduction au néant de myriades de mondes. Aussi l'homme joue un rôle primordial dans l'être de la créature. La présence de D-ieu en guise d'âme, au monde, dès lors, la cohérence de tout le système, la présence de l'âme à chaque monde, tout cela dépend de l'homme ». La prière de l'homme joue le rôle d'une passerelle entre le monde divin et celui de l'humain.

De telles notions peuvent paraître abstraites, mais elles ont été intériorisées par les Juifs pieux des générations successives de telle manière qu'elles ont été mises en pratique même dans les situations les plus effrayantes : pendant les croisades et lors de la Shoa.

Ainsi, Elie Wiesel dans ses récits montre que la *téfila* a accompagné les Juifs jusque là où D-ieu paraissait totalement absent : cette force de la prière s'est manifestée dans des circonstances où on pensait qu'elle avait été rendue impossible.

L'idée de prière pour autrui d'abord, et puis pour soi-même, elle, a trouvé à se mettre en œuvre en dépassant le pensable, jusqu'en enfer.

Ce non-lieu du camp d'extermination peut être tenu pour tel, puisqu'il constitue un espace extérieur à tout pays, coupé de toute société environnante, y prier c'est se référer non plus à un espace quelconque fût-il celui de l'exil, ni à un temps, sinon à une brève période qui exclut presque tout le passé et fait de l'avenir, une période comptée en mois, ou plutôt en semaines, sinon en jours. Elle ne s'inscrit plus dans un cadre spatial mais temporel. Ce qui est extraordinaire, c'est précisément que la *téfila* ait encore une présence au milieu de ce quasi néant. La prière trouve donc à se glisser dans l'interstice de cette temporalité anéantie, elle ne se situe quasiment plus au niveau d'un temps humain, mais à celui d'un temps divin.

Abraham Heschel²⁴ affirme : « *C'est dans le domaine du temps et non dans celui de l'espace, que nous pouvons trouver ce qui est authentiquement précieux...* ». « *« Les instants » de*

²⁴ Heschel, A., *op. cit.*, pp.7-13.

l'âme durent encore après avoir été relégués à l'arrière plan de l'esprit.... Etre est plus essentiel qu'avoir ».

Ainsi, lorsque Moïse brisa les Tables de la Loi, il fut dit que si les pierres furent brisées, les paroles dont elles étaient le support, elles, ne périrent point.

De même, le roi Salomon fit appel à des Phéniciens pour construire le Temple ; celui-ci fut finalement détruit, mais nullement la sainteté qui lui était attachée, au point que les prières peuvent remplacer les sacrifices.

Abraham Heschel, quant à lui, s'est attaché à montrer que les Juifs de l'Est avaient mis cette idée en œuvre : si la prière équivaut à un sacrifice, leur vie devient à son tour une sorte de Temple. L'essentiel de leur temps, fût-ce au prix de l'isolement et de la misère matérielle, était consacré à l'étude et à la prière. L'existence quotidienne était largement structurée autour du Chabbat, dans l'attente duquel les colporteurs, les artisans s'appliquaient à subsister pendant toute la semaine, comme le décrit Joseph Ehrlich dans la *Flamme du Chabbat*. Inversement, c'était le climat spirituel qui influait sur la vie matérielle : les parfums culinaires dès le vendredi faisaient penser au Chabbat, et induisaient à un imaginaire que l'on peut retrouver dans les tableaux de Marc Chagall, et jusqu'à Abraham Heschel qui voit : « ... *le corbeau, posé sur une branche, paraissait de loin porter le châle de prière blanc barré de bandes noires, et il se balançait et se courbait comme un homme qui prie, baissant la tête en une puissante supplication* ».

Inversement, dans le monde séfarde, comme le note Abraham Heshel, l'accent est plutôt mis sur la fidélité à la tradition d'une époque à l'autre, ce qui protège la liturgie des influences extérieures et des « effets de mode ». Le fait est que ce vécu de la religion ne réclame pas moins d'abnégation au croyant que celle dont leurs frères achkénazes se sont prévalus. A combien d'autodafés n'ont-ils pas été soumis ? Pourtant, jamais l'Inquisition n'a eu raison de leur foi.

Le livre d'Erlich constitue une description à caractère anthropologique qui ne peut que mettre l'accent sur les aspects les plus familiers du monde *shtetl*, et laisse de côté l'œuvre des maîtres du hassidisme.²⁵

La sainteté ne se traduit pas seulement en actes spécifiques tels que la prière mais par une certaine manière qui colore toutes les actions, imprègne toute la conduite et imprime sa marque à toutes les façons de faire.

Cette expérience collective du *shtetl*²⁶, où la population juive et religieuse était majoritaire²⁷, a été un exemple d'une vie sociale entièrement tournée vers la proximité avec D-ieu : la *schule* était le lieu où aboutissaient tous les efforts des Juifs, et duquel venait tout le vécu du *shtetl* lui-même. Ainsi, l'intimité du lien religieux qui unissait les habitants, spiritualisait la bourgade elle-même, tandis que les individus, chacun par sa prière contribuait à donner à ce foyer de spiritualité sa puissance, sa force. C'est un exemple du double mouvement de l'individu vers le foyer de la spiritualité d'un côté, et de ce foyer de spiritualité vers la société toute entière. Si l'on est croyant, on ne peut pas lire dans ce double mouvement un simple fait psychologique individuel et collectif, mais un véritable attachement au divin qui vient transcender l'existence matérielle collective et individuelle. Et c'est effectivement ce qui correspond à notre problématique : comment d'un côté la prière de l'individu parvient aux « portes du ciel » et, de l'autre, la spiritualité ainsi atteinte se répand sur les individus et même sur la collectivité.

La prière quotidienne des Juifs religieux ne peut se comprendre que si on la situe dans le cadre de leur existence. Or, cette existence est structurée par le Chabbat. Les trois premiers jours de la semaine du dimanche au mardi constituent un après Chabbat, et la deuxième partie de la semaine sert à préparer le Chabbat suivant. L'étude des bénédictions de la *Amida* traduit bien le fait que la dimension de l'attente est essentielle, et que le Chabbat lui-même est une forme d'introduction à la libération messianique.

²⁵ Le hassidisme s'articule à partir de deux courants apparemment contradictoires :

- la pensée kabbalistique qui s'inscrit comme une description minutieuse de l'architecture de l'univers, et qui a joué un rôle non négligeable dans l'émergence de la pensée et de la science modernes à la Renaissance.
- un judaïsme populaire pour lequel les dimensions émotionnelles étaient premières dans le vécu de la religion. La kabbale a été forgée dans le milieu séfarde espagnol (Géronne, Barcelone), c'est un véritable modèle de rationalité. La mystique hassidique est toute empreinte de kabbale.

²⁶ *Shtetl* : bourgade dans laquelle beaucoup d'habitants sont juifs, comme il en existait en Pologne, en Hongrie et dans la zone de résidence de l'Empire russe.

²⁷ Tous les Juifs n'étaient pas religieux ; tous les religieux n'étaient pas des Hassidim.

Au début du XVIII^{ème} siècle, du vivant du Baal Chem Tov²⁸, deux « Rebbes », chacun entouré de ses disciples, possédait sa spécialité. Le premier, Rabbi Mendel de Kossov, obtenait par sa prière la prospérité pour ses disciples. L'autre, Rabbi Ouri de Streslik, amenait les siens à la sainteté.

Le Rebbe de Kossov vint à Streslik et proposa aux disciples du Rebbe Ouri de prier avec lui pour obtenir la richesse. Ils acceptèrent, mais, emportés par leur ferveur, ils oublièrent de la demander : preuve que leur pauvreté matérielle était tout à fait secondaire dans leur existence.

Les Hassidim n'étaient pas seulement indifférents à la misère ; même l'étude de la *guemara* tout importante qu'elle restât à leurs yeux, ne jouissait pas de la même priorité qu'auprès des Juifs lithuaniens traditionnels, parfois plus férus de *pilpoul*²⁹ que de *dévékout*.

Les Hassidim redoutaient en effet que cette gymnastique intellectuelle ne se substitue à une véritable spiritualité ; en particulier, ils craignaient que ce type de pratique religieuse ait également pour effet de rejeter des hommes capables par la prière de s'élever très haut, mais moins bien armés pour l'étude.

La sonnerie du *chofar*³⁰, avant Roch Hachana, a pour double effet de faire vibrer les fibres les plus secrètes de chaque fidèle, et de lui rappeler celle entendue au Mont Sinai. Le Rabbi de Shpole, avant de sonner, demandait à D-ieu, dans une prière qu'il composait lui-même, de ne pas prêter attention aux péchés des hommes, mais aux quelques bonnes actions qu'ils auraient pu accomplir, ce qui leur avait été déjà très difficile : on a ici un exemple de ce que, pour introduire à la *téfila*, d'autres introductions qu'une étude approfondie sont tenues pour décisives.

²⁸ *Ibid.* pp.65-67.

²⁹ *Pilpoul* : voir glossaire.

Devekout : voir glossaire.

³⁰ *Chofar* : corne de bélier dans laquelle on sonne le jour du Nouvel An juif.

L'attention plus particulière que nous porterons au cours de cette étude aux formes hassidiques de la prière tient au fait que celle-ci occupe la place centrale dans la vie religieuse des Hassidim, qui l'ont non seulement pratiquée mais aussi étudiée avec une intensité toute particulière. Héritiers d'une tradition mystique qui remonte au moins au AriZal³¹, ils ont exercé une influence non négligeable sur la spiritualité juive depuis le milieu du XIX^{ème} siècle.

³¹ Ari : Rabbi Its'hak Luria (1534-1572).

Choix du *sidour* de l'Admour Hazaken et note biographique

Choix du *sidour* de l'Admour Hazaken

L'analyse des dix-huit bénédictions dans notre travail envisage essentiellement le rite du Ari : celui-ci a été largement repris dans les communautés hassidiques jusqu'à la composition du *Sidour* « *Téhilat Hachem* » utilisé dans la mouvance Habad. Ce choix procède de la formation de l'auteur de ces lignes, qui a reçu une éducation hassidique et a pratiqué ce rituel. Il convient toutefois de préciser que pour l'essentiel, les sujets traités ici sont étudiés à partir de formules de prières communes à toutes les traditions du judaïsme religieux.

Concernant l'élaboration du rite Habad, il apparaît nécessaire d'apporter les précisions suivantes : le mouvement hassidique a été fondé par le Baal Chem Tov et, il a adopté le rite du Ari. En effet, nous trouvons dans les écrits datant de cette époque, que l'appartenance à ce nouveau mouvement était précisément liée au passage obligé à ce rite ; l'adoption par des Juifs ashkénazes de ce dernier, ancré dans la tradition séfarde donna lieu à la création d'un nouveau rituel, appelé *sfard*³².

- a) le rite du Ari est majoritairement fondé sur le rite séfarde, alors que le rite accepté dans les communautés hassidiques d'Europe de l'Est était d'origine ashkénaze ; les maîtres de la Hassidout n'ayant pas voulu se défaire complètement de ce rite ashkénaze auquel ils étaient habitués ont réalisé une synthèse entre ces deux rites.
- b) Autre raison essentielle : le rite du Ari en lui-même, n'était pas suffisamment, ni clairement établi et authentifié : celui-ci n'a pas composé de *sidour* pour les prières de toute l'année ; ce sont ses élèves et les élèves de ses élèves qui le firent, et les variantes furent nombreuses, au niveau du style de la vocalisation des mots, comme du rite lui-même.

Environ un siècle après les débuts du hassidisme, en 1803, l'Admour Hazakenⁱ, auteur du *Tania* et du *Choul'han Arou'h ha-Rav* a publié un *sidour* très détaillé qui suit le rite du Ari : c'est le premier du genre.

³² Achkénazi, Ch., *Chaaré Téfila ou Minhag*, Vol.I, Kefar Habad, Ed Lichkat Harabanout Kefar Habad, 2014, pp.3-5. Traduit par nous (B.A.)

Au-delà du fait qu'il se présente comme un rituel, le *sidour* est devenu une sorte de premier *Choul'han Arou'h* hassidique, car il mentionne de nombreuses règles liées au réveil du matin, à la prière et aux bénédictions quotidiennes.

Selon la tradition Habad, le *sidour* de l'Admour Hazaken est le fruit de vingt ans d'efforts solitaires. Selon une autre tradition, l'Admour a puisé dans de nombreux *sidourim* qui étaient placés devant lui, il a effectué des tris et a arrêté ses choix en fonction des écrits du Ari, de façon à ce que le résultat final convienne à chacun.

Si la pratique de ce *sidour* se prête à la réflexion, ceci est dû au fait qu'il se penche sur les modifications qu'il apporte aux précédents ouvrages de ce type. Il s'agit d'un instrument original, aucun autre *sidour* ne manifestant une telle préoccupation.

Le premier à s'être attelé à la tâche de rendre accessible la pensée profonde de l'Admour fut, le Gaon Rabbi Avraham David Lavout, dans son ouvrage intitulé : « *Chaar ha-Kollel* », il édita un *sidour*, le « *Torah Or* », (la lumière de la Torah), qui reprenait, en l'explicitant, celui de l'Admour Hazaken.

Note biographique

Il n'est pas question ici de retracer la vie de Rabbi Chnéour Zalman, mais d'en rappeler brièvement les principales étapes afin de situer son rôle dans la structuration de la spiritualité hassidique.

Rabbi Chnéour Zalman est né en 1745 : il est le principal représentant de la deuxième génération du mouvement hassidique, après le Baal Chem Tov dont il est dans une large mesure le successeur. Son existence fut d'abord celle d'un chef de communauté, également celle d'un organisateur du mouvement hassidique, celle enfin d'un penseur³³.

a) Comme chef de communauté, il devint en 1767 le « Maguid » de Lyozna, puis de Liady, suivi là-bas par ses fidèles. Il mourut en 1812 à Poltova, fuyant avec ses Hassidim l'avance de l'armée de Napoléon.

b) Un organisateur : dans un premier temps il essaie d'intégrer le hassidisme dans le judaïsme traditionnel ; en 1774 il essaie en vain d'être reçu par le Gaon de Vilna³⁴.

Pour structurer le mouvement, il crée la Yéchiva de Lyozna et visite les autres Rabbis hassidiques : le Maguid de Mézeritch³⁵, le Rabbi Mena'hém Mendel de Vitebsk (1730 ?-1788) ; quand celui-ci entreprit son voyage en Terre Sainte, l'Admour Hazaken l'accompagna pendant quelque temps ; or, au début de sa carrière il avait incité des hassidim à cultiver la terre : son mouvement participe d'une renaissance juive dont un des effets a été l'émigration de Juifs religieux vers la Palestine.

c) Un penseur : dès 1770, il commence à rédiger son Choul'han Arou'h ; en 1783 il participe à la disputation de Minsk avec les mitnagdim (les Juifs d'obédience traditionnelle lituanienne). C'est en 1794 qu'il fait imprimer, les Hil'hot Talmud Torah. En 1797, il publie le Tania, qui constitue une forme de « Kabbale pour tous » dans la perspective de l'arrivée prochaine du Messie descendant de David. D'ailleurs, la famille de l'Admour prétend

³³ Schneersohn, Y. Y., *Hayom Yom*, Paris, Ed Beth Loubavitch, 2001, pp. 23-25.

³⁴ Eliyahou ben Chlomo Zalman, (Vilna, 23 avril 1720 - 9 octobre 1797), plus connu comme le Gaon de Vilna, le « HaGRA », est le talmudiste le plus important des temps modernes.

³⁵ Maguid de Mezeritch : Rabbi Dov Ber né en 1710 à Lukats, mort le 4 Décembre 1772. Il est le successeur du Baal Chem Tov.

précisément descendre du roi David. Il est le père du Rabbi Dov Ber, le second Rabbi de Loubavitch. Il est bien le fondateur de la dynastie.

Historiographie

Nous avons parcouru l'historiographie anglo-saxonne dans laquelle nous avons trouvé une confirmation nuancée concernant la genèse de la *Amida*. En particulier, Idelsohn avant la guerre et Reif après celle-ci.

Il n'est évidemment pas question d'ignorer l'important travail de Y. M. Elbogen. Au contraire, nous nous sommes référés à son œuvre³⁶ dans le chapitre II, pp.59-60 et pp.68-69.

Abraham Idelsohn, dans son introduction³⁷, situe le *Chemoné Esré* dans l'ensemble de la liturgie juive et s'intéresse à sa pratique dans l'office public quotidien ; mais il insiste plus particulièrement sur la liturgie du Chabbat et des fêtes.

L'auteur commence par rappeler le fait que la prière juive présente une spécificité en ce que non seulement elle véhicule des idées et des croyances mais aussi se réfère à des données historiques : Abraham en particulier, l'esclavage et la sortie d'Egypte, l'exil, la lutte contre les hérétiques, et à des événements miraculeux comme Hanouka et Pourim ; enfin il rappelle que cette prière est faite par chaque orant au nom de tout le peuple juif, puisque le principe de la responsabilité solidaire est posé.

Au niveau de la *téfila* proprement dite, le premier *Ma'azor* est celui de Yannaï au VII^{ème} siècle ; vient ensuite le *sidour* de Rav Amram Gaon au IX^{ème} siècle, à Soura ; un demi siècle plus tard Rav Saadia Gaon a également composé un *sidour* ; ceux-ci ont servi de modèle à R. Sim'ha ben Chmouel de Vitry, un disciple de Rachi (1040-1105), pour la composition du *Ma'azor* Vitry. Déjà Rabbi Yéhouda HaNassi avait arrêté que l'hébreu serait la langue dans laquelle la prière serait dite. La *Amida*, avant le développement du christianisme, comportait de nombreux agenouillements. Elle s'insère, en effet, même si elle lui est autonome, dans le culte sacrificiel, en particulier lors des deux offices du matin et de l'après-midi, qui correspondent aux sacrifices quotidiens. La prière du soir, se rapporte, elle, au moment où l'on brûle les restes des bêtes sacrifiées et ne possède pas le même statut d'obligation que les

³⁶ Elbogen, Y.M., *Hatefila béisraël béhitpath'outa hahistorit*, Tel Aviv, Ed Hotsaat Dvir, 1972, traduit par nous (B.A.).

³⁷ Idelsohn, A., Z., *Jewish Liturgy and its development*, N.Y, Ed Schocken books, 1967, introductory note pp. xii-xix, puis pp.3-109, résumé par nous (B.A.).

deux premières. On trouve une référence explicite à la prière comme à un équivalent du sacrifice dans les *Psaumes* : « *Eternel, agréé les offrandes de ma bouche et apprends-moi Tes jugements* » (119,108) et : « *...que ma prière soit un encens* » (141,2).

C'est à l'époque du deuxième Temple que la Grande Assemblée fixe le modèle des bénédictions, des prières, de la *Havdala*³⁸. Idelsohn essaie de situer la prière juive par rapport à celle des sociétés environnantes ; il cite en particulier le poème de Nabuchodonosor à Mardouk (601 à 565 avant J.C.), et s'efforce de mettre en évidence les origines assyriennes qu'il lui attribue.

Au deuxième siècle avant J.C., Ben Sira, tenu pour apocryphe dans le canon biblique, mais cité par le Talmud, évoque déjà la prière quotidienne dans l'*Ecclésiastique*. Parmi les maximes que contient cette œuvre, Idelsohn trouve déjà des principes exposés dans la *téfila*.

Au Temple, la Michna *Tamid* (5,1), nous apprend que l'on disait le *Retsé* et le *Sim Chalom* le Chabbat. La *beraïta*³⁹ qui se trouve dans le traité *Yoma* 7, rapporte que le Grand Prêtre, le jour de Kippour⁴⁰, prononçait, quand il était entré dans le « *ezrat nachim* », (salle réservée, les jours ordinaires, aux dames), des extraits du *Lévitique* et des *Nombres*, puis la dix-septième, la dix-huitième, la sixième et la seizième bénédiction de la *Amida*.

Les synagogues, indépendamment du Temple, se multiplient, y compris à Jérusalem, au premier siècle avant J-C et prennent une telle importance que dans le Talmud (*Béra'hot* 32a) Rabbi Eléazar déclare : « *la prière est plus grande que les sacrifices* », et Rabbi Gamliel, un peu plus tard, rend obligatoire la présence à la synagogue et fait fixer les termes de la *Amida*. C'est à cette époque également que le Talmud (*Béra'hot* 6a) enseigne que c'est la prière en réunion qui est acceptée. Mais Rav Hisda affirme qu'il est plus important d'être présent au Beth Hamidrach qu'à la *Schule*, et Rav Yéhouda (*Roch Hachana* 35) dit même qu'il ne prie qu'une fois par mois.

Certains improvisent leurs prières, au nom de la spontanéité et de la sincérité du cœur : Rabbi Akiva, Rabbi Jochoua et Rabbi Eleazar.

³⁸ *Havdala* : prière spéciale recitée à l'issue du Chabbat et des fêtes.

³⁹ *Beraïta*: voir glossaire.

⁴⁰ *Yom Kippour* : le jour du grand pardon et dixième jour du mois de Tichri, que la Torah désigne comme le jour de l'expiation des péchés ; considéré comme le jour le plus sacré du calendrier juif.

Parallèlement, la fixation du rite revêtait une très grande importance ; celui-ci ne trouva d'ailleurs sa forme achevée qu'au bout de neuf cents ans. Des grands y introduisirent des prières qui furent progressivement intégrées à cet ensemble. On peut dire que le premier *sidour* qui livre une version semblable à celle que nous connaissons de la *téfila* est celui d'Amram haGaon en 875.

Parmi les influences mystiques qui s'exercèrent lors de l'élaboration de la *Amida*, il faut considérer particulièrement les *yordé merkaba*⁴¹ (groupe mystique que l'on trouve en Palestine et en Babylonie), qui instituèrent la *kedoucha*, le *trisagion* (l'intercalation d'une louange spécifique à la célébration de la sainteté divine par les anges dans la répétition de la *Amida*). Idelsohn considère que l'influence de la Kabbale s'est accentuée au rythme des persécutions qui alimentaient le mysticisme des fidèles.

Cette influence s'est traduite au niveau des *sidourim*, d'abord celui du Ari Zal connu sous le nom de *sidour Ari*, qui a été repris ensuite par les *mé'havnim* (les hommes qui prient avec intensité) de Jérusalem sous la direction de Chalom Charabi, et par les Hassidim sous la direction du Baal Chem Tov et de Rabbi Chnéour Zalman de Lyadi.

Le travail d'Idelsohn qui présente un intérêt certain, se situe nettement dans l'optique de « la critique biblique ».

Stefan Reif se place dans une perspective un peu différente puisqu'il concentre sa réflexion sur le judaïsme institutionnalisé, et plus particulièrement à partir des époques préchrétienne et chrétienne. Il insiste sur le travail d'unification de la prière, partant du fait qu'il s'applique à établir le fait d'une grande autonomie des différentes communautés, d'une synagogue ou d'une bourgade à l'autre⁴². L'unification de la prière par la *Amida* avait aussi pour but, d'après lui, de donner une forme « autorisée », admise par tous les décisionnaires, à une expression populaire des bénédictions qui auraient été sinon teintées de superstition. Son cinquième chapitre est consacré à l'évolution du *sidour*.

L'ouvrage de Reif présente un très grand intérêt dans la mesure où il présente un panorama diachronique des formes de la prière juive dans le bassin méditerranéen (Babylonie, Palestine,

⁴¹ *Yordé merkaba* : voir glossaire.

⁴² Reif, Stefan., *Judaism and Hebrew Prayer*, Cambridge, Ed Cambridge university press, 1993, p.52, résumé par nous (B.A.).

Egypte, Espagne, Italie, Provence), France et Allemagne, de l'époque de la Michna⁴³ à nos jours. Il met en relief les interactions qu'il a relevées, essentiellement au cours de la première partie du Moyen Age, entre les différents centres, mais plus nettement orienté du Sud vers le Nord.

Au Moyen Age, précisément, on peut distinguer deux aires géographiques distinctes du judaïsme ashkénaze, d'une part la France, l'Allemagne occidentale, la Suisse et la Hollande et la Belgique actuelles. Entre le XIII^{ème} et la fin du XIV^{ème}, les expulsions et les persécutions ont nui au judaïsme de cette aire. Il distingue, d'autre part, la partie orientale de l'Allemagne, l'Autriche, la Hongrie, la Roumanie, la Pologne, la Biélorussie, la Lituanie, l'Ukraine, la Tchéquie actuelles, qui se sont trouvées, à l'époque, plus à l'abri. Et c'est dans ces régions qu'est apparu le hassidisme moderne.

Reif ne s'intéresse pas spécifiquement à la *Amida*, mais l'envisage comme une pièce très importante dans la liturgie juive ; il mettrait plutôt l'accent sur ses spécificités géographiques et historiques, et comme celles-ci se manifestent surtout dans la *Amida* des fêtes, il met l'accent sur cette dernière.

La perspective de Reif, comme celle d'Idelsohn est plutôt celle d'un historien des religions, que celle dans laquelle se situe notre thèse, qui est centrée sur les contenus métaphysiques et éventuellement philosophiques de la *Amida*.

⁴³ Michna : enseignements principaux de la Torah orale mis par écrit en 200 après J.C. par Yéhoua HaNassi, et expliqués par le Talmud.

Tentative de définition du terme de « prière »

Nous tenterons ici de donner trois définitions du mot *téfila*.

Le mot hébreu *téfila* est généralement traduit par « prière », terme volontiers connoté à celui de requête. En réalité il existe une nuance forte entre les deux vocables. Une requête consiste à demander l'objet ou la faveur dont on a besoin tandis que la prière revêt une dimension qui étend sa portée et son sens bien au-delà d'une sollicitation adressée à D-ieu en raison d'un manque. La prière consiste à établir ici-bas avec D-ieu un lien qui transcende le monde de la contingence. L'enjeu est de taille, et pourtant il s'agit d'un devoir qui, dans le cadre religieux, est l'affaire de chacun. Par l'âme qui l'habite, chaque Juif porte en lui une parcelle de divin qui le relie à D-ieu. L'âme descendue ici-bas habite un corps qu'elle vivifie. Cette vie conférée par l'âme implique que le corps s'adonne à des activités matérielles et satisfasse des besoins matériels comme de manger ou de boire. L'investissement de l'homme dans les tâches que nécessite la satisfaction de ces besoins fragilise par définition le lien établi avec D-ieu et la spiritualité. C'est pourquoi les sages ont fixé des moments destinés à la prière, ceci afin de maintenir, d'affermir et de renouveler ce lien.

Ainsi, même celui qui estime ne manquer de rien est lui aussi tenu de prier pour assurer la pérennité du lien de son âme avec son Créateur.

A la racine du mot *téfila* on trouve le terme de *palal* (פָּלַל)⁴⁴, qui se traduit par « juger ». A la forme pronominale il donne *léhitpalel* (לְהִתְפַּלֵּל), qui signifie « se juger soi-même », ou mieux : pratiquer une introspection. Le moment de la prière est ainsi celui de ce que l'on appelait dans la société environnante un examen de conscience. Ainsi lorsque l'orant prie il est en fait en train de rendre compte de ses actions. En effet, celui qui prie et qui sollicite de D-ieu qu'Il lui accorde Ses bénédictions est tenu de s'examiner pour déterminer si sa conduite le rend digne de ce qu'il attend de D-ieu. La prière requiert l'humilité qui permet de voir clair en soi et d'atteindre ainsi à la ferveur capable d'obtenir de D-ieu ce qui est nécessaire. C'est ainsi que l'orant ne sera pas amené à demander à D-ieu de lui octroyer Ses bienfaits au titre de son mérite personnel, mais à invoquer la bonté et la bienveillance caractéristiques de D-ieu. Il est du reste d'usage de réciter quotidiennement le *vidouy*, l'aveu des fautes, que l'on ait ou non

⁴⁴ *Ibid.* p.5.

conscience d'en avoir commis (en temps habituel il ne figure pas dans les *sidourim* du rite allemand).

La seconde définition du mot *téfila* s'obtient à partir du substantif lui-même, on retient les trois lettres de la racine : *pé, lamed, hé*. Cette racine hébraïque signifie séparer, distinguer, discriminer. Pour être en état de prier, pour rentrer dans la prière, il convient de se dégager des préoccupations quotidiennes, les laisser de côté. Cette démarche fait écho au verset : « **Véhifléti** bayom hahou èt érets Gochène », « Je **distinguerai** ce jour là le pays de Gochène » (Exode 8,18). De même : « **Véhiflah** Hachem ben mikné israël ouven mikné mitsraïm » : « L'Eternel **distinguera** entre le bétail d'Israël et le bétail de l'Egypte » (ibidem. 9,4).

La troisième définition rejoint la racine hébraïque *pé, lamed, alef* : *pélé*. Selon le verset : « **Hayipalé** méHachem davar lamoèd achouv élé'ha ouléssara ben », « Y-a-t-il une chose **extraordinaire** pour l'Eternel ? Je reviendrai vers toi à la date prévue et Sarah aura un fils » (Genèse 18,14). C'est le prodige, la merveille de la communication. Le contexte dans lequel apparaît le mot *pélé* est celui du miracle, de prier et d'être exaucé.

CHAPITRE PREMIER : LES ORIGINES DE LA PRIERE

1.1 Sources de la prière

1.1.1 Les origines hala'hiques de la prière

Il est écrit : « *Or si vous êtes dociles aux lois que Je vous impose en ce jour, aimant l'Eternel, votre D-ieu, Le servant de tout votre cœur et de toute votre âme* » (Deutéronome 10,10). Le Talmud (*Taanit* 2a) s'interroge : « *Que désigne "le service du cœur" ? C'est la prière* ». Rachi explique à cet endroit : « *Le servant* » c'est le service du cœur : la prière. La prière est aussi appelée service. Le *Yalkout Chimoni* identifie la prière aux sacrifices, à partir du verset : « *Puisse ma prière être considérée à Tes yeux comme de l'encens, mes mains tendues comme l'offrande du soir* » (Psaumes 141,2), celle de l'agneau, qui, chaque jour, concluait les différents sacrifices.

1.1.2 Le devoir de prier correspond-il à une prescription de la Torah ou relève-t-il d'une institution rabbinique ?

Nous analyserons successivement les opinions respectives de Maïmonide et de Na'hmanide.

Il existe une grande divergence d'opinions entre les décisionnaires et Maïmonide quant au fait de savoir si le commandement positif de prier a pour origine la Torah écrite ou s'il s'agit d'une institution rabbinique⁴⁵.

La grande majorité des décisionnaires est d'avis que la prière quotidienne est issue d'une institution rabbinique. En effet, le commandement tel qu'il est formulé par la Torah a trait au devoir pour l'homme de demander à D-ieu ce dont il a besoin. En réalité, il s'agit là d'une sorte de prolongement des racines de la foi, car la prière constitue une prise de conscience de l'existence de D-ieu et de la providence qu'Il exerce jusque dans les moindres aspects de la Création.

⁴⁵ HaLevi Soloveitchik, Y.D., "Ra'yonot al ha-Téfila" in *Ich haHalakha Galouy véNistar*, Jérusalem, Ed Hahistadrout Hatsionit haolamit, 1979, pp.240-243, résumé par nous (B.A.).

L'opinion de Maïmonide :

Le Rambam (1138-1204), cependant, surnommé « le grand aigle », grand décisionnaire du judaïsme médiéval, tranche de manière novatrice en ce qu'il rétablit l'ancienne splendeur de la prière (*Rambam Laam, Lois de la prière* 1,1)⁴⁶ : « *Il est un commandement positif de la Torah de prier quotidiennement* ». Cette prescription s'applique aux prières quotidiennes ainsi qu'au principe général de la prière adressée à D-ieu en un moment de détresse. Le Rambam se fonde sur un passage du *Sifri* rapporté dans le Talmud (*Taanit* 2a) « *et pour Le servir de tout votre cœur* » (*Deutéronome* 10,10), qui fait référence à la prière. De même, il est rapporté : « *ton D-ieu que tu sers constamment* » (*Daniel* 6,21) : l'Écriture fait ici usage du terme araméen « *pala'h* » pour désigner le service. Mais existait-il un « service de D-ieu » en Babylonie ? Et le Talmud de répondre : « *Il s'agit là de la prière qui, comme le service de l'autel est appelée avoda* ».

L'obligation de prier étant instituée par la Torah, celle de prier quotidiennement l'est-elle également ? Ne suffirait-il pas de prier une fois par mois pour s'acquitter de son obligation ? D'où le Rambam infère-t-il que la prière quotidienne constitue elle aussi un commandement de la Torah ?

Un des grands rabbins de Safed, contemporain du Beit Yossef (Rabbi Yossef Caro 1488-1575), Rabéno Moché Mitrani (1505-1580), répond à cette objection faite au Rambam. Dans son livre intitulé *Kiryat Séfer* (un commentaire du Rambam), il explique que c'est du verset même d'où est tiré le commandement de prier qu'est déduit celui de prier quotidiennement. En effet, il est écrit : « *Et vous servirez votre D-ieu* » (*Exode* 23,25), et le verset conclut : « *Il bénira ton pain et ton eau* ». De même que le pain et l'eau sont vitaux pour l'homme quotidiennement, de même le devoir de prier constitue un commandement à caractère quotidien de la Torah, de solliciter de D-ieu ce dont on a besoin.

⁴⁶ *Rambam Laam, Sefer Ahava*, Jérusalem, Ed Mossad Harav Kook, 1991, p.28.
Par ailleurs toujours, dans la même édition, et du même auteur, nous sommes reportés au *Sefer Hamitsvot, au Sefer Avoda, au Sefer Hamada, au Sefer Zemanim*, Vol.II.

Le Rambam établit clairement que :

- la prière constitue un commandement positif de la Torah et que ;
- la prière caractérise le lien de l'homme avec D-ieu.

Le Rambam reste d'avis que le nombre de prières, le moment de leur récitation ainsi que le rite selon lequel on est tenu de prier sont, eux, d'institution rabbinique. Ainsi Rabbi Eliézer fils de Rabbi Yossi Haguélili dans le Talmud⁴⁷, pose la distinction sur laquelle le Rambam a insisté plus tard, à partir de la question suivante : « *d'où savons-nous que l'essentiel de la téfila est une mitsva, un commandement positif ?* » Le terme « *essentiel* », (le « *ikar* »), permet d'attribuer l'institution de la prière quotidienne à un commandement de la Torah (« *déoraïta* »). En revanche, les autres modalités de la prière (le nombre et l'horaire des prières quotidiennes, et bien sûr les différents rites sont d'institution rabbinique).

Selon l'opinion du Rambam, le service de D-ieu est indissociable de la prière qui est l'expression même de l'âme qui aspire à D-ieu. En effet, la Torah ordonne d'aimer et de craindre D-ieu, de se dévouer complètement à D-ieu et de s'attacher à Lui à travers l'intellect, la voix mélodieuse, les pleurs et les supplications par le biais de l'étude de la Torah et de la prière. Et, si la Torah n'avait pas désigné la prière comme l'unique moyen d'expression du service intérieur, l'homme dont l'âme a soif de D-ieu n'aurait pas su comment réaliser cette aspiration. A ce niveau, le Rambam entend prouver que la prière constitue un pilier essentiel de l'identité juive.

L'opinion de Na'hmanide :

Contrairement à Maïmonide, pour qui l'obligation de prier chaque jour est une loi de la Torah, Na'hmanide (1194-1270) considère que la prière est un commandement d'institution rabbinique. Ainsi, il écrit que la prière ne constitue nullement une obligation, mais la jouissance d'une faveur divine, celle d'être écouté, voire exaucé chaque fois que l'on s'adresse à D-ieu. Quant au verset « *et pour Le servir de tout votre cœur* » (*Deutéronome* 10,10), la Torah n'y désigne pas spécifiquement la prière mais l'ensemble des 613 commandements ; autrement dit, ce sont toutes les lois qui doivent être appliquées avec ferveur. Na'hmanide reconnaît néanmoins que bien qu'il n'y ait pas de commandement

⁴⁷ Rambam, *Séfer Hamitsvot*, commandement positif no.5, p. 56, traduit par nous (B.A.).

proprement dit dans la Torah de prier quotidiennement, le principe et le modèle mêmes de la prière sont d'origine sinaïtique.

Réduisant encore l'écart entre sa position initiale et celle de Maïmonide, Na'hmanide se dit également d'avis que pour quiconque connaît la détresse, la prière constitue une règle de la Torah. Il n'en demeure pas moins que c'est par le Rambam qu'a été d'abord soulignée l'importance particulière de la prière lors d'un moment de détresse, dans le cadre des lois relatives au jeûne : « *C'est un commandement positif de la Torah de crier et de sonner les trompettes pour chaque détresse* » (*Taanit* 1a-b). La sonnerie constitue en effet à la fois l'action de crier et celle de prier. On peut situer la parole comme une forme de distance par rapport au vécu, tandis que le cri en est la manifestation pure, antérieure à toute formulation. Sonner du *chofar* exige à la fois une intériorité véritable de la part du sonneur en même temps qu'une maîtrise technique. Le Rambam fut le premier à identifier le commandement de sonner des trompettes à celui d'exprimer plainte et supplication.

1.2 De l'importance de la prière

« *Rabbi Pin'has HaCohen fils de 'Hanna dit : D-ieu ne désire pas mettre en accusation les créatures, mais entendre leurs prières, afin de les exaucer* » (*Tan'houma, Vaychla'h, 9*).

Nous avons vu que la prière constitue une faveur de la part du Créateur, car elle permet d'établir un lien quotidien avec D-ieu. L'être créé possède ainsi la possibilité de Lui exprimer ses attentes, de Lui confier ses tourments. A cet égard, D-ieu possède l'attribut de guérir (*Hachem Rofé*). L'importance de la prière pour la guérison est telle que le Talmud (*Béra'hot 10 b*) rapporte que les sages ont approuvé la décision du roi Ezéchias de cacher le livre des remèdes du roi Salomon. Une autre dimension de la prière, toute aussi importante, consiste dans les louanges adressées à D-ieu pour les bienfaits présents et à venir que D-ieu lui prodigue.

Contrairement à un roi de chair et de sang, D-ieu, le Roi des Rois peut être sollicité par chacun, en toute égalité, sans qu'il soit requis d'exciper au préalable d'une qualité ou d'un privilège particulier autorisant l'accès du Palais. Depuis la création du monde tout être humain peut invoquer le nom du Créateur, Le louer. Et s'il arrive à un homme de traverser une épreuve, il peut frapper aux portes de la prière, s'adresser à D-ieu, exposer ses tourments avec confiance et garder l'espoir que D-ieu l'entendra. Qu'il s'agisse d'un riche ou d'un pauvre ne revêt aucune importance, car n'est-il pas écrit : « *Prière de Moïse homme de D-ieu...* » (*Psaumes 90,1*), puis : « *Prière de l'indigent...* » (*Psaumes 102,1*). Il s'agit dans un cas comme dans l'autre de prière. Ceci afin que tu saches que : « *Devant D-ieu tous sont égaux dans la prière* » (*Exode Rabbah 21,4*).

Il est également rapporté au nom d'un grand maître de l'âge d'or du judaïsme espagnol, que le Ribach⁴⁸ cita un autre grand maître de la Kabbale, Rabbi Chimchone de Chinon (1260-1330), qui affirmait : « *Je prie D-ieu animé de l'esprit de cet enfant* ». Il signifiait ainsi que contrairement à d'autres kabbalistes qui en priant s'abîmaient dans des réflexions ayant trait à des concepts profonds de la Kabbale, lui-même s'adressait à D-ieu, indépendamment de la connaissance qu'il avait de toutes les formes sous lesquelles Son essence pouvait se manifester, tel un enfant qui s'adresse à D-ieu sans rien savoir, sinon qu'il parle à son

⁴⁸ Ribach: Rabbi Yits'hak ben Chechet, Valence, 1326-Alger, 1408.

Créateur.

Le Midrach (*Tan'houma Vayéra*, 1) apporte cette conclusion : « *Soyez attentifs à la prière car il n'est de meilleur valeur qu'elle, en ce qu'elle dépasse le niveau des sacrifices* ». Même s'il s'avérait qu'un individu n'est pas digne d'être exaucé, s'il multiplie les supplications, la bonté de D-ieu l'emportera sur Sa rigueur.

Il peut arriver que D-ieu éprouve une personne dans le seul but que, dans son affliction, elle épanche vers Lui son coeur. En d'autres termes, D-ieu aspire à entendre la prière de l'homme.

Les sages ont ainsi expliqué la raison pour laquelle les matriarches étaient stériles (*Béréchit Rabbah* 45,4)⁴⁹ : « *D-ieu aspirait à leur prière* » ; de même, lors de la sortie d'Égypte ; nous constatons une situation analogue lorsque poursuivi par l'armée du Pharaon et arrêté par la Mer Rouge le peuple juif implora D-ieu, qui l'exauça.

Le Talmud (*'Houlin* 60b) affirme qu'à la création du monde (*Genèse* 2,5) la verdure n'était sortie de terre que pour rester au ras du sol, jusqu'à ce qu'*Adam haRichon*, le premier homme, ayant prié pour la pluie, elle grandisse sous l'effet bienfaisant de celle-ci. De tels exemples viennent enseigner que D-ieu désire la prière des Justes.

Le Maguen Avraham, Rav Abraham Abele Gombiner (1635- 1682), cite le verset : « *Balak fils de Tsipor, constata tout ce qu'avait fait Israël à l'Emoréen* » (*Les Nombres* 22,1) : « par sa parole », le mot « *Emoréen* » vient en effet de la racine hébraïque אמר qui désigne *amira*, la parole.

Balak vit que le peuple juif tient essentiellement sa force de sa parole, la parole de l'étude de la Torah et celle de la prière.

Balak supplia alors Bilaam, – lequel en tant que prophète des nations tenait son pouvoir de la parole – de maudire le peuple juif. Un verset voisin (*Les Nombres* 22,3) précise : « *Moab fut très effrayé à cause du peuple* », le terme employé pour désigner le nom « peuple » est « *am* » qui désigne la catégorie des gens ordinaires. Et c'est précisément d'eux que Moab prit peur ! Moab était conscient de la force de la prière des humbles du peuple juif.

⁴⁹ Dans cette thèse les références du Midrach Rabbah sont tirées de la série du *Midrach Rabbah*, commenté par R. Moché Aryé Mikrin, Israël, Tel Aviv, Ed Yavné, 1968, traduit par nous (B.A.)

Le Baal Chem Tov⁵⁰ admirait les personnes qui sillonnaient les rues au long de la journée au point d'en oublier presque l'existence du Créateur, et qui subitement, au moment de la prière de l'après-midi s'empressaient de se rendre à la synagogue. Ces hommes ne comprenaient pas le sens des mots qu'ils prononçaient ; pourtant leur prière fendait les cieux et parvenait jusqu'au Trône Céleste. Le Baal Chem Tov leur disait⁵¹ : *« D-ieu se situe au-delà des frontières, ..., au-delà des distinctions quelles qu'elles soient. La prière sincère vaut l'incantation mystique, la ferveur née dans un cœur pur surpasse celle issue d'une pensée enchevêtrée et impénétrable : « Le cocher qui embrasse les rouleaux sacrés de la Torah plaît plus à D-ieu que les anges qui le louent et ne font que cela » ».*

⁵⁰ Schneerson, Y.Y., *op, cit.*, p.43.

⁵¹ Wiesel, E., *op, cit.*, p.37.

1.3 Le dit inlassable de la prière

Cette thèse s'articule autour de deux thèmes, dans lesquels seront évoquées les notions fondamentales liées à la prière en général et à la *Amida* en particulier. Il nous a paru, en effet, essentiel, en traitant de la *Amida*, conformément aux instructions de Monsieur le professeur Banon, de développer des notions importantes, recouvrant les aspects philosophiques et historiques qui s'intègrent, selon nous, au sens et à la dimension universelle de la prière. En particulier, nous avons entendu montrer comment, jusque dans ses détails les plus fins, le *Chemoné Esré* constitue l'aboutissement à la fois d'une vérité révélée, d'une expérience historique, d'une connaissance du psychisme humain. Ainsi, les sages du Talmud ont-ils tenu à poser le fait que la prière, loin de s'ajouter à la vie du croyant, s'enracine dans sa « praxis » : un verset de *Job* (5-7) dit : « *L'homme est né pour le labeur* ». Dans le Talmud Sanhédrin (99b), Rabbi Eléazar commente ce verset : « *Tout homme a été créé pour le labeur... mais cela ne nous dit pas s'il s'agit d'une fatigue issue de la parole ou issue du travail physique. Mais dès lors qu'il est dit : « C'est pour lui-même que travaille le laborieux, car pressantes sont les exigences de sa bouche* » (*Proverbes* 16,26), on déduit qu'il s'agit bien là d'une fatigue issue de la parole ; Rabbi Eléazar s'interroge encore : « *On ne sait toujours pas s'il s'agit d'une fatigue procédant de l'étude de la Torah ou de celle issue de la parole. Mais dès lors qu'il est écrit : « Ce livre de la Doctrine ne doit pas quitter ta bouche* » (*Josué* 1,8), on doit dire que l'homme a été créé pour se fatiguer à étudier la Torah. Les sages affirment : « Il n'y a d'expression que la prière » (*Bera'hot* 26b / *Avoda Zara* 7b)⁵². Il s'agit donc pour l'homme de s'investir corps et âme dans sa prière, en vue d'une élévation spirituelle, faisant ainsi écho au verset : « *Une échelle était dressée sur la terre, dont le sommet atteignait le ciel* » (*Genèse* 28,12). L'enjeu est celui d'une élévation du terrestre au céleste, jusqu'à transcender la création.

Cependant l'élévation de l'homme à travers l'étude de la Torah demeure la plus sublime dans la mesure où la Torah issue de D-ieu Lui-même, a le pouvoir d'opérer des changements dans l'ordre de la Création. Mais pour produire ce renouveau ici-bas, il convient toutefois

⁵² Le Talmud dérive cette affirmation d'une exégèse effectuée à propos du verset (*Genèse* 24, 63): « *Isaac était sorti dans les champs afin de méditer* » – littéralement « s'exprimer » (פִּי שֶׁל) – à propos duquel les sages du Talmud affirment qu'Isaac s'apprêtait à réciter la prière de l'après-midi (*Min'ha*).

de respecter un parcours :

- La première étape s'accomplit à travers la « fatigue du travail », qui consiste à ennoblir la matérialité du monde, à travers un usage sanctifié – c'est-à-dire au nom du seul Créateur – des objets de la Création. L'homme devient ainsi le partenaire de D-ieu dans la Création en y introduisant de la sainteté.
- Vient ensuite la « fatigue par la parole » destinée à sublimer la Création et à transcender sa matérialité à travers l'élévation issue de la prière.
- Une voie est ainsi frayée à travers ces deux labeurs qui permettent à la fatigue issue de l'étude de la Torah de faire de ce monde une demeure véritable pour D-ieu.⁵³

Il y a donc lieu de distinguer trois sortes de fatigue :

- La fatigue par le travail
- La fatigue par la parole
- La fatigue dans l'étude de la Torah

Nous retiendrons cette dernière ; elle correspond en effet à la vocation ultime de l'homme. Cependant, pour réaliser cette vocation, l'homme doit au préalable s'investir dans les deux premiers labeurs, celui du travail proprement dit et celui de la parole.

La fatigue à laquelle D-ieu appelle l'homme consiste en une fatigue physique qui implique de travailler dur pour gagner sa vie. Cette fatigue est gratifiante dans la mesure où elle est génératrice de satisfaction personnelle et d'accomplissement de soi. Le Talmud affirme en effet : « *L'homme préfère une mesure produite par lui, à neuf mesures produites par un autre* » (*Baba Metsia 38a*). Il en ressort clairement que le travail dans lequel l'homme s'investit lui vaut une satisfaction véritable. Ce faisant, l'homme s'associe à D-ieu dans la création du monde, se comporte à l'image de D-ieu en exerçant un ascendant sur la Création à travers son travail, à condition que celui-ci s'accomplisse conformément aux prescriptions et à l'esprit de la Torah. A son tour, cet ascendant requiert d'être d'une portée telle qu'il transcende l'œuvre de la Création proprement dite, laquelle est renouvelée par D-ieu en permanence. Le travail physique doit donc être relayé par celui de la parole, qui, elle, distingue l'homme de l'animal, et suscite à son tour un renouveau dans la Création. Cette

⁵³ Le Midrach *Tan'houma* (section *Nasso 11*) affirme que D-ieu n'a créé le monde que dans le but que soit bâtie pour Lui une demeure ici-bas.

identification à l'œuvre de D-ieu s'inscrit dans le monde comme la mise en œuvre de la vocation humaine et forge une véritable communion de l'homme avec D-ieu. La consécration de cette œuvre est atteinte à travers la fatigue par l'étude de la Torah. Par elle l'homme fait sienne la Torah et réalise ainsi l'union de D-ieu et de l'être créé.

Mais qu'entend-on par « fatigue par la parole » ? De quelle parole s'agit-il ? Quelle est sa place dans la vie de l'homme ? Un verset affirme : « *Mort et vie sont au pouvoir de la parole* » (*Proverbes 18,21*).

Quelle est l'essence de la prière ?⁵⁴

La parole.

La prière est l'expression la plus claire du sentiment religieux de l'homme, de son lien entre lui et Son Créateur. Il existe plusieurs moyens d'expression par lesquels l'homme peut manifester, en Lui rendant un culte, son lien à D-ieu. La prière, les actions que l'on accomplit traduisent cette volonté de faire ce que D-ieu veut, et de ne pas faire ce qu'Il interdit. C'est dans ce cadre que s'inscrit le comportement de tout Juif consciemment attaché à la religion, aux coutumes et à la tradition juives. Cependant, malgré ce qu'un homme peut faire en ce sens, certains facteurs constants voilent l'intention profonde de son action. Ainsi, soit la routine fait que l'individu, n'ayant plus conscience des raisons pour lesquelles il accomplit un rite, perd la concentration nécessaire ; soit il évolue dans un milieu où domine un relâchement. Pourtant, de toutes les instances de la vie religieuse, la prière est celle qui relie directement le croyant à son Créateur. Qu'importe la façon dont elle est pratiquée, elle est essentiellement une expression claire d'un « je » humain visant le « Tu » divin.

La prière, comme toute parole, peut être rangée dans diverses catégories : la demande, la supplication, le remerciement, la plainte, voire la protestation. Toutes ces voies empruntées par la parole se retrouvent dans l'expression de la prière. L'oraison d'un individu trouve ainsi à se personnaliser. Les nombreuses prières que rapporte la Bible, et principalement le livre des *Psaumes*, qui est un recueil de prières individuelles et collectives, participent de toutes les catégories. Il en va de même pour les bénédictions contenues dans le *sidour*, qui proposent tous les modes possibles d'expression de l'homme qui s'adresse à D-ieu.

⁵⁴ Steinsaltz, A., *HaSidour véHatéfila*, Vol. I, Israël, Ed Yédiot Séfarim, 2005, pp.13-17, résumé par nous (B.A.).

Nombre de prières sont des demandes et des supplications : la santé, la vie ou la réussite, le désir d'être sauvé d'une punition ou simplement de la pauvreté. Par ailleurs l'orant peut prier pour lui-même, ou pour d'autres, proches ou lointains.

Il existe également des demandes d'une autre nature, par exemple d'être vengé par D-ieu d'un ennemi. Inversement, les prières d'actions de grâce sont très nombreuses, qu'elles soient à caractère général : pour la joie, la beauté, voire le simple fait de vivre, ou bien à caractère particulier, personnel : une guérison, un malheur évité etc. La prière peut aussi être le lieu de questionnements, d'étonnement, voire de plaintes. Elle constitue aussi un espace servant de dévoilement du cœur, ou d'expression de l'amour du croyant pour D-ieu, de l'attente douloureuse également, comme l'indique le verset : « *Mon âme a soif de Toi. Ma chair languit pour Toi...* » (*Psaumes 63,2*). Parfois la prière traduit un sentiment d'éloignement de D-ieu, exhale des plaintes, ou, inversement, présente devant le Trône divin quelque belle action, la joie d'avoir œuvré pour le bien.

Une autre forme d'expression qui investit la prière est la confession des péchés manifestes et des fautes cachées.

Toutes ces possibilités dont l'orant est potentiellement riche, trouvent place dans la prière individuelle et toutes sont susceptibles d'être intégrées, dans leur originalité, dans le cadre fixe du *sidour*, que ce soit en privé, ou parmi les fidèles à la *Schule*. Dans ce dernier cas, le sentiment d'une plus grande proximité avec D-ieu est plus intense, du fait que la prière de chacun est portée par la communauté. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles les sages privilégient la prière dite avec *minyán*⁵⁵. L'image des enfants à la fois craintifs et confiants devant leur Père céleste est certes un peu naïve, mais rend compte de la simplicité, du naturel dont sont empreints parfois les paroles de reconnaissance, mais aussi l'aveu de la détresse, de l'angoisse. Le *Ta'hanoun*⁵⁶, après la *tefila*, insiste sur cette dimension, qui recourt à des formules comme : « *et jette un regard sur nos ruines* ».

Un autre sujet de réflexion sur la prière gravite autour du questionnement de l'orant sur l'accès qu'il a chance de trouver vers la sainteté divine.

Devant le roi on présente une adresse, ici c'est une prière qui constitue l'accomplissement d'un devoir plutôt que le début d'un propos personnel. La prière revêt alors un tout autre

⁵⁵ *Minyan* : voir glossaire.

⁵⁶ *Ta'hanoun* : voir glossaire.

aspect. Elle n'est plus un mouvement spontané de l'homme, mais un service, le substitut d'un sacrifice. C'est le service saint par excellence. Chaque partie de la prière remplit un rôle précis dans ce service, chaque mot renvoie à un autre mot de façon concertée, dans une forme fixe. L'homme doit revêtir des vêtements spéciaux ; chaque mouvement de son corps a une signification. Il s'agit d'une rencontre avec le Roi. Les mots, les phrases sont pesés dans ce cérémonial. Un cadre spirituel se crée autour de l'homme, au-delà de l'espace matériel dans lequel la prière se déroule, d'autant que les synagogues constituent un rappel du véritable sanctuaire à Jérusalem. D-ieu n'est pas inscrit dans un espace physique, de sorte qu'une prière peut lui être adressée de tout lieu, pourvu que celui-ci réponde aux exigences de propreté et de décence fixées par les sages du Talmud.

Ce sentiment de s'approcher du Roi n'est pas celui de la peur mais de la crainte révérentielle que l'on éprouve devant une puissance infiniment supérieure : le vécu d'une petitesse face à l'infinie grandeur de D-ieu. Dans une telle situation l'homme est loin de pouvoir s'exprimer spontanément : chaque parole doit être mesurée. En même temps que la crainte, c'est la conscience d'avoir le mérite de pénétrer à l'intérieur de la chambre du Roi qui habite l'orant.

Ces deux dimensions de crainte et de fierté, qui semblent *a priori* contradictoires, structurent la conception juive de la prière : proximité et invisibilité d'un D-ieu transcendant, mais dont l'action peut être immanente. Cette double dimension est explicite dans les prières de Roch Hachana : « *que nous soyons considérés comme des fils ou bien comme des esclaves* » : des fils qui attendent la pitié et l'amour d'un Père très proche ; des serviteurs soumis à la volonté d'un Maître équitable.

1.4 Institution des trois prières quotidiennes par les Patriarches

1.4.1 Cha'harit, prière d'Abraham

וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בְּבֹקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי ה'

Le Talmud affirme (*Béra'hot* 26b) qu'Abraham a institué la prière de *Cha'harit*, car il est dit : « *Abraham se leva tôt le matin vers l'endroit où il s'était tenu* » (*Genèse* 19,27) souligne que la mention qu'Abraham était debout ne peut renvoyer qu'à la prière, faite la veille dans les mêmes circonstances. Le verset des *Psaumes* : « *Pin'has se leva et pria* » (*Psaumes* 106,30) est tout aussi explicite.

Abraham découvrit D-ieu en observant l'univers et son fonctionnement et il fut ainsi le premier homme à se tenir face à Lui. Mais est-il possible de se tenir devant D-ieu ? Le fait est qu'Abraham fut celui qui révéla l'idée qu'un homme ne saurait fuir ou se cacher devant D-ieu comme l'avait fait *Adam haRichon*. Toute créature peut apparaître devant le Créateur. Il révéla ici-bas un nouveau statut de la prière : celui d'une parole qui obtient une réponse et se situe dès lors dans le cadre d'un dialogue avec une Royauté Céleste infiniment bonne. Les sages affirment que : « *Là où se trouve la grandeur de D-ieu, se trouve également Sa modestie* » (*Méguila* 31a). La croyance dans le fait que D-ieu porte Son regard vers le monde de l'homme et se rapproche de lui est un des principes sur lequel est fondée l'alliance sinaïtique : « *Je marcherai parmi vous* » (*Lévitique* 26,12).

La prière d'Abraham en faveur des hommes de Sodome interpelle en ce qu'elle fut adressée à D-ieu avec beaucoup de fermeté, de caractère, manifestant une résistance de l'homme face à la volonté divine. On découvre que l'amour de D-ieu n'interdit pas l'audace dans le questionnement : « *... postérité d'Abraham qui m'aimait* » (*Isaïe* 41,8), le verset dit : « *Abraham s'avança et dit : Anéantirais-tu, d'un même coup, l'innocent avec le coupable ?* » (*Genèse* 18,23), Rachi commente : « *Nous trouvons l'expression "s'avancer" à propos de la guerre...de la conciliation...et de la prière, et c'est précisément dans ces intentions qu'Abraham s'engagea : pour parler avec fermeté, pour la conciliation et pour la prière* ». Abraham s'engagea sans hésiter dans la défense de pécheurs alors qu'il n'avait quasiment aucune chance de faire annuler le décret divin, déjà les anges avaient été envoyés pour détruire les villes de Sodome et Gomorrhe. Il entreprend de s'adresser avec fermeté à D-ieu,

bien qu'il Lui fût soumis au point de sacrifier Isaac. Ici, en effet, la prière se présente bien plus comme une interpellation, un questionnement sur le sens (Lot est l'ancêtre du Messie), qu'une humble demande.

Inversement le comportement de Noé ne laisse les commentateurs de s'étonner. Le *Zohar* rappelle explicitement ce fait au nom de Rabbi Yéhouda. Notons que Noé vécut dix générations avant Abraham, et vingt six avant le don de la Torah, dans un monde où la corruption des mœurs était effrayante, gigantesque. Si la Torah, malgré son silence, qualifia Noé de « *Ich Tam* », « *un homme intègre* » c'est peut-être pour signifier que rester intègre était déjà un exploit, en même temps qu'une limite.

On pourrait, en remontant, la chaîne des générations, observer que le premier dialogue entre D-ieu et l'homme est celui de D-ieu et d'Adam après la faute, puis avec Caïn après le meurtre d'Abel. Enfin, après la naissance d'Enoch, si le Nom divin fut invoqué ce fut pour le profaner (*Genèse 4,26*, et Rachi sur ce verset).

De là à la *Amida*, quel long chemin, en un sens, paradoxal : les premières générations étaient plus proches de la Création que les dernières ; or leur éloignement du divin est saisissant. Il faut peut-être remonter au sacrifice de Noé après le déluge pour trouver une démarche de l'homme vers D-ieu. Avant ce cataclysme, Noé entend la parole divine, mais ne semble pas avoir prié, qu'il s'agisse de lui-même ou de ses contemporains.

1.4.2 Les prières comme offrandes : *Min'ha*, la prière d'Isaac

ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב

Le Talmud (*Béra'hot* 26b) affirme qu'Isaac institua la prière de *Min'ha*, car il est dit : « *Isaac sortit pour converser dans le champ vers le soir* » (*Genèse* 24,63), une telle conversation n'est autre chose que la prière, comme l'indique ce verset : « *Prière du pauvre qui s'enveloppe d'affliction et s'épanche en paroles devant l'Eternel* » (*Psaumes* 102,1).

« *Un homme doit toujours être attentif à réciter la prière de Min'ha, car le prophète Elie n'a été exaucé qu'avec cette prière* » (*Béra'hot* 26b). Ainsi le verset dit : « *Et ce fut à l'heure de l'oblation* » (*I Rois* 18,36), le *Métsoudat David*⁵⁷, étudie le terme de *Min'ha* par analogie et déduit que c'était lors de l'offrande de l'après midi qu'Elie s'avança en disant : « *Exauce-moi Seigneur, exauce-moi* » (*I Rois* 18, 37). En quoi la prière de *Min'ha* serait-elle supérieure à celle de *Cha'harit* et à celle d'*Arvit* ? Cette supériorité apparaît d'autant plus surprenante que l'office du matin est beaucoup plus long que celui de l'après-midi, qui consiste principalement dans le *Chemoné Esré*, la prière des dix-huit bénédictions, précédée dans le rite sfard par la récitation des *ketoret*⁵⁸. Mais qui pourrait soutenir la prétention de se comparer au prophète Elie ?

Nous répondrons à cette question en considérant le moment de la journée où cette prière doit être récitée, c'est-à-dire, avant le coucher du soleil ; elle est donc d'emblée susceptible d'être associée à la course de cet astre, plus précisément à l'heure de son coucher, d'après certains Hassidim.

Il est écrit : « *Car D-ieu, comme Créateur, aussi bien que comme protecteur, est à la fois comme un soleil et comme un bouclier* » (*Psaumes* 84,12). Comme un soleil : il darde les rayons d'une lumière brûlante ; comme un bouclier : cette lumière est filtrée de manière à permettre une vie. Ce verset constitue une allusion, d'après la Kabbale, au fait que l'énergie infinie déployée par D-ieu dans la création est tempérée par le « *tsimtsoum* divin » qui laisse place à un développement autonome du monde qu'Il a créé, et plus particulièrement à l'homme, dont la mission est d'achever cette création. Dans ce discours allusif, le terme de soleil renvoie à l'Essence divine, tandis que le bouclier fait référence aux différents voiles qui

⁵⁷ *Métsoudat David* : commentaire sur la Bible écrit par Rabbi David Altschuler au XVIII^{ème} siècle.

⁵⁸ *Ketoret* : voir glossaire.

viennent filtrer cette force lumineuse première. Dans ce verset, D-ieu est nommé selon Ses deux instances : le Tétragramme⁵⁹, et *Elokim* comme Créateur ; le nom *Hava-ya* représente l'Essence de D-ieu, Celui qui dépasse les créatures, tandis que le Nom divin *Elokim* représente la contraction de l'infini de D-ieu ; les « voiles » qui « filtrent » la lumière divine. Ces voiles successifs, qui ne sont que les accidents de cette Substance, ont été confondus avec la Substance elle-même par les nations du monde : c'est ce qu'on peut qualifier d'idôlatry. L'idôlatry n'est pas un pur aveuglement, mais la confusion volontaire ou non entre la création et le Créateur.

Il se peut aussi qu'un Juif trop accaparé par la matérialité de ce monde en arrive à ce genre de conclusion, oubliant par exemple qu'il ne doit pas attribuer ses réussites à son investissement personnel, mais à la volonté du Maître du monde. Or, la prière de *Min'ha* prend place lorsque le soleil brille et que les hommes ont encore l'esprit bouillonnant des préoccupations matérielles : ils doivent s'y arracher précisément à ce moment et se tourner vers D-ieu et reprendre du même coup conscience qu'en réalité tout vient de Lui. C'est en cela que *Min'ha* possède une vertu unique.

La prière fait donc partie de l'héritage légué par les Patriarches au peuple juif. Isaac la réalisa totalement quand il offrit sa dernière oraison et se plaça sur l'autel du sacrifice pour la plus grande gloire de D-ieu⁶⁰.

L'homme moderne est éloigné de ce concept si absolu de la prière.

Dans la ville natale du mari de la Rabbanite Esther Jungreis, à Gyongyos, raconta-t-elle un jour, si un homme ne venait pas à la synagogue, chacun comprenait que quelque chose de grave s'était produit. Mais aujourd'hui, c'est le contraire : quand on découvre un visage nouveau à la synagogue, on se doute qu'il s'agit d'un deuil ou d'un anniversaire de deuil, ou peut-être pour un grand malade. Sinon, pourquoi serait-il venu prier ?

La prière qui, dans le passé, était le fait des hommes forts, puissants et avertis, est devenue dans notre société la supplication du mendiant, le murmure du malade, ou la béquille de celui qui éprouve des difficultés. On prie en cas de besoin. Mais si tout va bien, qui a besoin de D-ieu ?

⁵⁹ Schneerson, Y., Y., *Séfer Hamamarim Kountrassim I*, Israël, Ed Kehot, 1972, p. 406, traduit par nous (B.A.).

⁶⁰ Jungreis, E., *Une flamme ardente, l'âme juive*, France, Ed 'Hinoukh, 2011, pp.177-181.

Mais tel n'est pas l'héritage d'Isaac. Sa prière n'était pas une énumération mesquine de besoins et de manques. La prière d'Isaac était une déclaration inconditionnelle : « *Hinéni ! Me voici prêt à écouter Ta parole, oh D-ieu, prêt à accomplir chacun de Tes commandements !* »

Trois fois par jour, un homme peut entrer dans le Palais divin et bénéficier de la présence de son Roi. A peine arrive-t-il, qu'il s'enveloppe de son *Talith*, le châle de prière, et consacre son cœur, son esprit et son âme au service de D-ieu. Il sort de la prière plus fort, prêt à affronter les défis qui l'attendent dans le monde extérieur.

Téfila, le mot hébraïque pour prière n'a rien à voir avec des requêtes ou des demandes. C'est plutôt le lieu d'un appel intérieur et d'une introspection profonde. « Où en es-tu de ta vie ? Qu'as-tu accompli ? Qu'en est-il de ta famille, de ton peuple ? »

Telles sont les questions auxquelles D-ieu met l'homme en demeure de répondre à l'heure de la prière. La prière, en effet invite chacun à mettre son âme à nu, à évaluer sa vie en présence du Roi des rois, et cette expérience devient ce que la Bible appelle *Avoda chévalev* : le service du cœur.

Tout cela se produit presque de façon miraculeuse. Le cœur endurci devient sensible, humanisé et purifié ; l'âme blessée et souffrante se retrouve guérie.

La prière exige une introspection sincère. Pourtant, les descendants d'Isaac, en présence du Roi, disent leurs prières, et recourent au *nous* plutôt qu'au *je* : ils savent que leur propre bonheur ne se réalisera que grâce au *nous*, au *nous* correspondant au plus grand nombre possible d'hommes en prière avec eux. Et s'ils ne formulent qu'une seule demande à D-ieu, c'est celle d'être dignes de Son service, dignes de sanctifier Son saint Nom. Il n'existe pas de plus grand privilège pour l'homme que d'être un ambassadeur digne de confiance reçu au Palais du Roi des rois.

Au cours des siècles, ce fut grâce à ces prières que le peuple juif fut capable de supporter les atrocités qui lui étaient infligées, grâce à ces prières qu'il fut capable de défier la mort elle-même et de triompher de ses ennemis.

Un survivant de la Shoa raconta l'histoire du jour où il fut déporté à Auschwitz. Les nazis avaient rassemblé tous les Juifs de la ville et les traînaient jusqu'à la gare. Tandis que les wagons à bestiaux arrivaient, la panique se produisit. Les enfants se mirent à crier, les personnes âgées à pleurer, les hommes et les femmes étaient pétrifiés, paralysés par la peur.

Soudain un coup de feu claqua. Un jeune homme tomba, mort.

-Yosselé, Yosselé, mon fils !, gémit le vieil homme en tombant sur le corps de l'adolescent en sang.

Mais le Nazi qui avait tiré, poussa violemment le vieil homme avec sa crosse, et le fit monter à coups de pied dans le wagon à bestiaux dans lequel était déjà parqué notre ami qui nous conte cette histoire. Le convoi s'ébranla.

L'atmosphère dans le wagon devint fétide à cause du manque d'air et de sa surpopulation ; les maigres réserves de nourriture et d'eau s'épuisèrent vite. Le désespoir était total.

Le vieil homme continuait de gémir silencieusement. Ses yeux étaient fixes et comme fous. Il semblait avoir perdu la raison. Notre narrateur remarqua que sous son manteau, le vieil homme cachait une petite gourde d'eau qu'il serrait contre lui, comme si sa vie en dépendait.

- Pourquoi ne buvez-vous pas ? Vous vous sentiriez mieux !, lui suggéra-t-il gentiment. Mais l'homme ne répondit pas.

Finalement le train arriva à sa destination finale. Des ordres fusaient en allemand, les chiens aboyaient et les coups de fusil recommencèrent. Le vieil homme comme tous les autres vieux, fut placé dans la file des condamnés à la chambre à gaz. Ce n'est qu'alors qu'il ouvrit sa gourde.

« Pauvre homme, se dit notre narrateur. Maintenant juste avant de mourir, il va enfin boire ».

Mais le vieil homme ne but pas. Non, il utilisa ses précieuses gouttes d'eau pour se laver soigneusement les mains, en murmurant à la mémoire de son fils le *Kaddish*⁶¹ des endeuillés : « *Ytgadal Véyitkadach Chemé Rabbah ! Que soit grandi et sanctifié le Grand Nom...* ».

Ce vieil homme était un descendant d'Isaac. Se laver les mains était sa *Akéda*, sa ligature sur l'autel du sacrifice. Son *Kaddish* faisait écho à la requête royale de David qui, malgré les persécutions et les souffrances s'était écrié : « *Je ne demande qu'une seule chose à D-ieu, que je désire ardemment : demeurer dans le Palais de D-ieu, tous les jours de ma vie !* » (*Psaumes 27,4*)

⁶¹ *Kaddish* : voir glossaire.

Bien entendu tout le monde n'est pas capable d'atteindre un tel sommet spirituel. Il est plus honnête de constater que, pour la grande majorité la prière vise au bien-être de l'orant et à celui de sa famille. Mais cela aussi est positif car si les besoins amènent à prier, ce contact avec D-ieu peut opérer une transformation totale.

Si un homme en difficulté arrive à se familiariser avec cette force de la prière, ses angoisses pourront être converties en une expression de foi, son désastre financier aura servi à l'emmener plus près de son Créateur. Ainsi ce qui apparaît comme une destruction, peut finalement devenir une bénédiction.

1.4.3 Prière d'Arvit, instituée par Jacob

ויפגע במקום וילך שם פי בא השמש

Dans le Talmud (*Béra'hot* 26b), à propos du verset [relatif à Jacob] : « *Il atteignit l'endroit et y passa la nuit* » (*Genèse* 28,11), l'Écriture ne se réfère ici qu'à une proximité atteinte par la prière, comme dans ce verset où l'Éternel demande instamment au prophète Jérémie : « *Et toi, ne prie pas en faveur de ce peuple, n'élève pour eux ni supplication ni prière et ne t'approche pas jusqu'à m'atteindre* » (*Jérémie* 7,16). Les sages interprètent le terme de « *Vayifga* » en lui attribuant le sens de prière. Jacob rencontra D-ieu à travers la prière. L'idée de rencontrer est connotée à celles de toucher, d'atteindre : c'est que la prière constitue dans son essence une rencontre entre celui qui prie et D-ieu.

La première chose que Jacob fit lorsqu'il sortit de Beer Sheva, un lieu de Torah et de *mitsvot*, après son départ vers 'Haran, lieu qui suscite la colère divine (de la racine *'haron*, signifiant en hébreu la colère), fut de prier. La nuit était tombée sur le lieu où serait plus tard édifié le Temple. La Torah écrit : « *cham* » : « *un lieu dans l'espace, un lieu dans le temps, le soir, c'est-à-dire à l'heure du début des épreuves et des exils* » (*Genèse* 28,11). Au lieu d'apprendre la langue ou les coutumes du pays dans lequel il va se rendre, il se prépare par la prière. C'est en effet à 'Haran que Jacob allait se marier, fonder les douze tribus, entrer en contact avec le monde extérieur ; il choisit le moment pour prier, le soir. S'apprêtant à affronter un monde opposé aux valeurs mises en œuvre par Abraham et à lui transmises par son père Isaac, il a alors besoin du soutien de D-ieu⁶².

La Torah enseigne que Yaakov, sur son lit de mort, déclara qu'il conquiert Sichem : « *bé'harbi ouvékachti* », « *par mon épée et par mon arc* » (*Genèse* 48,22). Le *Targoun Onkelos* traduit par « *bitsloti ouvévaouti* » : « *par ma prière et ma supplication* »⁶³. Yaakov savait que c'est D-ieu qui mène le combat et que l'arme la plus puissante est la prière. Le Maharal⁶⁴ dans le

⁶² Schneerson, M., M., *Likouté Si'hot*, Vol. I, Brooklyn, New York, Ed Kéhot Publications, 1964, pp.60-63, résumé par nous (B.A.).

⁶³ Feuer, A., *Le Chemoneh Esreh*, Paris X, Ed Raphael, 1995, pp.154-155.

⁶⁴ Le Maharal de Prague : Rav Yéhoua Loew ben Bezalel (1512 ou 1520- 1609).

*Gour Aryeh*⁶⁵ explique que la prière du Juste est comparable à une épée ou à une flèche parce qu'elle se fraye un chemin à travers toutes les sphères pour atteindre les cieux supérieurs.

La prière est aussi comparée à un arc ; de même que la puissance de la flèche dépend de la tension exercée sur l'arc, l'efficacité de la prière dépend de la concentration et de la ferveur de l'homme qui la récite.

Le *Méche'h Ho'hama*⁶⁶, reprend cette comparaison en critiquant l'interprétation du Maharal : il explique que le *Chemoné Esré* dit avec *minyán*, composé par les hommes de la Grande Assemblée, possède une telle sainteté qu'il n'est pas affecté par une ferveur moindre. La *Amida* ressemble à une épée tranchante, qui même maniée avec maladresse, garde son efficacité.

En revanche, c'est la supplication proférée par l'individu isolé qui est tributaire de la ferveur qui y est investie (*Taanit* 8b). Une telle prière, dépourvue de ferveur, ressemble en effet à un arc mal bandé, tenu par un mauvais archer. L'issue de cette oraison est à la fois incertaine et médiocre.

⁶⁵ Maharal de Prague, (Hoch Rebbe Loeb) *Gour Aryé*, section Genèse, Ed Israël, 1942, p.250, traduit par nous (B.A.).

⁶⁶ R. Meir Simcha haCohen de Dvinsk (1843-1926), auteur du *Méche'h Ho'hama*.

CHAPITRE DEUX : LA PRIERE INSTITUTIONNALISEE

La prière instituée par les hommes de la Grande Assemblée (Aneché Knesset Hagedolah)

2.1 La prière jusqu'à sa fixation par les hommes de la Grande Assemblée

A l'époque du Temple⁶⁷ les holocaustes quotidiens offerts le matin et l'après-midi au nom de tout Israël constituaient le début et la fin du service divin : nous avons vu qu'ils furent remplacés après la destruction du Temple par *Cha'harit* et *Min'ha*. L'holocauste de l'après-midi se consumait toute la nuit. Mais alors nul moment précis n'avait été fixé pour la récitation d'une prière. Déjà, en marge de l'activité du Temple, et même auparavant, les fidèles avaient coutume de se réunir dans la *maison du peuple*, afin d'y réciter des prières, comme le *Chéma* et ses bénédictions. Ils y écoutaient aussi la lecture de la Torah, instituée à raison de trois fois par semaine par Ezra. Le roi David et le prophète Daniel priaient trois fois quotidiennement, comme il est dit : « *Soir et matin, et en plein midi, je me répands en plaintes et en soupirs, et Il écoute ma voix* » (*Psaumes 55,18*).

Après la destruction du premier Temple les Juifs furent exilés en Babylonie. Selon un verset du prophète Ezéchiel : « *Et Je serai pour eux un petit sanctuaire dans les pays où ils seront parvenus* » (*Ezéchiel 11,26*), les lieux de prière se substituèrent au grand sanctuaire. Comme les hommes appartenant aux générations nées durant cet exil connaissaient mal la langue hébraïque et parlaient un mélange de babylonien et de langue sainte, Ezra, lorsqu'il ramena les exilés, composa, avec les cent vingt hommes de la Grande Assemblée, la *Amida*, et il statua qu'elle serait récitée trois fois par jour, selon Rambam. La stature d'Ezra, celle des membres de la Grande Assemblée, dont certains comptaient parmi les derniers prophètes, expliquent que cette disposition n'ait jamais cessé d'être observée depuis. De même, ce ne sont pas seulement les holocaustes quotidiens qui ont été ainsi remplacés ; des *Amidot* spécifiques furent instituées pour remplacer les autres sacrifices publics comme le *Moussaf*,

⁶⁷ Elbogen, Y.M., *op. cit.*, pp.1-4.

sacrifice supplémentaire du Chabbat, des néoméniés et des fêtes. C'est autour de ce noyau que toute la prière juive s'est élaborée, en particulier, celle de *Cha'harit*, de loin la plus longue, qui se compose ainsi : avant la récitation de la *Amida*, prennent place successivement les louanges (*Barou'h chéamar*), les *Pesouké de-zimra*, (extraits de psaumes) le *Chéma* et ses bénédictions, et, après elle, les supplications (*Ta'hanoun*) ; les psaumes du jour chantés par les *Léviim* (*chir chel yom*) au Temple ; enfin la prière finale, *Aleinou*.

Le Talmud attribue l'institution et la formulation des bénédictions aux hommes de la Grande Assemblée (*Béra'hot* 33a), ou bien aux cent vingt sages qui se trouvaient à la tête de la communauté de la fin de l'exil de Babylone (*Méguila* 17b). Ces références ne peuvent être considérées comme certaines du point de vue historique, bien qu'elles illustrent le fait que ces bénédictions ont été, pense-t-on, instituées depuis des temps très anciens. Dans la Bible, un certain nombre de bénédictions individuelles sont mentionnées ; par exemple : « *Béni soit l'Eternel, D-ieu de mon maître Abraham qui n'a pas retiré Sa faveur et Sa fidélité à mon maître* » (*Genèse* 24,27) ; ainsi Jethro se réjouit : « *Loué soit l'Eternel qui vous a sauvé de la main des Egyptiens* » (*Exode* 18,10) ; puis les femmes disent à Naomi qui trouve en Boaz son sauveur : « *Loué soit l'Eternel qui dès ce jour ne te laisse plus manquer d'un défenseur !* » (*Ruth* 4,14). Ainsi d'innombrables exemples peuvent être cités quant à l'origine des *béra'hot*⁶⁸ ; Elbogen et d'autres ont montré que les bénédictions ont pour origine différentes congrégations, de localités diverses. Les formules adoptées par tous les Juifs étaient des sélections et des combinaisons des coutumes locales et des traditions des différents groupes. Les tentatives de nombreux sages pour définir la date de la formulation de chaque bénédiction pour situer l'apparition originelle des termes apparaissent peu fondées.

Il existe quelques indices qui suggèrent que différentes expressions étaient connues et utilisées ; des formules similaires à celles des dix-huit bénédictions de la *Amida* peuvent être relevées dans des sources variées exprimant également l'espoir et le souhait que le Temple serait à nouveau empli de la gloire de D-ieu.

A la fin de la période du second Temple, l'« ordre des bénédictions » a été accepté de manière générale dans la plupart des communautés. Les bénédictions qui s'imposèrent d'abord furent

⁶⁸ *Béra'hot*, de l'hébreu au pluriel ; au singulier *béra'ha* qui signifie bénédiction.

les sept que comporte la *Amida* du Chabbat et des jours de fête, les neuf qui composent celle de Roch Hachana et plus généralement les dix-huit de la *Amida* des jours ordinaires⁶⁹. Le nombre et le contenu de celles qui précèdent et suivent le *Chéma*, et les trois premières bénédictions des actions de grâce qui suivent le repas ont été également unifiées pendant cette période. La mise en forme des prières écrites et des bénédictions réalisée sous l'égide de Rabban Gamliel II à Yavné, à la fin du premier siècle, a donné un cachet officiel à ce qui avait auparavant été établi au niveau de la distribution et du contenu des prières. Mais des variantes ont subsisté.

Appelée par les ashkénazes sous le nom de *Chemoné Esré*, la *Amida* constitue, on l'a vu, l'essentiel de chacune des trois prières quotidiennes et dans le Talmud, elle est connue sous le nom de *ha-téfila*, la prière par excellence⁷⁰. Ce terme de *Chemoné Esré* est, on l'a vu, à revoir comme générique, surtout du fait de la tardive bénédiction concernant les hérétiques, que lors des grandes occasions la longueur et le nombre des bénédictions varient.

Une *Amida* spéciale, destinée à se substituer aux sacrifices effectués au Temple, à Roch 'Hodech⁷¹, aux fêtes de pèlerinages, à Roch Hachana et à Kippour, le *Moussaf* (« complément ») est prononcé après l'office de *Cha'harit*. Il constitue même, à Roch Hachana et à Kippour l'essentiel de la prière de ces jours solennels.

En cas de maladie ou d'urgence les bénédictions intermédiaires de la *Amida* peuvent être fondues en une seule. C'est la version abrégée de la *Amida* connue sous le nom de « *Havinénou* », « *Que nous comprenions Ton chemin* », susceptible d'être récitée à la place de la *Amida* complète. La prière de *Havinénou* consiste en un résumé du contenu des treize bénédictions intermédiaires, et est conclue par la bénédiction : « *Béni sois-Tu, O Eternel, qui écoute la prière* ». Celle-ci est précédée par les trois bénédictions d'introduction et terminée par les trois bénédictions finales. Il existe plusieurs versions de *Havinénou*. Celle du Talmud de Babylone (*Béra'hot* 29a) attribuée à Mar Chmouel, est le texte accepté communément dans la liturgie quotidienne. Mais Abbayé désapprouvait ceux qui y recouraient. La loi, cependant,

⁶⁹ Voici les différentes sortes de *Amida* : - le Chabbat et aux trois fêtes de pèlerinage, le nombre est réduit à sept et sa longueur plus ou moins réduite.

- à Roch Hachana et à Kippour, neuf bénédictions, mais, ce qui n'empêche pas la *téfila* d'être très longue.

- les jours non fériés, mais distingués : néoménie, Hanouka, Pourim un passage est ajouté ; les jours de jeûne, ce sont deux bénédictions entières (« *Anéinou* »). A l'époque de la guémara, un office supplémentaire, celui de Néïla, qui s'est conservé à Kippour, donnait lieu à la récitation d'une *Amida* supplémentaire.

⁷⁰ *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 2, A-ANG, pp. 838-846.

⁷¹ Roch 'Hodech : la néoménie.

permet une telle substitution, sauf s'il s'agit de la prière du soir à la sortie du Chabbat, dans laquelle la quatrième bénédiction, *Ata 'Honen*, contient un passage supplémentaire distinguant par une prière spéciale le Chabbat des jours de la semaine, la *Havdala*, ou séparation; et sauf en hiver, au long duquel la formule rappelant la demande des pluies est insérée dans la sixième bénédiction. (*Béra'hot* 29a)

Toutes ces différentes *Amida* ont un point commun : les trois premières et les trois dernières bénédictions. Leur structure correspond toujours au schéma déjà observé : éloge, supplication, remerciement à l'image de la façon dont un serviteur formule une requête devant son maître (cf *Béra'hot* 34a), et (*Avoda Zara* 7b) : « *L'homme louera toujours D-ieu avant de commencer à prier* ».

Les prières furent d'abord couchées par écrit à la fin de la période talmudique, et plusieurs formulations des mêmes bénédictions nous sont parvenues par cette source ; telle ou telle a été retenue selon les différents rites. L'ordre de la prière était encore relativement flexible ; c'est tardivement que les lignes générales et les motifs de la prière et des bénédictions furent bien définis ; auparavant leur récitation incluait un élément d'improvisation, de libre composition. C'était une sorte de sauvegarde contre la prière récitée de façon mécanique. Certains *amoraïm* ont été particulièrement loués d'avoir récité une nouvelle prière ou une nouvelle bénédiction chaque jour. Dans la deuxième partie de l'époque talmudique, par contre, les mots de chaque bénédiction ont été fixés de manière très précise et en détail ; puis faisant autorité pour toutes les prières, une version fut arrêtée. La forme de la prière se trouvant dorénavant ordonnée de façon durable, il est permis d'en entreprendre une description méthodique.

2.2 La formule des bénédictions

Chaque bénédiction commence par les mots « *Barou'h Ata Ado-nay* », « *Béni sois-Tu Eternel* ». Lorsqu'une bénédiction est placée au début d'une prière, les mots « *Eloheinou Melekh ha-Olam* », « *Notre D-ieu, Roi de l'univers* » suivent immédiatement.

Il existe trois sortes de formules de bénédictions : la première est celle d'une bénédiction courte appelée « *matbéa katsar* », « formule courte » qui, après l'introduction, s'achève par quelques mots qui font un éloge spécifique lié au contenu de la bénédiction ; par exemple pour la bénédiction récitée sur le pain : « *qui fait sortir du pain de la terre* ».

La seconde sorte est la bénédiction longue, « *matbéa aro'h* », « *formule étendue* » dans laquelle l'ouverture de la bénédiction est suivie d'un texte plus élaboré, par exemple la première des bénédictions qui composent les actions de grâces après le repas, qui s'achève par : « *Béni sois-Tu Eternel, qui nourrit toute créature* ».

La troisième sorte est constituée par deux bénédictions successives : « *béra'ha ha-semoukhah le-'haverta* », « bénédiction juxtaposée à la précédente ». La première commence par « *Barou'h* », mais la suivante est dépourvue de cette introduction. Ainsi, par exemple, la seconde section des grâces après le repas, commence en l'occurrence par les mots « *Nodé Le'ha* », « *Nous Te sommes reconnaissants* » et se termine avec la bénédiction : « *Béni sois-Tu, et pour le pays et pour la nourriture* ».

Quant à la mention de D-ieu en tant que Roi de l'univers, qui insiste sur la dimension royale du divin, elle n'apparaît que dans les deux premières formes de bénédictions. On ne la trouve qu'à partir du II^{ème} siècle (*Béra'hot* 40a), et a manifestement pour but d'insister sur le caractère exclusif de la royauté divine, pour faire pièce à l'obligation du culte de l'empereur romain. Il faut noter qu'elle n'a pas été introduite dans la *Amida*.

Puisque la plupart des prières obligatoires, par exemple la *Amida* et les bénédictions précédant et suivant le *Chéma*, constituent en elles-mêmes une série de bénédictions, la formule retenue correspond à la troisième catégorie, dans laquelle la formule de bénédiction est utilisée seulement dans la conclusion.

Le choix de la formule contenant à la fois le Tétragramme et l'adresse directe à D-ieu à la deuxième personne traduit la volonté d'insister sur la dimension personnelle, voire intime de la relation entre celui qui prie et D-ieu, ce qui implique également que la supplication et les demandes formulées dans la *Amida*, se concluent invariablement par des paroles d'éloge. Après la demande du pardon, la prière conclut : « *Béni sois-Tu Eternel, qui es clément et abondes dans le pardon* ».

2.3 Règles régissant les bénédictions

Le Talmud (*Béra'hot* 40 a) rapporte que Rav disait que chaque bénédiction doit contenir le Nom de D-ieu, et Rabbi Yo'hanan quant à lui, insistait sur la mention de l'attribut de la royauté de D-ieu. Ce passage montre par ailleurs que des bénédictions peuvent être récitées en langue vernaculaire, et même sans être exactement traduites de l'hébreu. Un berger, Benjamin, est mentionné comme ayant dit en araméen « *Béni soit D-ieu, le Maître de ce pain* », avec l'assentiment de Rav. (*Béra'hot* 40b).

Maïmonide, de son côté, (*Yad, Béra'hot* 1,4), divise les bénédictions en trois catégories : celles qui sont récitées avant de profiter de quelque chose (par exemple avant de manger) ; celles qui le sont au moment d'accomplir un devoir religieux (par exemple écouter le *chofar*), et celles qui constituent un remerciement liturgique et un éloge.

Abudraham⁷², lui, distingue quatre classes ou types de bénédictions ; celles qui sont récitées lors des prières quotidiennes, celles qui précèdent l'accomplissement d'un devoir religieux, celles qui remercient de la jouissance d'un plaisir, et celles par lesquelles l'orant remercie et loue son créateur. (*Abudraham ha-Shalem, Béra'hot*).

2.4 Différents regards de la prière⁷³

Le concept de la prière est fondé sur la conviction que D-ieu existe, entend et répond : « *Tu écoutes la prière. Toute chair viendra donc à Toi pour prier* » (*Psaumes* 65,3). Il s'agit donc d'un D-ieu personnel. Bien que la prière ait un fondement intellectuel, elle revêt un caractère essentiellement émotionnel. Elle est une expression de la quête de l'homme à la recherche du divin, et, enracinée dans sa foi, demande la faveur du Ciel. Ce caractère est propre aux trois grands monothéismes, surtout si l'on considère que les liturgies chrétienne et musulmane ont été profondément influencées par l'esprit, la pensée, et les formes de la prière biblique.

⁷² Abudraham, rabbin médiéval du XIV^{ème} siècle auteur du *séfer Aboudraham*.

⁷³ *Encyclopaedia Judaica*, Vol.13, P-Rec, pp. 980-984.

La conception rabbinique

La prière occupe une place élevée dans le monde des valeurs. D-ieu Lui-même prie, Sa prière manifeste que Sa bonté l'emporte sur Sa justice (*Béra'hot 7a*). Cependant, l'étude de la Torah occupe un rang supérieur, et certains sages, dont l'occupation principale était l'étude, ne priaient qu'épisodiquement. Un Rabbi qui passait trop de temps à ses prières fut réprimandé par son compagnon pour ce qu'il négligeait la vie éternelle (*'Hayé olam*, étude de la Torah) en s'engageant trop dans les soucis de l'existence temporelle (*'Hayé chaa*, la prière) (*Chabbat 10a*).

La prière en collectivité revêt une plus grande importance que la prière individuelle ; celle-ci, en outre doit être dite avec la concentration convenable, les mots étant prononcés là aussi en présence de D-ieu. Lorsque Rabbi Eliezer fut interrogé par ses disciples afin qu'il leur apprît les voies qui les mèneraient à la vie du monde futur, une partie de sa réponse fut : « *Et lorsque tu pries, sache devant Qui tu te tiens* » (*Béra'hot 28b*).

Un homme ne doit pas seulement prier pour lui-même mais aussi pour les autres, d'ailleurs on ne dit pas « *accorde-moi* » mais plutôt « *accorde-nous* ». Si l'orant éprouve un besoin précis, et qu'il prie D-ieu pour qu'Il le satisfasse, lui et son voisin qui est dans le même cas que lui, et que sa prière pour l'autre est sincère, D-ieu l'exaucera avant son prochain (*Baba Kama 92a*).

La prière, en effet, s'adresse directement à D-ieu. Rabbi Yéhouda dit que si un employé se trouve dans le besoin et désire obtenir de l'aide de son patron, il doit d'abord se tenir à la porte et appeler du dehors un serviteur ou un membre de la famille de son chef pour que celui-ci accepte de le recevoir. Il en va différemment avec D-ieu ; D-ieu dit : « *Lorsqu'un homme est dans le besoin, qu'il n'implore pas l'ange Michael ou l'ange Gabriel, mais Moi-même, et Je répondrai immédiatement* »⁷⁴ (*Yerushalmi Berakhot, 9 :1[RR]*).

D'un autre côté, Rabbi Yo'hanan dit que lorsqu'un homme prie en araméen - c'est à dire dans une autre langue que l'hébreu - les anges ne peuvent entendre sa prière car ils ne comprennent pas cette langue (*Chabbat 12b*). Inversement certains hommes étaient renommés pour leur capacité à prier et à voir leur prières entendues, au point que de grands sages, moins bien lotis dans ce domaine, demandaient à ces saintes personnes de prier pour eux (*Bera'hot 34b*). Un

⁷⁴ Yerushalmi Berakhot, The Talmud of the Land of Israel, Tractate Blessings, Translation, commentary, analytical outline, categories, synopsis and summary by Rabbi Dr. Tzvee Zahavy, 2010, p.325.

grand nombre d'histoires racontent des réponses miraculeuses et instantanées aux demandes de ces orants.

La conception médiévale

Une des discussions porte sur la question de savoir pourquoi il est nécessaire de prier, puisque D-ieu connaît déjà les besoins de l'homme ; Joseph Albo (1380- 1444) répond en disant que l'acte même de prier est une condition de laquelle dépend l'aide de D-ieu, de même qu'il convient de faire tout son possible, sans s'en remettre à un miracle à venir. (*Livre des principes* 4,18).

Les kabbalistes mettent l'accent sur la difficulté de prier un D-ieu qui ne change jamais. Ils soutiennent le point de vue que la prière ne peut pas, en fait, être offerte à D-ieu tel qu'Il est Lui-même, c'est-à-dire infini, *Ein sof*, mais seulement à D-ieu tel qu'Il se manifeste à travers les dix *sefirot*. Par exemple : D-ieu Lui-même n'est pas imploré directement pour qu'Il montre Sa miséricorde, mais la prière est adressée à D-ieu tel qu'Il se manifeste dans la *sefira* de la bonté. L'efficace de la prière de l'homme peut se manifester dans ce monde. La nature magique de la prière kabbalistique et les dangers de placer les *sefirot* en tant qu'intermédiaires de D-ieu furent au centre d'importants débats (*Ribash, Resp.* no. 157). Les kabbalistes, en fait, ont substitué à l'ancienne doctrine de *kavana* le concept d'intentions spéciales, par exemple la méditation sur le monde des *sefirot*. Au lieu de se concentrer sur le sens ordinaire de la prière, les kabbalistes prétendent habiter le monde des forces divines, et se concentrent, lorsqu'ils profèrent les paroles de la prière, sur des mystères célestes, qu'ils croient pouvoir maîtriser.

La conception hassidique

Dans le hassidisme, ce genre de *kavanot* kabbalistiques cède le pas devant un élan capable de mobiliser les ressources affectives du croyant, grâce auquel se réalise la « *devekout* », l'attachement à D-ieu⁷⁵. Cette transformation semble plus précisément être le fait du Maguid, Dov Ber de Mézeritch, ce qui correspond bien à la perspective de la prière des Hassidim : une rencontre mystique avec le divin représentée par l'image d'un « cœur en extase bondissant vers sa source », ce qui explique que des mouvements violents durant la prière n'étaient pas

⁷⁵ *Enciclopedia Judaica*, Vol.13, P-Rec, pp. 985-989.

inhabituels. Celle-ci est fréquemment perçue par les hassidim comme la principale activité religieuse. Rabbi Shnéour Zalman de Lyadi, le fondateur de la Hassidout habad écrit : « *Bien que les formes de la prière et l'obligation de prier trois fois par jour, soient d'institution rabbinique, la prière est au départ de toute la Torah. Cela signifie que l'homme connaît D-ieu, reconnaît Sa grandeur, et Sa splendeur, avec un esprit serein, et un cœur qui comprend. L'homme doit réfléchir à tout cela jusqu'à ce que son âme rationnelle soit éveillée à l'amour de D-ieu, à l'aspiration vers Lui, et en Sa Torah, et à l'adhésion à Ses commandements* ».

Dans la Hassidout habad, la réelle signification de la prière est la contemplation du schéma kabbalistique selon lequel la lumière infinie de D-ieu se dévoile à travers tout un enchaînement de mondes, du plus élevé au plus bas. L'homme doit méditer sur cet ordre jusqu'à ce que son cœur soit ému au point d'être prisonnier, mais ne doit pas s'engager dans la prière pour éprouver le plaisir que lui apporte la prière ; il doit prendre garde à ne pas confondre dans cet enchaînement extase authentique et excitation spirituelle artificielle.

Le balancement durant la prière : au Moyen Age, la pratique de se balancer durant la prière est mentionnée. Le *Zohar* (3,218b-219a) fait référence à la différence entre Israël et les autres nations. Il statue que l'âme du Juif est attachée à la Torah à l'image d'une bougie de laquelle s'élève une grande flamme. C'est en se fondant sur cette affirmation que certains Juifs mystiques se balancent d'arrière en avant lorsqu'ils étudient la Torah. Comme toute gestuelle celle-ci est susceptible d'interprétations de toutes sortes, en particulier psychanalytique. Yéhouda Halevi (*Kuzari* 2,79-80)⁷⁶ fait aussi référence à cette pratique durant l'étude de la Torah, mais n'en fait aucune mention à propos de la prière. Rav Moché Isserles, le *Rama*⁷⁷, entre autres autorités, admet qu'il soit pratiqué dans la prière ; cependant d'autres décisionnaires ne partagent pas cet avis. (*Choul'han Arou'h, O.H, 48,1*). En fait, de manière générale des mouvements corporels durant la prière ne sont évidemment pas inusités dans la plupart des religions.

Les rituels de prière tels que nous les connaissons de nos jours sont le résultat d'une longue maturation. En effet, à l'exception des textes fondamentaux légués par les hommes de la Grande Assemblée, le cadre liturgique dans lequel ils se sont inscrits nous est resté inconnu

⁷⁶ Halevi, Yehouda., (Rabbi), *The Kuzari*, Israël, Ed Feldheim Publisher, 2013, p.243.

⁷⁷ Le *Rama* , משה בן ישראל איסרליש *Moshe ben Israël Isserless*, dit le **Rem'a** (רמ"א) est un éminent rabbin, talmudiste, philosophe et décisionnaire polonais du XVI^{ème} siècle (Cracovie, 1520 - 11 mai 1572).

jusqu'à la fin du XI^{ème} siècle⁷⁸. C'est vers 1100 que le Rav Chmouel de Vitry, un élève de Rachi, composa son célèbre *ma'hzor*, livre de prières pour Roch Hachanah et Kippour, qui comprend non seulement un rituel des fêtes, mais aussi des prières quotidiennes. Sa présentation le rend difficile d'accès à des utilisateurs peu avertis, ce qui laisse supposer soit que la plupart des Juifs de l'époque étaient instruits, ou bien que seuls ceux qui étaient instruits priaient dans le cadre liturgique.

C'est ainsi qu'au cours des siècles, divers maîtres s'attelèrent à l'élaboration d'ouvrages présentant l'ensemble des prières, de façon cohérente et accessible aux simples fidèles. On pourrait relever également une telle tentative dans la partie relative à la prière du code de lois du Rambam.

La fixation du déroulement des différents offices dans leur intégralité ainsi que celle de la teneur exacte de chacune des prières présentent de nombreuses variantes d'une époque à l'autre, eu égard surtout aux différences de coutumes entre les différentes communautés en fonction de leur situation géographique et des différents héritages qui leur avaient été légués. Aussi les liturgies telles qu'elles figurent dans les différents rituels de prière en usage de nos jours se constituèrent au fil du temps et en tenant compte de nombreuses exigences spécifiques, elles-mêmes liées entre elles et correspondant à des interprétations des textes et à la tradition. Initialement, avant que les offices ne soient intégralement codifiés, la prière récitée en communauté était courte. A l'issue de celle-ci, le fidèle pouvait formuler ses requêtes personnelles à voix basse. A partir du IV^{ème} siècle de l'ère actuelle il fut permis de mettre par écrit les textes liturgiques, et nombre de tropes y furent insérés, dont certains figurent toujours de nos jours dans les *ma'hzorim* et les *sidourim*.

En même temps, le souci de s'en tenir au rituel fixé par les hommes de la Grande Assemblée n'a cessé d'habiter les décisionnaires ; en effet, chaque mot, voire chaque lettre possède un sens et les mystiques disent qu'ils possèdent un pouvoir précis auxquels une intention spécifique, une *kavana* particulière doit correspondre. Ce caractère et les effets spirituels supposés de celui-ci constituent une des raisons principales pour lesquelles, depuis le XVIII^{ème} siècle, des maîtres du judaïsme ont combattu les *maskilim* (les Juifs « éclairés » par l'« *Aufklärung* », la philosophie des Lumières en Allemagne), qui entendaient traduire les

⁷⁸ Elbogen, Y. M., *op.cit.*, p.5.

prières dans les différentes langues vulgaires. Le 'Hatam Sofer⁷⁹ (1762- 1839) a écrit (*Réponses, part. 6, siman 84*) : « *Il est impossible de transposer les intentions dans quelque autre langue que la langue sacrée* ». Si l'on prie en récitant le texte élaboré par les hommes de la Grande Assemblée, même si l'on n'est pas capable de le faire en y appliquant son esprit comme il convient, la prière sera agréée ; à la condition que celle-ci soit dite en hébreu. Le petit-fils du 'Hatam Sofer⁸⁰ compare un homme qui prie dans une langue profane à celui qui se ferait prescrire des médicaments par son médecin, puis au lieu d'aller à la pharmacie et demander qu'on lui prépare les mélanges d'herbes destinés à le guérir, tremperait l'ordonnance dans l'eau. Les mots hébreux, les lettres, l'agencement des uns et des autres recèlent une force intrinsèque qui s'exerce, lorsqu'ils sont proférés, sur les mondes supérieurs : cette dimension kabbalistique fonde cette exclusivité de la prière en langue hébraïque exigée par les décisionnaires opposés aux Lumières. Les bénédictions, qui constituent l'essentiel de la prière, sont évidemment concernées au premier chef par une telle considération.

C'est dans la tradition kabbalistique que s'inscrit le Baal Chem Tov, qui enseignait que chaque mot de la prière recèle des trésors qui sont une clé des mondes supérieurs. Sa lecture du verset de (*Genèse 6,16*) : « *Tu donneras du jour à l'arche* » ; « *les mots de la prière qu'un homme prononce doivent briller et éclairer, car chaque lettre recèle des mondes, des âmes, du divin qui s'élèvent et s'unissent l'un avec l'autre* » (*Testament du Ribach ; Séfer Baal Chem Tov al haTorah, section de Noa'h*). Dans le livre intitulé *Likoutim Yékarim* le Maguid de Mézeritch dit (*siman 227*) : « *un homme se devra de prier avec un grand attachement en pensée et rempli d'ardeur, ce qui aura pour effet d'agir dans les mondes supérieurs, car chaque lettre réveille quelque chose en Haut* ».

A ces trois problématiques successives (rabbinique, médiévale, hassidique) correspondent des *sidourim*, des *ma'hzorim* qui se sont succédés ou ont coexisté depuis cette époque. Indépendamment des documents de la *guéniza*⁸¹ du Caire (envisagé p. 69 de notre thèse) il est possible d'établir une chronologie de ces derniers.

⁷⁹ 'Hatam Sofer: Rabbi Moché Schreiber de son vrai nom.

⁸⁰ Weingarten, Y., "Mavo" in *Hassidour Haméforach Hacha'lém limot Ha'hol*, Jérusalem, Ed Séfarim Gefen, 1991. p. 80, traduit et résumé par nous (B.A.).

⁸¹ *Guéniza* : la fosse où l'on enterre les textes et les objets à caractère sacré et rendus inutilisables.

2.5 L'origine des différents rituels de prière⁸²

Si la compilation des prières est un phénomène relativement tardif dans le judaïsme, c'est qu'à l'origine il semble que, suivant un choix délibéré, on n'avait pas couché les prières par écrit. Ainsi certains maîtres de l'époque talmudique considéraient-ils que « *Ceux qui écrivent les bénédictions sont comparables à ceux qui brûlent la Torah* » (*Tossefta Chabbat* 13,4). Le sens de cette *Tossefta* est à interpréter en fonction de l'interdiction de sauver ces livres le Chabbat en cas d'incendie. Ce ne fut qu'après la clôture du Talmud, du fait des nombreuses oppressions que le peuple juif dut subir, et dans la crainte d'une rupture de la chaîne de la transmission orale que de petits recueils de prière furent élaborés à partir du VI^{ème} siècle, certes lacunaires, abscons et difficiles à utiliser par les simples fidèles. Il s'agissait plutôt de textes de synthèse, capables de réveiller les souvenirs et qui rappelaient l'essentiel, sur la base d'un précepte de Rabbi Méïr : « *un homme a l'obligation de réciter chaque jour cent bénédictions* » (*Ména'hot* 43b). Et de fait, pendant une longue période, de nombreux *sidourim* furent composés dans cette optique. Le plus antique recueil de prières de cette sorte, est connu sous le nom de « *cent bénédictions du maître Natronay* »⁸³ et remonte à l'an 860.

2.6 Les premiers rituels de prière

Le plus ancien *sidour* complet (de l'hébreu ,רדס que l'on peut traduire par « ordre », ou « protocole »), datant de l'an 875 environ fut envoyé en Espagne par Rav Amram Gaon⁸⁴, et porte le nom de *Séder Rav Amram Gaon* ou *Séder Haamrami*, imprimé près de mille ans plus tard à Varsovie en 1865. Il fut composé sur la demande des Juifs d'Espagne. Ce livre de prière contient les prières régulières, selon l'ordre de toute l'année ; la semaine, le Chabbat, la néoménie, les jours de jeûne, Hanouka, Pourim, et toutes les fêtes, enrichi d'un rappel des règles à observer dans chacune de ces circonstances. Correspondant aux diverses cérémonies comme le mariage, la circoncision, le rachat du premier-né et les enterrements.

⁸² Elbogen, Y. M., *op. cit.*, p.5.

⁸³ Rav Natronay haGaon bar Ilay, rabbin babylonien du IX^{ème} siècle, auteur de nombreux *responsa*, liturgie juive, a été le maître de Rav Amram Gaon à Soura. Il serait mort en 858. Il a été en correspondance avec des rabbins en France.

⁸⁴ Rav Amram Gaon (875) directeur de l'académie talmudique de Soura, en Babylonie au IX^{ème} siècle. Son accomplissement le plus célèbre est son *sidour*. Il est également l'auteur de quelque 120 *responsa*. Il interdit notamment le prêt à intérêt même à des non-juifs.

Malheureusement ce texte de prières ne peut être tenu pour un témoin fiable de la prière des *géonim*⁸⁵.

Il convient de mentionner également celui de Rav Saadia Gaon (882-942)⁸⁶, qui connut initialement une grande diffusion, mais fut oublié avec le temps. Il a été retrouvé et publié à Jérusalem en 1951. Ce *sidour* contient également les *hala'hot* correspondant aux différentes prières. La logique, l'ordre de ce livre de prière, cependant, ne suivent pas l'ordre des calendriers ordinaires, et de manière générale, il ne fut pas accepté sauf par Maïmonide ; son organisation explique certainement le peu d'intérêt qu'il rencontra plus tard. Un autre livre de prière fut compilé au XI^{ème} siècle par Haï ben Sherira Gaon⁸⁷, mais il n'en subsiste que quelques observations *hala'hiques*.

Le *sidour Rachi*, qui émergea au XI^{ème} ou au XII^{ème} siècle de l'école de Rachi (édité par S. Buber en 1911), ne contient pas des prières, mais seulement un matériau *hala'hique*, et d'amples commentaires talmudiques. De même le *Seder ha-téfilot* que Maïmonide (XII^{ème} siècle) rattache à son Michné Torah n'est pas un vrai livre de prières mais une collection de diverses versions des prières à partir desquelles il est possible de compiler un *sidour* ; son rite apparemment est celui qui était en vigueur en Egypte, très différent de celui des Juifs d'Espagne, et qui était aussi utilisé au Yémen.

Au cours des siècles, de nombreux érudits composèrent des rituels de prière. C'est ainsi qu'apparurent les *ma'azorim* dont le plus connu et le plus riche est le *Ma'azor Vitry*, élaboré par Rav Sim'ha, fils de Rav Chmouel de Vitry (? - mort en 1105), que nous avons déjà évoqué. Cette œuvre d'un disciple de Rachi atteste de la liturgie telle qu'elle était en vigueur en France à l'époque. Le *ma'azor* fut découvert par Ch. D. Luzzato et fut publié à Berlin entre 1889 et 1893. Il s'agit d'un livre de prières au plein sens du terme qui contient le texte de toutes les prières régulières, en accord avec le rite des Juifs du Nord de la France, qui est proche de celui de l'Allemagne. Le rappel des lois de la prière précède chaque section de façon détaillée. Dans la partie *hala'hique* qui s'accorde avec le *sidour Rachi*, de nombreuses sections ont été reprises du *Seder Rav Amram Gaon* ; mais des *géonim* d'une époque plus

⁸⁵ *Géonim* : dirigeants religieux de la communauté entre le V^{ème} et le IX^{ème} siècle.

⁸⁶ Rav Saadia ben Yossef Gaon Soura, dit le Rassag, est un rabbin du X^{ème} siècle, *gaon* de l'école talmudique de Soura en Babylonie.

⁸⁷ Haï ben Sherira Gaon, dit le Rashag (939-1038), *gaon* de Poubédita en Babylonie.

tardive sont eux aussi cités. L'édition de S.Hurwitz, publiées en 1889-1993, s'appuie sur un manuscrit, augmenté d'ajouts du XIII^{ème} et des XIV^{ème} siècles. Outre les prières régulières, le *Ma'azor Vitry* inclut seulement un nombre limité de *piyoutim*⁸⁸ ; il comprend aussi la *Haggadah* de Pessa'h et les prières de Sim'hat Torah ; mais ne reprend pas les *kerovot* (des hymnes et des poésies qui sont ajoutées à la prière), qui étaient déjà récitées à cette époque chez les Ashkénazes. Les livres de prières, quant à eux, indiquent les règles de la prière en vigueur là où ils sont utilisés, mais à la différence du *Seder Rav Amram Gaon* et du *Ma'azor Vitry* dépourvus d'explications fondées sur le Talmud concernant des variantes connues.

Il convient de distinguer dans ce domaine deux rites principaux : le rite d'*Erets Israël* et celui de Babylone⁸⁹. Déjà dans la littérature talmudique on trouve des indices de leur existence. Le rite *Artsi-israélien* fut abandonné en lui-même, mais sa postérité est immense et constitue un véritable groupe de liturgies qui possèdent, comme nous allons le voir, de très importants points communs. Quant au *Babli*, s'il ne se transmet pas tel quel, il imprima sa marque à la plupart des institutions et des traditions juives, comme il avait influencé, du temps où celui-ci était pratiqué, le rite *Artsi*. Comme témoignage direct de ce dernier, il nous reste la *Massé'het Sofrim* (éd. Miller, Vienne 1875), le rituel de prières du Rav Saadia Gaon, ainsi que nombre de textes retrouvés dans la *guéniza* du Caire⁹⁰.

⁸⁸ *Piyout* : plur.*piyoutim*, poèmes liturgiques.

⁸⁹ Elbogen, Y.M., *op. cit.*, p.6.

⁹⁰ Juda al-Harizi, Kitâb al-Durar, *The Book of Pearls*, Jérusalem, assembled and edited by Joshua Blau, Paul Fenton et Joseph Yahalom, Institut Ben-Zvi, 2009.

Juda al-Harizi, poète, traducteur et littérateur, est né à Tolède en 1165. Il s'illustra par ses traductions de l'arabe vers l'hébreu, passant maître dans le genre de la maqâma hébraïque avec sa composition Tahkemônî. En 1217, il s'embarqua pour l'Orient où il erra pendant de longues années, se fixant finalement à Alep où il mourut en 1225. Pendant ses années d'errance il rédigea une maqâma en langue arabe le *Kitâb al-Durar* (*Livre des Perles*) qui relate ses rencontres avec les poètes et les lettrés juifs d'Orient. Fruit d'une proche collaboration, les fragments de ce livre découverts dans la célèbre *Guéniza* du Caire ont été patiemment identifiés et édités par les trois auteurs qui en présentent une édition critique en arabe, accompagnée d'une traduction hébraïque. Paul Fenton s'est chargé de la traduction anglaise en tâchant d'imiter le style médiéval et littéraire d'al-Harizi. Ce livre constitue une source historique et artistique hors pair et renferme une foule de renseignements biographiques et littéraires sur les poètes et personnalités rencontrés par al-Harizi au cours de ses voyages qui l'amènèrent tour à tour en Égypte, en Terre Sainte, en Syrie et en Irak. Il constitua, en outre, une contribution majeure à la littérature juive du Moyen Âge dans la mesure où il s'agit d'une des rares compositions poétiques en langue arabe réalisée par un auteur juif.

Le groupe *Artsi-israélien* :

1) Le rite ashkénaze (au sens large du terme), qui se ramifie en une branche occidentale et une branche orientale - la coutume de Pologne -, l'Elbe constituant comme une frontière naturelle entre les deux. Il convient cependant de souligner que les Juifs qui émigrèrent, spontanément ou non, d'Allemagne et de Pologne emportèrent leur rite avec eux. C'est ainsi qu'il se retrouve en Italie, en Angleterre, au Moyen-Orient ainsi qu'en Amérique et en *Israël*.

2) Le rite italien, le plus ancien rituel de la diaspora. En 1820, Chmouel David Luzzatto, traduisit en italien le livre de prières ashkénaze et le fit imprimer à Livourne en 1856 en deux volumes. L'usage de ce rite s'est limité à l'Italie ainsi qu'à quelques communautés de Turquie.

3) Le rite roumain ou plus exactement grec était répandu dans les pays des Balkans. Très rares en sont les copies intégrales. La première édition à en être conservée a paru à Venise en 1524, la seconde à Constantinople en 1574.

4) Le rite espagnol constitue le principal témoin de l'ordre liturgique conforme au rite de Babel ; il a cependant été l'objet de plusieurs modifications en fonction des époques et des communautés. Après leur expulsion d'Espagne en 1492, la plupart des Juifs émigrèrent au Portugal. De là naquit le rite portugais. L'une de ses ramifications fut la coutume de *Téman* dont l'ordre des prières fut fortement influencé par le Rambam.

5) Le rite des communautés de Provence : Avignon, Carpentras, Montpellier ; comme dans le domaine littéraire, il subit des influences venues de France ainsi que d'Espagne.

Le *sidour* des Juifs séfarades fut édité au XVI^{ème} siècle, conformément aux intentions de Rabbi Its'hak Louria ; ainsi plusieurs éditions mentionnent le nom de D-ieu conformément à ses vœux recourant à une graphie spéciale ou bien en remplaçant le nom ineffable par les différentes variantes de la transcription du mot hébreu *Adon-ay*.

Le texte du *sidour* ashkénaze, quant à lui, fut analysé par de nombreux savants, qui publièrent de nouvelles éditions du livre de prières, ou bien écrivirent des ouvrages dans lesquels ils justifiaient les changements qu'ils proposaient. La plupart de ces changements concernent l'accentuation des mots, très rarement leur substance.

2.7 Les Sidourim hassidiques

Au XVIII^{ème} siècle la tradition séfarade inspirée du Arizal fut adoptée avec certaines modifications par les communautés hassidiques de la Pologne et de la Russie. A partir de cette période des livres de prières hassidiques furent publiés, par exemple des livres de prières ashkénazes adaptés aux besoins des hassidim. Une édition très soignée fut réalisée par le fondateur du hassidisme habad, Rabbi Shnéour Zalman de Lyadi - il nomma cette version spécifiquement la version lurianique -, selon le rite du Ari. Ce *sidour* a connu de nombreuses rééditions.

CHAPITRE TROIS : L'ESSENTIEL DE LA PRIERE

3.1 Où réside l'essentiel de la prière?

3.1.1 L'obligation de prier avec ferveur

De la compréhension des mots de la prière ou de son expression par la parole, quel aspect revêt le plus d'importance ?

La seule pensée n'a pas valeur d'acte.

La prière requiert, en principe, de la part de celui qui prie, de la ferveur (*Béra'hot* 20b), (*Ora'h 'Haïm siman* 22,3) ; sinon, il ne se sera pas correctement acquitté de cette *mitsva*. (*Ora'h 'Haïm, Choulhan Arou'h ha-Rav siman* 60). En priant, même sans ferveur, il n'a pas à recommencer, mais sa prière aura été imparfaite. Il est rapporté dans (*Bérahot* 20b) que « la prière ainsi que les bénédictions, dès lors qu'elles sont prononcées sans intention, sont comparables à un corps sans âme », ce qui ne signifie pas que si un homme a seulement pensé à lire le *Chéma*, il se sera acquitté de la lecture du *Chéma*, quand bien même il aurait eu les meilleures intentions. En effet, pour être quitte de la récitation du *Chéma* il faut prononcer les mots, ainsi qu'il est écrit : « et tu en parleras » (*Deutéronome* 6,7). La pensée n'a pas valeur d'acte. Ainsi, la prière, bien qu'elle soit appelée service du cœur, doit obligatoirement être prononcée avec des paroles. Mais alors pourquoi cette loi est-elle inversée dans d'autres cas, dans lesquels l'acte (en l'occurrence la parole) et l'intention constituent deux éléments distincts de l'accomplissement du commandement divin ? Par exemple en prononçant les paroles d'une bénédiction (pour manger) on est quitte et on peut manger, mais, en ayant seulement l'intention de la prononcer, on ne sera pas quitte ! Alors que pour la prière parole et ferveur vont de pair, il est impossible de prononcer les mots de la prière et d'en être quitte sans y avoir mis l'intention requise, ou bien inversement avoir eu l'intention de prier sans prononcer un mot.

C'est la raison pour laquelle dans son *Choul'han Arou'h*, l'Admour Hazaken précise (*Ora'h 'Haïm siman* 60,5) : « et s'il a prononcé avec ses lèvres les mots du *Chéma*, d'une bénédiction ou d'une prière sans ferveur il sera quitte a posteriori », comme nous l'avons vu plus haut, bien qu'a priori il soit nécessaire d'éprouver de la ferveur, exception faite du premier verset

du *Chéma* et de la première bénédiction de la *Amida* : « si on les a dites sans ferveur, on ne sera pas quitte même a posteriori » (*Ora'h 'Haïm siman* 101,1) .

D'ailleurs, il est écrit : « jusqu'à là, c'est un commandement d'avoir de la ferveur », « jusqu'à là » (*Béra'hot* 13b) signifie jusqu'à la fin du premier verset du *Chéma*. «... A partir de là » pour la lecture des autres versets du *Chéma*, le commandement consiste à les lire et on sera quitte même si la ferveur est absente.

Ici une question se pose : pourquoi la ferveur et la pensée ne seraient-elles pas équivalentes, voire préférables à une parole dépourvue de ferveur ?

Il existe en effet une supériorité de la parole qu'on ne retrouve pas dans la ferveur. Le but de la création du monde est de faire résider D-ieu ici-bas. L'âme divine, en elle-même, n'a nul besoin de la réparation qui s'obtient à travers l'accomplissement des prescriptions divines ; c'est elle qui fait vivre le corps, qui, lui, a besoin de l'élévation à laquelle la prière est susceptible de l'amener. Comment atteindre cet objectif ? En prononçant les lettres de la Torah ; en réalisant, physiquement et matériellement, ce qui lui est commandé de dire et de faire, le Juif communique à son corps une sainteté, qui s'étend aux objets utilisés en vue de l'accomplissement des *mitsvot*.

Ainsi, l'accomplissement des commandements ne se suffit pas de la seule ferveur, particulièrement ceux d'entre eux qui consistent dans la profération de la parole, car la parole a elle-même cette capacité à véhiculer une lumière divine capable d'élever la Création vers D-ieu. C'est pourquoi on est quitte seulement *a posteriori* d'une lecture sans ferveur du *Chéma*. C'est ce qui découle du fait que l'action et la parole (un tel propos vaut également pour les commandements accomplis par la parole, qui ont une valeur d'acte), élèvent et réparent l'âme vitale (la « *néfesh* »⁹¹, distincte de la « *néchama* », l'âme divine), et le corps. Cependant, la question se pose : si une prière ou une bénédiction sont prononcées sans ferveur, elles sont ainsi rendues semblables à un corps sans âme. Une telle comparaison n'a rien de rhétorique : chaque créature, chaque création possède à son niveau une dimension physique, en quelque sorte un corps, et une autre, spirituelle, son âme, l'étincelle divine ; la prière, qui mobilise l'être profond de l'homme, possède au plus haut degré ce double caractère. Comme les autres *mitsvot*, et peut-être plus qu'elles, si elle s'accomplit avec l'intensité et la pureté dont elle est susceptible, elle fait descendre une lumière divine jusque dans ce monde. En effet, elle constitue de tous les commandements celui dont la matérialité

⁹¹ *Néfesh* : voir glossaire.

est la plus ténue et la spiritualité la plus élevée. Ces niveaux d'accomplissement des commandements à travers la parole et l'acte, attirent une lumière divine toutefois inférieure à celle atteinte par la ferveur. Comme le corps est le réceptacle de l'âme, la parole est l'outil grâce auquel la ferveur attire une lumière divine ici-bas. De toute évidence, que la lumière soit attirée par la ferveur, par la parole ou par l'acte, il s'agit de la même lumière divine. La seule différence réside dans la manière dont elle se dévoile ; à travers la ferveur elle est moins limitée que par la parole.

Si l'orant récite le *Chéma* et ses bénédictions avec ferveur il attache alors à D-ieu sa pensée et sa volonté. Le niveau auquel il se situe alors est sans commune mesure avec celui que le seul fait de prononcer les mots permet d'atteindre. Ce n'est pas que les paroles en elles-mêmes, même dites de façon détachée, par le simple acte de leur profération soient dépourvues d'efficace : elles attirent une lumière divine, de la même nature que celle que suscite la prière fervente, mais d'une intensité moindre. De même qu'il n'y a qu'un D-ieu unique, il n'existe qu'une seule lumière, d'autant plus vive qu'elle est appelée par une force plus spiritualisée, à savoir une ferveur qui traduit une aspiration de l'âme, et donc moins rattachée à la matière que ne le serait un corps agissant de façon mécanique, et mû par la force de l'habitude.

3.1.2 Importance de la ferveur ⁹²

Bahya ibn Paquouda dit : « Une prière sans ferveur est semblable à un corps sans âme », cette affirmation illustre bien l'importance de la ferveur dans la prière. La prière n'est-elle pas le dialogue entre l'homme et D-ieu ? Réciter une succession de mots sans prêter attention à leur signification vide celle-ci de son sens. L'oraison personnelle, formulée par un homme dans le besoin est bien naturellement fervente, et l'orant pense à ce qu'il dit ! ('Hovot ha-Levavot 8,3-9)⁹³

En revanche, la prière du *sidour*, pratiquée de façon habituelle, risque d'être plus mécanique.

Ce problème n'est pas nouveau, les sages de la Michna l'ont déjà soulevé en disant : « Celui qui fait de sa prière une routine, sa prière n'en est pas une » (Michna Béra'hot 4,4). La ferveur au moment de la prière n'est pas seulement un besoin pour l'âme de celui qui prie, mais rentre dans le cadre d'un ordre hala'hique obligatoire : « Celui qui prie doit prononcer les mots avec l'intention et ...se couper de toutes les pensées étrangères qui le préoccupent, ...d'autant qu'il se trouve devant le Roi des rois...Les premiers Hassidim ... s'isolaient... et atteignaient un niveau proche de celui de la prophétie » (Ora'h Haïm 98,1)⁹⁴.

De nos jours, on n'ose absolument pas exiger d'un croyant d'atteindre de tels sommets. Mais c'est une façon de mettre en lumière un idéal que l'on ne peut viser que par une fervente prière.

Une telle difficulté ne pouvait laisser indifférents les sages, qui ont pensé l'espace matériel (Talmud béra'hot) de la *Schule* de manière à favoriser la concentration et le silence intérieur. Ainsi, en Babylonie la prière était récitée dans une partie de la synagogue dont le plancher avait intentionnellement été placé au-dessous du niveau normal du sol ; il fallait donc descendre plusieurs marches pour y accéder. On disait alors « *yored lifné hatéva* » c'est à dire on « descendait » pour prier, ce qui marquait l'humilité devant Celui à qui on s'adressait. Encore de nos jours, par exemple, la synagogue de la rue Cadet à Paris, fondée au XIX^{ème} siècle par un descendant du Maharam de Rothenburg, reproduit cette disposition. Celle-ci d'ailleurs caractérise les synagogues italiennes. Cette attitude traduisait également la

⁹² Steinsaltz, A., *op. cit.*, pp. 35-43, résumé par nous (B.A).

⁹³ Rabénou Ba'hyé, 'Hovot Halevavot, Tome 2, Jérusalem, Ed Franck Jérusalem, 2013, porte 8, part.3, p.195, traduit par nous (B.A.)

⁹⁴ Admour Hazaken, *op. cit.*, Vol. I, p. 152, traduit par nous (B.A).

démarche d'introspection, de « descente en soi », l'aspiration à pourchasser en soi-même les travers les plus secrets. De cette profondeur, la prière, assurée de son authenticité et de sa véritable humilité, pouvait s'élever, gravissant les degrés de l'échelle qui relie les mondes. En outre, les murs des synagogues devaient être percés de fenêtres : il ne convenait pas seulement d'éclairer ; contempler le ciel est de nature à inspirer la crainte de D-ieu. On s'immergeait dans la prière en rendant le cadre propice à celle-ci. On se cherchait, et ayant retrouvé le moi le plus intérieur on tentait de le transcender en lui donnant un nouvel essor. A travers les fenêtres on pouvait prendre conscience que le monde est ouvert, que l'âme est immense, que la parole n'est pas vaine, qu'elle peut être écoutée, que le monde, comme la synagogue qui le résume, possède lui aussi des fenêtres ouvertes à la fois sur le monde des hommes et sur l'univers sublime créé par D-ieu, inondé de lumière, et qui enserme les hommes, infiniment plus proches d'eux qu'ils ne se l'imaginent.

Durant la prière deux sortes de ferveurs sont mises en œuvre⁹⁵ :

- l'intention générale qui consiste à méditer afin de se rendre conscient de devant qui on se trouve,
- l'intention particulière que l'orant entend imprimer à chacun des mots qui composent les bénédictions.

A ce niveau se résout une contradiction, apparente entre deux règles : d'une part le Rambam dit que si un homme ne peut pas éprouver de ferveur pour une raison quelconque pendant sa prière, il suffit qu'il se concentre sur la première bénédiction de la *Amida* ; d'autre part il stipule que si un homme arrive de voyage et ne peut pas se concentrer, il devra attendre jusqu'à ce que son esprit se calme ; alors seulement il pourra prier.

A priori ces deux règles semblent contradictoires ; mais si l'on retient l'idée de deux sortes d'intentions on s'aperçoit qu'il n'en n'est rien.

Dans le premier cas, il s'agit de l'intention particulière que l'orant met dans les mots qu'il prononce ; même à défaut de cette intention, la prière reste valable. Dans le second cas, le voyageur a l'esprit suffisamment perturbé pour qu'il soit incapable de se rappeler qu'il prie devant D-ieu.

⁹⁵ Gopin, Ch., *Lilmod è'h lehitpalel*, Vol. IV, Kefar Habad, Ed Kehot, 2011, p.96, traduit puis résumé par nous (B.A).

3.1.3 Degrés de ferveur

Si l'on regarde de plus près, on peut distinguer plusieurs degrés de ferveur.

Le premier niveau est celui d'un orant qui, pratiquement passif, prononce les mots et comprend leur sens obvie. Cette « ferveur de base » est attendue même de la part des plus simples : être à même de comprendre ce que les lèvres profèrent. Cependant, nous savons que depuis très longtemps dans le peuple juif, nombreux sont ceux qui ignorent ou savent très imparfaitement l'hébreu. Pendant des générations, ces humbles ont récité ce qu'ils savaient lire, mais sans le comprendre. Leur prière ne vaut-elle rien ? Bien au contraire, d'une certaine manière ils allaient directement à l'essentiel : ils s'adressaient à leur Créateur dans la vérité du cœur et ce qu'ils ne comprenaient pas, ils le ressentaient. Les sages ont d'ailleurs dit toute l'estime que leur inspirait un tel élan. Ils ont même envisagé qu'une telle prière était plus à même d'être agréée que celle d'un érudit au cœur glacé.

Le niveau de concentration, en fait, dépend à la fois du niveau spirituel de celui qui prie et du temps et de l'effort qu'il consacre à l'énonciation des mots de la prière. A ce stade, il s'agit d'une simple compréhension du vocabulaire. Egalement travailler la forme de la prière, s'y préparer soigneusement, aide à percevoir le sens de la succession des bénédictions et à le vivre, ce qui induit chez l'orant un progrès dans sa démarche personnelle.

Au-delà, un autre niveau est à envisager : lorsque l'orant fait siennes les paroles de la *Amida*, les ayant complètement assimilées grâce à une lecture instruite, les ayant intégrées à son vécu, sa sensibilité trouve à s'y exprimer, traduisant la louange, la joie, le souvenir, la réflexion.

Cet investissement est aussi intense, et bien plus, que celui que produit une émotion esthétique ou une grande passion. On peut ici parler d'une véritable ferveur.

A ce niveau aussi, il est possible de distinguer divers degrés, en fonction de la puissance psychologique et doctrinale de l'identité religieuse de l'orant. Cette identité personnelle de l'orant, à son tour, est susceptible de se couler dans les mots de la prière, dans une perspective qui transcende les caractères individuels et qui permet d'atteindre à des dimensions célestes, un universel cosmique, comme la *guemara* le rapporte dans le traité *Taanit* du Talmud de Babylone (24a).

Ce même passage nous rapporte que la prière avait une efficace directe : « Rabbi 'Hanina ben Dossa disait : “*qui fait souffler le vent*”, le vent soufflait ; ou : “*qui fait tomber la pluie*”, la

pluie tombait » (*Yoma* 53b). La prière sort ici de ses limites ordinaires. Elle cesse d'être la seule expression d'une subjectivité qui n'entend pas produire un effet concret immédiat, tout au contraire, elle possède une puissance à caractère thaumaturgique, au point d'influer sur les phénomènes naturels.

Une autre sorte de ferveur doit être mentionnée : celle, kabbalistique, qui vise la structure secrète des mondes (le *sod*) et là encore, on peut distinguer plusieurs niveaux. En outre, cette ferveur est tournée vers des dimensions générales et collectives (éviter des catastrophes naturelles ou des malheurs liés aux hommes) ou bien des causes personnelles (guérison des malades, conversions d'incroyants etc....) mais demandent à l'homme d'appréhender la prière selon une toute autre perspective.

Plus encore, les « *fervents* » sont censés aborder les domaines dans lesquels ils investissent une ardeur particulière. Celui qui vise à atteindre par la prière aux mondes supérieurs, ne se suffit pas de connaître quelle bénédiction ouvre sur telle dimension du divin, il doit être parvenu lui-même à un niveau de perfection adéquat.

Une telle élévation procède de l'étude et du travail sur soi, de sorte que la notion de ferveur, avec ce qu'elle comporte d'affectif, ne correspond plus à ce qui se met en place pour l'orant au moment de la *téfila*. Pour qui se situe au niveau le plus élevé de celle-ci, il existe des *sidourim* qui détaillent, pour chaque bénédiction, les intentions et les directions dont celle-ci est potentiellement chargée. Il ne suffit évidemment pas de lire ces commentaires pour parvenir aux sphères dont elles signalent la direction : c'est au *Talmid Ha'ham*, au sage, de parcourir seul les chemins invisibles aux yeux des croyants ordinaires. Il faut remarquer que la rédaction, que l'impression de ces *sidourim* s'est heurtée à l'opposition de certains cercles religieux, peut-être préoccupés des dangers qui accompagnaient de telles démarches. Inversement de grands savants, comme Rabbi Chimchon de Chinon préféraient viser d'abord à la pureté du cœur : « *Je prie D-ieu animé de l'esprit de cet enfant* ».

Les sages ont, en effet, longuement insisté sur le fait qu'une prière qui s'élève du fond du cœur, peut parvenir à un niveau auquel aucune intention fondée sur l'étude ne peut mener.

Pour conclure, disons que cette voie des « *intentions* » est propre à des personnages hors du commun, qui se sont préparés à de telles entreprises.

3.1.4 La routine et la ferveur

D'emblée, l'orant se trouve placé devant une contradiction : d'un côté sa prière n'a chance d'être agréée que si elle est empreinte de ferveur. De l'autre, la prière est un acte collectif pratiqué à heure fixe, selon un rite invariable ; comment, dans de telles conditions, éviter de rendre une telle pratique routinière ?

En particulier le matin, au sortir d'une nuit parfois peuplée de rêves et de rêverie, qui eux-mêmes sont autant de portes qui ouvrent sur les profondeurs cachées de l'être, la place de la prière fervente est difficile à définir : ou bien l'orant s'efforce d'effacer ce vécu pour se concentrer sur les mots de la prière, et dans ce cas il ne met en cause qu'une partie de lui-même ; ou bien il garde l'empreinte des mondes mystérieux qu'il a cotoyés, et il lui est difficile à couler cette part secrète dans le moule de formules obligées.

En même temps on peut parler d'une éducation à la ferveur, qui permet à l'enfant puis à l'adulte de se constituer « un art de prier » qui respecte toutes les prescriptions halakhiques tout en imprimant aux prières une originalité complète.

Cette dualité initiale a donné lieu à une interrogation portant sur le fait de savoir pourquoi un homme ne consacre aucune attention à sa prière, ne serait-ce qu'au niveau le plus modeste, même celle qu'il mobilise pour déchiffrer un texte quelconque? Deux facteurs contribuent à expliquer ce phénomène : le fait d'être astreint à prier à un moment déterminé et celui d'être tenu de prier selon un rituel fixe.

En effet, l'organisation des offices peut être à l'origine du fait qu'il arrive fréquemment que l'orant ne soit pas spontanément enclin à mettre de la ferveur à prier. Celui qui a passé une nuit sans dormir sera naturellement trop fatigué pour être concentré pendant sa prière du matin, celui qui est pressé de même ; également, celui qui est préoccupé, encore que ce dernier soit susceptible d'intégrer ses soucis à sa prière.

D'un autre côté il faut considérer le caractère répétitif. Celui qui prie depuis un certain nombre d'années connaît de mieux en mieux les mots et s'en souvient même par cœur. Et puisqu'il connaît tout si parfaitement, il peut en arriver à la perte du sens de la prière, voire à l'ennui. Plus encore, du fait que les mots et les phrases sont récités de façon quasiment automatique, l'orant n'a plus besoin d'une pensée active afin de les prononcer, et son esprit va

vagabonder. Certains vont jusqu'à dire, par plaisanterie : « si un homme veut se souvenir de tout ce qu'il doit faire, qu'il commence simplement à prier... » !

Un homme qui a commencé à prier depuis son jeune âge, risque au bout de quelques années d'être capable de prononcer les mots correctement, de se tenir debout et de se prosterner aux endroits requis, sans songer à la prière qu'il récite ; au point d'en arriver à se demander s'il a déjà récité une prière ou non !

Le problème que pose la prière fixe était déjà connu des premiers sages. Ils ont ménagé la possibilité d'augmenter d'ajouts les parties fixes de la *Amida*, afin de laisser à l'orant plus d'espace à ses préoccupations et ainsi d'ouvrir son cœur, ce qui constitue un caractère essentiel de la prière. A des époques plus tardives (en réalité seulement au Moyen Age, les Tossaphistes, et plus tard encore) les sages accentuèrent le caractère fixe de la prière, aussi bien en ce qui touche à sa durée qu'à son contenu, fondant ce choix sur le fait que de toute façon, avec le temps, les hommes perdent de la ferveur et qu'il vaut mieux préserver la structure de la prière.

Cette structure ne représente pas seulement un cadre formel, mais possède une force propre, particulièrement au niveau de la prière collective. En effet, la prière est en soi un service, un sacrifice. Bien que le sacrifice offert à D-ieu sous la forme de la prière soit d'abord celui du temps passé à prier, cette offrande de mots recèle toujours une part d'authenticité. Ce service divin, même s'il n'en est pas parfaitement un par le cœur, au niveau de l'âme fait jouer des ressorts secrets. Certes la fixation du moment et des paroles constitue une entrave à la spontanéité et au renouvellement de la prière, mais elle possède une immense vertu : celle de tisser un lien d'une prière à l'autre, pour chaque orant, et, entre les orants, de génération en génération. Ce lien n'est pas seulement celui de l'habitude, mais plutôt un cadre unificateur du peuple juif, d'un continent à l'autre, à travers les siècles.

De même que l'on rencontre des individus naturellement doués d'un sentiment religieux profond, et qui éprouvent le besoin de « dialoguer » avec D-ieu, de même beaucoup de gens se fatiguent à atteindre un tel niveau et n'y parviennent qu'en de rares occasions, voire jamais. La prière fixe apporte même à ces derniers le sentiment de la nécessité d'entretenir une relation entre l'homme et D-ieu, pour eux-mêmes et par piété familiale. Et autant qu'elle puisse être extérieure et formelle, cette prière existe et peut porter. En outre, l'action qu'exerce la prière fixe sur l'homme, même lorsqu'elle est pratiquée de façon routinière,

permet au « petit croyant » de vivre des moments de lien réel avec D-ieu, qu'il n'aurait pu connaître, sans le vécu de cette répétition perpétuelle.

Comment atteindre à la ferveur ?

Le service de la prière n'est pas une tâche aisée : la plus grande difficulté ne réside pas tant dans le respect des horaires et des textes, mais plutôt dans la capacité à éveiller en soi la ferveur. Pour que ce service soit accompli correctement, il faut parvenir à la « *fatigue de l'âme et fatigue du corps* ». Seulement quelques personnes et à des moments particuliers, sont capables d'un renouveau constant et d'un réveil de l'âme. Pour le commun des orants, l'effort requis pour un tel service excède leur capacité à supporter le poids de cette double exigence. Certes il existe des procédés qui permettent de s'élever dans ce sens. Mais il n'y a pas de *recette miracle* qui convienne à chaque individu, car l'âme de chacun est un monde spécifique, ce qui convient à l'un ne sera pas adéquat à l'autre. Cependant, certains conseils valent pour tous.

Ainsi certaines conditions favorisent la paix nécessaire à la prière collective. D'abord, le fait d'éviter avant l'office toute discussion profane, même sérieuse : c'est un point sur lequel les sages ont fortement insisté. Le *Zohar* va même jusqu'à affirmer que converser à la synagogue revient à manifester du mépris et à se montrer insolent à l'endroit de la présence divine qui y réside. De fait il s'agit aux yeux d'importants décisionnaires, d'une profanation du Nom divin avec tout ce qu'implique la gravité de cette faute. Un des grands sages d'Israël, Rav Yom Tov Lipman Heller (1579-1654) a composé un « *Mi chébéra'h* », une bénédiction spéciale, pour ceux qui se retiennent de parler au moment de la prière.

Pour arriver à ressentir de la ferveur, un orant s'efforcera de considérer que le moment où il commence à prier marque pour lui le début d'une nouvelle existence, dans laquelle n'ont plus de place les soucis quotidiens.

Les sages comparent les moments de la prière quotidienne à des instants du Chabbat : le Juif quitte ses occupations régulières pour un espace de sainteté. Tous ne parviennent pas à se libérer au même degré, mais l'enjeu est posé et connu. Les vacances aussi peuvent être l'occasion pour l'orant de se concentrer dans sa prière. Les tourments ne sont pas nécessairement un obstacle à la prière ; ils peuvent même en être l'aliment. Celle-ci, en effet n'est pas censée être liée aux aléas de la vie de l'orant, mais élever le niveau des finalités qui la guident. Lorsque l'homme fait part de ses soucis à D-ieu, sa prière a chance d'être

authentique, puisqu'il situe ses peines dans le cadre de sa relation à D-ieu, ce qui lui ouvre les portes de la compréhension et de l'acceptation de son sort. L'esprit de sa prière, et sa propre manière d'être en sont transformés.

Une autre méthode consiste dans la concentration de toute l'attention sur chacun des mots prononcés. Même s'il s'agit d'une brève prière, un tel effort risque de n'être pas mené à bien. Dans l'autre sens, une certaine indulgence des sages trouve place ; il ne faut plus comptabiliser les moments d'inattention, mais se louer des progrès réalisés : une sorte de pédagogie de la réussite, qui mène l'orant à se concentrer de façon de plus en plus naturelle.

Un autre procédé : prononcer la prière à haute voix en insistant sur l'énonciation, et en rappelant le sens des mots proférés, ou encore en psalmodiant. Il est aussi possible de recourir à d'autres techniques pour préparer l'orant à la prière, comme pratiquer la méditation avant de la commencer ; ainsi, la Michna (*Béra'hot* 5,1) rapporte que : « Les « Premiers Saints » (*hassidim richonim*) méditaient « une heure » avant de réciter la *Amida* et encore « une heure » après ». En réalité il ne s'agit pas d'heures à proprement parler, mais de longs moments. Cet exercice devait les aider à se rendre capables de prier, puis à quitter doucement les hauteurs conquises. Si l'étude est menée avec foi, le cœur est d'autant plus ardent à la prière. En fait c'est à chaque orant de découvrir, puis d'emprunter les voies les mieux capables de le conduire à une véritable oraison.

Inversement, le cadre architectural n'est pas sans influence : les murs de nombre de lieux de prière sont nus, de façon à ce que ne soit pas détournée l'attention des fidèles. En revanche, des fenêtres doivent être percées, disent les sages, comme autant d'ouvertures vers le ciel.

L'environnement humain joue évidemment un rôle. Le fait de connaître ceux avec lesquels il prie, de se savoir en communion de pensée avec eux, aide chaque orant à se sentir encouragé, soutenu par le « *kelal* » (la communauté des fidèles), la « *agoudat* », le faisceau créé par une communauté.

Pour s'accomplir dans sa prière, l'orant est également amené à faire preuve de sensibilité, c'est-à-dire ressentir des nuances imperceptibles, mais très révélatrices du contenu véritable de sa prière. Dans son existence sociale, l'individu s'ingénie à se protéger en se forgeant un personnage derrière lequel il entend s'abriter. Dans la prière, c'est la démarche inverse qui est nécessaire : s'ouvrir à toutes les émotions sans se « cuirasser » moralement.

D'un autre côté l'orant, même bien situé parmi ses frères, se doit de rester un sujet indépendant : le foyer de la prière est la rencontre d'un « *je* » personnel et unique, avec le « *Tu* » de D-ieu qui se révèle à l'homme à ce moment là. Même si de nombreuses bénédictions sont à la première personne du pluriel, la *téfila* est fondamentalement une expression personnelle ; comme l'a dit sur un autre plan Albert Camus, il s'agit pour l'orant d'être à la fois « *solitaire et solidaire* ». En effet, celui qui prie n'est pas non plus considéré comme un individu isolé. La prière de chaque Juif est aussi la prière de tout le peuple juif dans son ensemble, prononcée au « nom de tout Israël ». Même un homme qui prie seul, porte avec lui tout son entourage, ses proches, ses connaissances. Le Baal Chem Tov explique à travers une parabole que pour parvenir au sommet, les orants créent une sorte d'échelle humaine, l'un monte sur l'épaule de son ami de telle manière que l'individu puisse s'élever très haut. Celui qui sort de l'échelle, ne se retire pas seulement lui-même, mais il entraîne l'effondrement de l'échelle tout entière. C'est pourquoi il est très important pour un fidèle de se trouver une assemblée qui lui convienne : en faisant de la prière à la fois un acte individuel et collectif, il revit, et s'élève en contribuant à l'élévation de sa communauté.

3.1.5 La prière de 'Hanna

Dans le Talmud (*Béra'hot* 31a), Rav Hamnuna dit : « *De nombreuses lois essentielles relatives à la prière sont apprises à partir de la prière de 'Hanna* ». Le verset précise : « *'Hanna parlait en elle-même* » (I *Samuel* 1,13), ce qui illustre l'importance de la ferveur ; « *seules ses lèvres remuaient* » : celui ou celle qui prie sont tenus de prononcer les mots ; lire mentalement le texte de la prière ne suffit pas ; « *mais on n'entendait pas sa voix* » : on ne doit pas élever la voix en récitant la *Amida*. « *Elie [le grand-prêtre] la crut ivre* » : il est interdit de prier en état d'ivresse. Enfin, « *l'âme remplie d'amertume* » (I *Samuel* 1,10) : on ne saurait prier que « *la tête lourde* » (ce que Rachi interprète : « avec soumission » בהכנעה). Cette amertume n'est pas fondamentalement contradictoire avec la joie, de même que l'espérance peut accompagner le tourment.

Que ces précisions aient été apportées par Samuel, puis interprétées par les sages, qui se fondant sur le principe que rien de ce qui est mentionné dans la Torah n'est anodin, ont fixé, à partir des indices ainsi fournis par le prophète la façon de prier, mérite une explication. En effet, la prière étant déjà mentionnée à plusieurs reprises dans le Pentateuque, qu'il s'agisse, entre autres, de celle des Patriarches ou celle de Moïse, comment expliquer que ces règles si importantes aient été puisées dans un texte prophétique, c'est-à-dire d'une sainteté moindre ?

Nous allons tenter de répondre progressivement à cette question.

Il convient d'abord de relever la gravité du motif de la prière de 'Hanna ; le fait que celle-ci a été exaucée suffit déjà à expliquer l'intérêt qu'elle a suscité. D'une part, la stérilité constitue pour une femme une source d'amertume personnelle, et seule l'intervention divine (*Taanit* 2a) permet de la guérir ; d'autre part, la qualité de l'enfant né grâce à cette prière : Samuel, qui tient une place décisive dans l'histoire de la prophétie. Une telle hypothèse, pour être vraisemblable, n'est pas irréfutable : Isaac et Rébecca n'avaient-ils pas déjà invoqué la compassion de D-ieu pour avoir une descendance ?

On ne saurait répondre en affirmant qu'on ne peut déduire des lois de faits ayant précédé le don de la Torah ; si ce sont en effet les sages qui ont institué les lois de la prière - et celle de 'Hanna ne constitue qu'une mise en œuvre des pratiques dont ils nous ont fourni les exemples - ce constat n'interdit nullement de tenir pour fondamentales les prières des Patriarches qui sont précisément rapportées par la Torah, de façon directe ou allusive ; en effet, pourquoi

négligerions-nous les données les plus anciennes, en obéissant à un souci de chronologie que le Pentateuque lui-même ne partage pas ?

Revenons à la question initiale : que recèle donc de si particulier la prière de 'Hanna pour que les sages en aient fait un modèle pour toutes les générations ?

On peut l'expliquer comme suit : la prière possède le pouvoir d'opérer un changement au sein de la Création, voire d'induire une modification ponctuelle des lois de la nature ; de susciter en quelque sorte ce qui n'existait pas avant cette prière. Prier pour la guérison d'un malade ou pour la pluie, et se voir exaucé, revient à avoir agi sur le cours des choses, mais sans pour autant qu'aient été contrariées les lois de la nature. En revanche, prier pour pouvoir enfanter alors que c'est physiologiquement impossible, comme dans le cas de 'Hanna, c'est solliciter de D-ieu la violation de lois biologiques. Ainsi, deux ans après la naissance de son fils, 'Hanna s'adresse à Elie en ces termes : « *Je suis cette femme que tu as vu ici près de toi implorer l'Eternel* » (I Samuel 1,26). En effet, une telle naissance présentait un caractère miraculeux⁹⁶.

Le caractère novateur de la prière de 'Hanna, ne tient pas au fait que celle-ci consiste dans une demande à D-ieu de concevoir formée par une femme stérile, mais à celui que cette prière contredit les sages qui posent qu'une sorte de déterminisme préside au destin des individus, à l'exception de la crainte de D-ieu qui, elle, est laissée à leur libre-arbitre.

Bien que n'ignorant rien de ces limitations, 'Hanna sollicite de D-ieu d'avoir un fils non seulement promis à devenir un Juste, mais spontanément tel. Aussi formula-t-elle ainsi sa demande : « *Donne-moi une descendance d'hommes* » (I Samuel 1,12) ; elle faisait ici allusion à certains « *hommes* » qui n'étaient autres que Moïse et Aaron. La spécificité de cette prière est qu'elle obtint, non seulement, ce qui était déjà inédit, de mettre au monde plus qu'un Juste, un prophète, mais aussi une modification de la *hala'ha*, la loi orale organisée en code par les sages.

En effet d'après le *din*, la règle hala'hique, on ne saurait faire un *néder*, un vœu, qu'en fonction de ce qui existe réellement au moment où on le prononce. De plus, une femme ne saurait formuler un *néder* pour son fils (*Nazir* 28b). Or c'est bien ce que fit 'Hanna en

⁹⁶ Rav Chimon Ashkénazi de Frankfort, *Yalkut Chimoni*, Vol. II, Jérusalem, 1646, p.715, traduit par nous (B.A.). Selon l'avis de Rabbi Chmouel bar Rabbi Its'hak, 'Hanna était âgée de cent trente ans lorsqu'elle fut exaucée.

annonçant que son fils deviendrait *nazir*⁹⁷ et qui plus est, si l'on suit le Rambam, *nazir* à vie. Elle dut prier avec l'intensité et la conviction que lui conférait la certitude que D-ieu l'exaucerait et que le fils à naître réaliserait ce vœu de *nézirout*.

D-ieu étant parfait n'a nul besoin des prières des hommes ; celles-ci n'ont d'autre fonction que de manifester la gratitude de l'homme conscient de tout Lui devoir. 'Hanna fait sortir la prière de ce cadre : sa démarche est théurgique, au bout de près de vingt ans de supplications, elle obtient d'enfanter. D-ieu reçut toutes ses prières, et l'enfant naquit ainsi entouré d'une sainteté qu'il n'aurait jamais pu atteindre s'il était né dans des conditions moins extraordinaires.

'Hanna était mariée à Elkana, un bon époux. Cependant son existence était difficile, parcequ'elle souffrait de n'avoir pas d'enfants. Cette situation la place spontanément dans la lignée des femmes au rare mérite soumises à une telle épreuve avant d'enfanter un personnage dont la fonction fut essentielle dans la mise en œuvre du plan divin : les quatre matriarches, et surtout Zlelponith, épouse de Manoa'h et la mère de Samson, *nazir* à vie comme le fut Samuel. Jakobson dans '*Hazon ha-Mikra*⁹⁸, relie ce caractère dramatique des naissances à la difficulté de l'œuvre attendue des enfants à naître.

Ce qui est spécifique à 'Hanna, c'est que c'est elle qui, directement,- et non, comme pour Samson, Manoa'h, le père ou les deux époux, comme pour Jacob et Essäü-, prie D-ieu. Et, elle le fait de la façon la plus déterminée, presque la plus désespérée, au Temple, lieu redoutable entre tous, devant le Grand Prêtre, qui inspire également la crainte, et en mettant son honneur et sa vie dans la balance puisqu'elle menace de mettre en œuvre la procédure de la *Sota*⁹⁹ pour parvenir à ses fins. De fait Samuel doit accomplir une mission particulièrement difficile et dangereuse pour Israël : instituer la royauté ; en effet, la Torah met en garde les futurs rois et leur impose de garder, en permanence, un rouleau de son texte à côté d'eux. Il a échu à Samuel de distinguer successivement Saül dont il fut le guide spirituel et après celui-ci David.

Les conditions dans lesquelles 'Hanna prie sont également éprouvantes : sa co-épouse, Penina décrite en tant que : « *tsarata* », « sa rivale » (I Samuel 1,6), a donné une descendance à son

⁹⁷ *Nazir* : voir glossaire.

⁹⁸ Jakobson, I., '*Hazon ha-Mikra*, Vol.II, Tel Aviv, Ed Sinaï, 1989, pp. 355-356, résumé par nous (B.A.).

⁹⁹ La *Sota* : épouse soupçonnée d'adultère à qui le Prêtre, au Temple, fait boire un liquide dans lequel est dissoute l'encre du libellé du Nom de D-ieu. Si elle est coupable, elle périra d'une mort aux symptômes révélateurs. Sinon, elle enfantera.

mari, elle se trouve donc bien seule. Cette solitude est, à son tour, de fait du courage de celle qui la connaît, fondatrice : la prière silencieuse qu'elle semble inaugurer possède une valeur paradigmatique, au point qu'elle confère à la prière juive un caractère spécifique, celui d'être silencieuse ; elle institue ainsi un rapport direct, intime, entre la Création et son Créateur, qui fait de chaque orant un acteur singulier de l'histoire du peuple entier.

Ce seul fait de demander pour son fils à naître un statut aussi contraignant, dans une perspective aussi inquiétante que celle d'un sort comparable à celui de Samson traduit, au niveau de cette prière, non un simple désir d'enfant, qui n'a rien de bien extraordinaire, mais la conviction que, dans le fait même qu'elle est stérile, se profile l'attente divine d'une prière : intuition qui conduit 'Hanna à formuler, certes, une demande personnelle, mais plus profondément, à accomplir une *mitsva* très importante, voire décisive. Il ne s'agit donc nullement d'une sorte de « marchandage » avec D-ieu, mais de l'expression de l'acceptation d'une mission. La prière n'est ici pas seulement demande, mais surtout réponse à une attente divine.

Le Talmud enseigne que le *nazir* doit apporter un sacrifice d'expiation, puisqu'il a refusé de jouir d'un bien très important et saint : le vin et ses composants (raisin, jus de raisin, boissons alcoolisées).

Mais inversement, il se situe, de la sorte, dans la perspective d'une humanité antédiluvienne, comme annonciateur de l'advenue d'un « nouvel Adam », l'homme des temps messianiques. Et de fait, la mission de Samuel consistait bel et bien à rechercher l'ancêtre du Messie : Saül d'abord, de la tribu de Benjamin, puis David, de celle de Juda.

'Hanna s'approche de D-ieu dans un esprit d'abnégation ; en quelque sorte elle meurt à ses propres désirs, elle ne veut plus un enfant pour elle mais pour D-ieu ; elle ne veut plus exister avec un enfant, elle veut être au départ d'un être qui va servir D-ieu de façon spécifique, elle montre à D-ieu qu'elle a compris que si elle a tellement de mal à avoir un enfant c'est que l'enjeu la dépasse et elle se montre d'une humilité complète à ce titre aussi. Elle mesure qu'il s'agit d'une épreuve et elle sait qu'en priant de la sorte elle fait ce que D-ieu attend d'elle.

Elle est à l'origine d'une innovation en ce qu'elle fut la première à invoquer D-ieu par le nom « *Tsévaot* », le D-ieu des armées, elle se présente elle-même à trois reprises en tant que servante de D-ieu, signe d'une grande humilité. Ce qui dépasse l'entendement est son désir

d'avoir un enfant qu'elle vouera au service de D-ieu. Le Talmud (*Bera'hot* 31) rapporte le dialogue que 'Hanna entretint avec Dieu ; elle dit ceci : « *Maître du Monde parmi toutes les multitudes de légions que Tu as créées, T'est-il si difficile de me donner un enfant ? On pourrait comparer sa situation à celle du pauvre qui frappe à la porte du roi au moment où celui-ci offre un festin à ses serviteurs. Mais on ne fait pas cas de lui. Il ose alors s'avancer devant le roi et lui dit : « mon maître le roi, de tout ce festin que tu as offert t'est-il difficile de me donner un bout de pain ? »* »

Nous devons ici évoquer la place qu'Eve, Léa et 'Hanna occupent dans l'histoire de la prière. Chacune fut à la fois spécifique en tant que mère et en tant que novatrice dans le domaine de la prière. Eve, la première mère, employa pour la première fois le Tétragramme pour s'adresser à D-ieu. Léa enseigna la première aux générations à venir la façon de remercier D-ieu. 'Hanna dans sa souffrance et son malheur a su instaurer une façon profonde de désigner D-ieu sous le nom de « *Hachem Tsévaot* ». Ainsi, elles ont appris aux femmes la manière de remercier D-ieu et de prier.

Il convient de faire remarquer les trois occurrences de « *vatitpallel* » :

- « *vatitpallel al Hachem* » (I *Samuel* 1,10), « elle pria sur D-ieu » ;
- « *hirbéta léhitpalel lifné Hachem* » (*ibid.* 12), « elle pria longtemps devant D-ieu » ;
- « *lehitpalel el Hachem* » (*ibid.*26), « implorer l'Eternel ».

La prière, la plainte et la demande passent par trois étapes.

La première occurrence consiste à éprouver un sentiment de révolte, la seconde à se placer face à Lui, la troisième de se tourner vers Lui. Toute révolte contre D-ieu traduit une certaine incompréhension, liée au fait que l'orant est en quelque sorte prisonnier de son vécu. Il cherche à épancher devant D-ieu son amertume.

Dans un deuxième temps il mesure l'inutilité de cette démarche en prenant conscience du fait que la protestation n'a pas de sens en face de la volonté de D-ieu. Sachant alors devant Qui il se tient, son cœur retrouve la voie de l'humilité.

Enfin, il accède à une forme de sagesse, en ce sens qu'il ne se situe plus comme un plaignant, mais comme un enfant qui demande à Son Père Céleste ce qu'il croit lui être nécessaire. C'est un tel chemin que parcourut 'Hanna.

Elle ne trouva pas de réconfort dans les paroles de son mari, ni d'apaisement à son âme si ce n'est en faisant de sa souffrance une offrande à D-ieu ; c'est en cela qu'elle peut être comparée à Rachel.

'Hanna s'adressa à D-ieu, comme à un maître, auquel elle se serait présentée à la façon d'un serviteur qui demanderait à D-ieu l'honneur de remplir une plus haute mission : mettre au monde un prophète dont toute l'existence Lui serait vouée. Tel était le seul bonheur auquel elle aspirait.

'Hanna montre une abnégation encore supérieure à celle dont firent preuve les matriarches dans leur prière pour enfanter, puisqu'elle était prête à consacrer entièrement son fils à naître au service divin.

Le rôle de la femme dans l'histoire d'Israël n'a jamais été aussi important qu'avec la prière de de 'Hanna. Parmi ces femmes qui ont marqué l'histoire d'Israël, elle tient une place essentielle : elle influe directement et volontairement sur le cours de l'histoire d'Israël.

Reprennons à présent le texte de Samuel (I Samuel-1).

Elle osa dire : « *Et Tu donneras à Ta servante une descendance d'hommes, et je le consacrerai à D-ieu, un rasoir ne touchera jamais sa tête* » (I Samuel 1,11). Elle ne réclamait un enfant que pour s'en dessaisir.

Cet épisode renvoie à ce qui distingue fondamentalement une *béra'ha*, bénédiction, d'une *téfila*, ou prière. Quand une personne est bénie, rien de nouveau ne lui est en réalité octroyé ; elle se voit gratifiée d'un bien qui lui était destiné mais qui « attendait » de se matérialiser ici-bas. En revanche, lorsqu'une personne prie et sollicite de D-ieu qu'Il accède à sa requête, selon la formule « *Yéhi Ratson* », « *que ce soit la volonté* », elle entend susciter de la part de D-ieu un désir nouveau de lui accorder un bienfait qui ne lui était pas initialement destiné.

Ces précisions nous permettront d'appréhender le lien particulier qui unit ces « *nombreuses lois essentielles* », mentionnées plus haut, et la prière de 'Hanna.

La prière procède de deux aspects à la fois distincts et complémentaires : la ferveur du cœur et l'acte d'en prononcer les mots. La *kavana*, la ferveur, constitua l'essentiel de la prière de 'Hanna, qui pria avec tant d'intensité et d'émotion qu'elle fut exaucée. Le caractère décisif de

la prière semble bien tenir à la ferveur dont elle est empreinte, et diffère dans son accomplissement des autres commandements qui consistent dans la profération de paroles, comme la récitation des bénédictions, car la ferveur n'en constitue pas l'essentiel, quand la bénédiction ne fait qu'introduire une action à effectuer. La *kavana* accompagne l'acte, lequel n'est nullement invalidé au cas où la bénédiction n'a pas été récitée préalablement². Le Talmud (*Roch Hachana* 28b; *Béra'hot* 13a; *Pessa'him* 114b) fait cependant état de l'opinion de nombre de sages selon lesquels la *kavana* est indissociable de la *mitsva*, de l'injonction divine, au point que si elle fait défaut, la *mitsva* n'est pas correctement accomplie. D'autres décisionnaires sont en revanche d'avis que le défaut de *kavana* n'invalide en rien la *mitsva*, et qu'en admettant même que le défaut de *kavana* déprécie la *mitsva*, la *kavana* demeure un élément distinct.

La Hassidout héritière du Baal Chem Tov s'est appliquée à valoriser l'aspect émotionnel et subjectif du vécu religieux et a ainsi révélé toute la noblesse que peut revêtir l'acte de prier, et la proximité avec D-ieu à laquelle la prière est capable de faire accéder un orant. Une telle perception s'est nourrie du point de vue du Rambam relatif au service du cœur en tant qu'expérience qui embrasse et pénètre la personne tout entière.

C'est la raison pour laquelle l'accent n'est pas mis sur le devoir de prononcer les bénédictions avec ferveur, à la différence de la prière, qui requiert que soient mis à contribution le cœur, les sentiments, la ferveur et la concentration. Le propos d'une bénédiction est de susciter que le divin se manifeste ici-bas et l'élément essentiel en est la parole prononcée, qui constitue une manifestation du désir d'accomplir la *mitsva* correspondante.

La vocation de la prière en revanche, par-delà le fait d'opérer un changement au sein du monde matériel (guérison, pluies...) est d'éveiller en D-ieu un désir nouveau, désir qui est essentiellement suscité en Lui par l'intensité de la ferveur de la personne qui l'invoque.

Le Rambam écrit : « *Détourner son cœur de toutes les pensées étrangères et ressentir le même respect que si l'on se trouvait devant D-ieu* » (*Hi'lhot Téfila* 4,16)¹⁰⁰. Cette recommandation enseigne que lorsqu'un homme parvient à libérer son esprit de toute autre préoccupation que celle de s'adresser à D-ieu, de faire abstraction de ses propres désirs devant Celui qu'il s'apprête à solliciter, tel un serviteur devant son maître, son attitude éveille chez

¹⁰⁰ Rambam, *Sefer Ahava*, p.53, traduit par nous (B.A.)

D-ieu un mouvement de réciprocité qui à son tour induit en Lui un désir nouveau à l'égard de celui ou de celle qui s'adresse à lui, un désir qui transcende les contingences terrestres, voire les prescriptions explicites de la Torah : un *ratson 'hadach*.

Là réside la spécificité de la démarche de 'Hanna. Les versets qui nous apprennent comment elle pria mettent en valeur non la longueur proprement dite de sa prière, mais la ferveur dont elle s'entourait : « *L'âme remplie d'amertume, elle pria devant D-ieu et pleura longtemps* » (I Samuel 1,10) ; c'est elle qui dit au Grand-Prêtre Elie : « *Non, mon maître, je ne suis qu'une femme au cœur navré ... j'ai seulement épanché mon âme devant l'Eternel* » (I Samuel 1,15). Or, la prière de 'Hanna, qui se caractérise par sa ferveur, constitue aussi, par sa forme, le fondement de nombreuses règles générales concernant la prière ; c'est dire l'importance de la *kavana*.

3.1.6 Prière pour autrui

Il est rapporté dans le Rambam, au chapitre des lois de la *Techouva* (2,10)¹⁰¹ : « *Un homme ne doit pas être cruel en ne pardonnant pas mais doit se montrer long à irriter et facile à apaiser (Avot 5,11). Au moment où le fauteur vient s'excuser il faut lui pardonner avec un cœur entier et longanimité. Et même si le coupable lui a fait beaucoup de peine et a gravement fauté envers lui, il ne se vengera pas et ne gardera pas rancune. Telle est l'habitude des descendants d'Israël : leur cœur est prêt à réagir ainsi* ».

Rabbah s'adresse à Rava (*Baba Kama* 92a), [la source de ce texte est de *Job* (42,10)] : « *Et l'Eternel compensa les pertes de Job après qu'il eut prié pour ses amis, et lui rendit en double ce qu'il avait possédé* ».

Le Maharcha¹⁰² explique : D-ieu était en colère contre les amis de Job parce qu'ils s'étaient permis de parler d'une façon inconvenante. Ils devaient être punis en expérimentant les mêmes souffrances que celles que Job avait connues. Lorsque Job pria afin qu'elles leur soient épargnées, il fut lui-même immédiatement sauvé des siennes propres. Rava dit à Rabba : tu te fondes sur cette source ; mais j'en ai une autre : celle de la guérison d'Abimélec et de ses servantes par Abraham, qui pria à cette fin ; après quoi il est écrit : « *et D-ieu se souvint de Sarah* » (*Genèse* 21,1). Elle donna un enfant à Abraham.

On aurait pu interpréter ce verset en pensant que D-ieu s'était souvenu de Sarah, avant qu'Il ait guérit la maison d'Abimélec. En fait la conception d'Isaac procédait de la prière d'Abraham pour Abimélec.

Bien qu'Abraham eût déjà été informé par l'intermédiaire des anges qui lui avaient rendu visite après la circoncision que lui et Sarah allaient avoir un enfant, dès avant son voyage dans le pays des Philistins, sa prière fut la cause immédiate de ce que « *D-ieu se souvint* ». Le Maharal explique que quand D-ieu promet qu'un certain événement va arriver, il se produit. Mais D-ieu attend tout de même un *impetus*¹⁰³, une démarche de la part de l'homme pour que cette promesse se transcrive en acte. Ainsi D-ieu mit Abraham dans une situation dans laquelle il lui reviendrait de prier pour qu'Abimélec soit guéri et, par là il mériterait alors lui-même d'être exaucé.

¹⁰¹ Rambam, *Sefer Hamada*, p.215, traduit par nous (B.A.).

¹⁰² Maharcha, Rabbi Chmouel Eliezer Eidels - le «Maharcha» (Pozen 1555- 1631).

¹⁰³ *Impetus* : en latin, un véritable assaut (un élan, comparable à celui du guerrier qui s'élance).

Rav Kook commente ce passage ; nous trouvons qu'Abraham, après qu'Abimélec lui eut demandé de lui accorder son pardon, et qu'il l'eut accepté, pria pour sa guérison et fut exaucé : « *Abraham intercèda auprès de D-ieu, qui guérit Abimélec, sa femme et ses servantes, de sorte qu'elles purent enfanter* » (Genèse 20,17).

L'homme est ainsi l'instance de l'irruption de D-ieu dans l'être, ou, inversement, le bouleversement de l'être tourné vers D-ieu : une inversion de la logique de l'être avec l'acte de donner¹⁰⁴. Elle fait passer de l'*homo homini lupus* à l'*homo generosus*. Tel est le contenu de l'acte de prier pour autrui. Ainsi Abraham est associé à la vertu du '*Hessed*'.

L'égoïsme ne pousserait-il pas l'orant dans sa douleur, à ne prier que pour lui, ou principalement pour lui ? Ce qu'il endure déjà lui laisserait-il la force d'endosser les tourments d'autrui ? Et, à défaut d'être exaucé quand il prie pour lui-même, peut-il espérer l'être s'il le fait pour d'autres ? Et ne se doute-t-il pas qu'il y a quelque outrecuidance à s'imaginer capable d'influer sur le destin de celui pour lequel il s'adresse à D-ieu ?

En fait, une telle démarche s'inscrit dans une tradition plus large : les lectures de *Tehilim*, la *Tsedaka*¹⁰⁵, les jeûnes pour les malades : autant de démarches autour des souffrances individuelles et collectives comme un succédané des sacrifices ; ceux-ci ayant alors le statut d'auto-châtiments volontaires susceptibles de modifier la situation en fonction de laquelle D-ieu prendra Ses décisions. Dans l'économie de la prière, une telle générosité, si évidemment elle est sincère, est porteuse de bénédictions pour ceux qui prient comme pour ceux à l'intention desquels les prières sont dites. Les actions ainsi mises en œuvre constituent en elles-mêmes un progrès moral pour toute la collectivité et précisément ce progrès est capable de modifier la réalité humaine sur laquelle s'exerce la justice divine. Ainsi il est dit que : « *celui qui sauve une seule âme du peuple d'Israël est considéré comme s'il avait construit un monde entier* » (*Sanhédrin 37a*). Cet adage illustre le principe de la solidarité du peuple juif, selon lequel une prière peut exercer son effet au profit d'un Juif qui se trouve à l'autre bout du monde. A qui appartient cette force de déclencher la miséricorde pour autrui ? Est-elle uniquement l'apanage des Justes ou des « Rebbes », ou bien procède-t-elle aussi du fait que ces prières ont été récitées sur les tombes de Justes qui intercèdent à leur tour auprès du Trône céleste ?

¹⁰⁴ Lévinas, E., *L'au-delà du verset, op. cit.*, p.172.

¹⁰⁵ *Tsedaka* : voir glossaire.

Seul un Juif qui ressent la peine d'autrui et sait se mettre à sa place peut vraiment prier du fond de son cœur pour le rétablissement d'un proche, voire d'un inconnu et de façon générale pour autrui. Il lui faut se montrer en état d'expérimenter lui-même un amour illimité de l'autre, mettre de côté les sentiments mesquins qui le poussent à ne rechercher que son intérêt personnel à travers ses actes de bonté ; à plus forte raison, la jalousie qui ronge souvent l'individu et l'empêche de souhaiter sincèrement du bien aux autres, et lui fait craindre de les voir jouir de bienfaits que D-ieu leur aurait attribués, et non à lui.

Les valeurs de solidarité, par ailleurs nécessaires à la survie d'une société, sont, au plan spirituel également essentielles, comme l'illustre cet apologue : le *gan Eden* (le Paradis), et le *gehinom* (l'enfer) sont semblables : de grandes tables supportent d'abondantes nourritures ; chacun peut se servir, mais avec une cuillère de deux mètres de long. Au *gehinom* tous sont affamés ; au *gan Eden* chacun tend sa cuillère à l'autre. Les bonnes actions comme les péchés des individus influent sur le sort de tous.

Inversement dans le Talmud, on trouve l'histoire de celui qui fait un trou dans la barque : tous les autres sont également concernés.

Le commentaire de Rachi permet de mieux appréhender la problématique qui sous-tend ce cas d'une prière pour un autre qui produit également un effet sur celui qui la forme.

« *Et D-ieu se souvint de Sarah* » (Genèse 21,1) : Rachi explique : « *cette section est proche de la précédente - de l'affaire qui se déroula entre Avraham et Abimélec-, pour nous enseigner que celui qui demande pitié pour son ami alors qu'il a besoin de la même faveur sera exaucé le premier ;* comme il est dit qu'Abraham pria pour la guérison d'Abimélec ; juste après vient le verset : « *Et l'Eternel se souvint de Sarah* » ; *car Il s'était souvenu d'elle déjà avant d'avoir guéri Abimélec* » (Baba Kama 92a).

Il s'agissait du souvenir de Sa promesse de lui accorder un enfant.

Nous devons comprendre :

1) Beaucoup de commentateurs s'interrogent à propos de la formulation de Rachi : « *Cette section est proche de la précédente* », ce qui laisse entendre qu'elle n'est pas à sa place, et que c'est pour justifier cet emplacement que Rachi donne l'explication citée plus haut.

Cependant, une difficulté apparaît ; en effet, selon l'ordre chronologique que suggère le texte de la Torah il paraît plus logique de dire que ce verset est à sa place : car, tout de suite après

que les anges furent venus annoncer la naissance d'Isaac à Sarah ils sont partis détruire Sodome, et après cette destruction, Abraham partit à Ghézar. Là eut lieu l'épisode de la prise de Sarah par Abimélec, à la suite duquel se situe la naissance d'Isaac. Il apparaît ainsi que tous les événements concordent selon un ordre logique ; pourquoi Rachi dit-il qu'il a été nécessaire de faire que cette section suive la précédente ?

2) Cette affirmation neuve de Rachi : « *celui qui demande pitié pour son ami alors qu'il a besoin de la même faveur sera exaucé le premier* » se vérifie à deux niveaux : d'une part l'orant est exaucé avant celui pour lequel il a prié ; de l'autre, s'il est exaucé, c'est parce qu'il a prié pour autrui.

A priori on pourrait objecter que déjà D-ieu avait annoncé à Abraham que Sarah lui enfanterait un fils, indépendamment de la prière à venir d'Avraham pour Abimélec.

L'enseignement que l'on peut tirer de cet enchaînement des événements est l'importance que la Torah attache à l'amour du prochain, fût-il un étranger et un pécheur. En outre, même quand D-ieu fait une promesse, il ne réalise celle-ci que lorsque son bénéficiaire a montré qu'il mérite qu'elle se réalise.

Déjà, lorsqu'un Juif a besoin de quelque chose la Torah lui enjoint de prier D-ieu pour qu'Il la lui accorde. Ensuite, on pourrait croire que lorsque lui et d'autres éprouvent le même besoin, il doit d'abord prier pour lui-même, spécialement en se référant au principe posé par le Talmud : « *Ta vie passe avant celle de ton prochain* » (*Baba Métsia 72a*).

En même temps c'est là que s'applique l'enseignement du devoir de prier pour autrui avant de le faire pour soi-même : l'amour du prochain prime, même si l'orant se trouve dans la même difficulté que celui pour lequel il prie.

L'exemple d'Abraham, qui a besoin d'une descendance, et qui prie d'abord pour le retour de la fécondité chez Abimélec qui est tout sauf un Juste, illustre l'importance de cette règle ; or, quelle comparaison pourrait-on oser entre la procréation chez Abimélec - de plus sans doute déjà assurée - et celle d'Abraham dont la Torah pose que d'elle dépend le salut de l'humanité ?

Il est permis de rapporter ce principe que la prière authentique pour autrui procure d'abord l'exaucement à celui qui prie de sa prière, à celui de la *mitsva* accomplie par amour de D-ieu qui apporte une satisfaction à l'orant, même dans le monde d'ici-bas.

Et même lorsque l'orant prie pour son ami en sachant qu'il lui sera répondu en premier, c'est-à-dire en perdant le mérite d'un complet désintéressement, il reçoit cette récompense d'être exaucé, puisqu'il prie effectivement pour son ami, qui bénéficie en tout état de cause de sa prière.

Nous trouvons une idée similaire au sujet de la *mitsva* de *Tsédaka* : l'essentiel de la *Tsédaka* est que le pauvre reçoive ce dont il a besoin, même si l'intention du donateur n'est pas purement charitable, comme l'explique Rachi : « *si une pièce d'un Séla tombe de sa main, qu'un pauvre la trouve et se nourrisse grâce à elle, voici (il est sûr) d'être béni grâce à cette perte imprévue* » (*Nombres 24,19*) ; c'est-à-dire que même lorsque le pauvre s'en est nourri sans que l'auteur du geste en soit conscient, ce dernier a tout de même accompli la *mitsva* de *Tsédaka*.

Cependant, l'enseignement attendu de la prière effectuée pour autrui est celui de l'idéal de faire passer l'intérêt de celui pour lequel on prie avant le sien.

Ainsi, s'explique mieux le propos de Rachi, qui montre que si du point de vue du récit, on pouvait attendre la narration complète de la naissance d'Isaac dès le début de la *paracha* (la péricope) de celui de la morale, on doit expliquer l'interruption du récit par l'épisode du voyage à Ghézar, qui met en lumière l'efficacité pour l'orant de la prière qu'il fait pour autrui.

Un des grands problèmes qui se pose à l'orant est le suivant : s'il s'adresse à D-ieu, il est animé par un amour désintéressé, *lichma*, dans un esprit d'abnégation. Cependant, quand sa prière n'est pas une louange mais une demande, il s'agit que celle-ci ne corresponde pas à la satisfaction d'un intérêt égoïste, mais s'inscrive dans une perspective généreuse : la réalisation d'une *mitsva*, le pardon des fautes (par exemple d'Abimelec ou des Sodomites) l'accomplissement prochain des promesses divines. Devant D-ieu, *Coram Déo*, il ne s'agit pas pour l'orant de s'affirmer comme existant, mais bien au contraire, jusque dans ses demandes de faire abstraction de ses désirs personnels.

3.2 *Le serpent d'airain cause ou simple support technique du sauvetage des Enfants d'Israël ?*

Emmanuel Lévinas, dans *A l'heure des Nations*¹⁰⁶, aborde une autre dimension : celle de l'humilité divine, correspondant à la place laissée, ou plutôt confiée à Israël dans cet achèvement de la Création qu'est l'accomplissement attendu de l'humanité. Ainsi, le sacrifice du bouc de *Rosh 'Hodesh* (la néoménie), dont la date est fixée par le *beth din*¹⁰⁷, ce qui implique une structuration du temps par Israël, serait destiné, nous dit le Midrach, à faire pardonner à D-ieu d'avoir diminué la Lune, l'astre qui correspond à Israël. Cet acte correspond à la *kénose* : « l'évidement » de D-ieu dans l'univers, et signe Son humilité.

Or, le Talmud *Souca* nous apprend que la *che'hina*, la présence divine, n'est jamais descendue jusqu'au sol. Inversement, ni Moshé, ni Elie ne sont parvenus de leur vivant jusqu'aux cieux.

Mais D-ieu est « *Celui qui guérit les cœurs brisés* » (*Psaumes* 147,3) ; « *D-ieu est humble (anav) autant qu'Il est puissant* » (*Méguila* 31a) : בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה, שם אתה : מוצא ענוותנותו : « *partout où tu trouves [évoquée] la grandeur de D-ieu, tu trouves aussi Son humilité* ». Ainsi, dans le *Pentateuque*, D-ieu coud, vêt, enterre.

Emmanuel Lévinas s'étend ensuite sur la bipolarité Lune / Soleil. La première doit « se faire plus petite ». L'auteur oppose, en effet, la Lune, qui incarne l'histoire particulière d'Israël et qui, pour reprendre la terminologie pascalienne, représente l'« esprit de finesse », au Soleil qui rythme l'histoire universelle et au travers des conquêtes de la science, « l'esprit de géométrie ».

Lévinas, après s'être référé au maître, le Gaon de Vilna, présente son disciple, Rabbi 'Haïm de Volozin, pour illustrer son propos. Ce dernier, dans le *Néfesh ha'Haïm*, développe l'idée kabbalistique selon laquelle l'*Ein Sof*, D-ieu, dépend de l'accomplissement des commandements par les hommes : *kénose* de D-ieu dans l'inférieur. Il se place sur deux terrains :

- celui d'une ontologie : l'homme situé au plus bas de la Création, est lié à toutes les autres créatures (ou plutôt aux créations vivantes et non vivantes) et, d'autre part à D-ieu par son *Néfesh*, âme, qui **relie** les mondes. Suivant sa conduite, il amène la présence divine à s'élever

¹⁰⁶ Lévinas, E., "Judaïsme et Kénose" in *A l'heure des Nations*, Paris, Ed de Minuit, 1988, pp.133-151.

¹⁰⁷ *Beth din* : voir glossaire.

(s'éloigner) ou à se rapprocher (descendre) : l'élément décisif est le **désintéressement** de l'homme qui étudie. Ce désintéressement trouve un prolongement dans une autre forme d'approche du divin : la prière. Celle-ci, précisément s'articule sur l'étude de la Torah ; dans cette dernière, l'homme s'attache à découvrir l'essence de la parole divine. Inversement, la prière est une parole de l'homme qui se fie à la bienveillance d'une écoute divine. Dans ces deux démarches, l'humain manifeste sa foi en D-ieu, dans un rapport de pure intentionnalité : à la volonté de D-ieu répond l'attachement sans détour du croyant.

- Celui de l'histoire : les acteurs de l'histoire universelle ne sont que des exécutants, y compris les plus cruels, comme Nabuchodonosor ou Titus. Mais ce qui apparaît comme un « déterminisme historique » n'est pas une véritable fatalité ; par la prière, « le service du cœur », la « souffrance de D-ieu » répond à celle de l'homme ; dans une certaine mesure, cette intervention de l'homme auprès de D-ieu peut influencer sur le cours des événements : ainsi, la victoire sur Amalec dépend directement de la prière de Moïse.

Le *Néfesh ha'Haïm*, 3^o portique, 12 écrit : « *Lorsqu'on arrête dans son cœur que YH...est le vrai Elokim et qu'en dehors de Lui il n'y a aucune puissance, [...] D-ieu, à son tour, fait que pour lui, aucune force ne puisse agir contre lui* ». L'auteur cite le serpent d'airain en exemple. La Michna (*Rosh Hachana* 3,8) rapproche cet épisode de celui de Moïse élevant ses mains lors de la bataille contre Amalec : l'enjeu est celui de la *kavana*. Le serpent d'airain, comme le *chofar*, appelle le pécheur au repentir : ce ne sont pas les scorpions qui tuent, mais le péché. Ainsi à propos du verset : « *Il adviendra alors que quiconque a été mordu, et le verra, vivra* » (*Deutéronome* 21,8), Rachi commente : « *Et nos sages ont dit : 'Or, est-ce le serpent qui tue ou qui fait vivre ? Mais au moment où (les enfants d') Israël regardaient en direction d'en haut et asservissaient leurs cœurs à leur Père qui est au ciel, ils guérissaient ; et sinon, ils étaient consumés'* » (*Roch Hachana* 29a). Inversement, (*Bera'hot* 33a) Rabbi 'Hanina ben Dossa fait périr le *arod*¹⁰⁸ qui le pique : Rabbi 'Hanina étant sans péché, il ne risquait rien. Il ne s'agit pas de *kichouf*, de sorcellerie, de mise en œuvre des forces de la *merkava impure*¹⁰⁹, mais, au contraire de l'annulation de celles-ci par la pureté du cœur et les mérites.

¹⁰⁸ *Arod* : fruit de l'accouplement d'un serpent et d'un batracien, envoyé pour frapper un pécheur.

¹⁰⁹ *Merkava* (impure) : voir glossaire.

Le roi Ezéchias a pris six initiatives (*Bézar'ot* 10b) ; les sages ont approuvé trois d'entre elles, parmi celles-ci la destruction du serpent d'airain qui était devenu un objet d'idolâtrie : « *il a réduit en poussière le serpent* » (II Rois 18,4).

3.3 La prière comme substitut des sacrifices

Fondamentalement, les trois prières quotidiennes constituaient un acte en soi, indépendant des sacrifices.

Après la destruction du premier Temple, la question du remplacement des sacrifices par une autre offrande s'est posée aux sages.

S'agissant des sacrifices particuliers au Chabbat et aux fêtes, c'est une *téfila* supplémentaire (*Moussaf*) qui a été instituée.

Concernant le sacrifice quotidien, le *tamid*, la récitation des versets correspondants à ce sacrifice, au début de l'office du matin, voire avant la prière de l'après-midi, joue un rôle très important puisqu'il y est question de la justification de l'existence du monde. De là à attribuer au *Chemoné Esré* habituel une dimension sacrificielle, il n'y avait qu'un pas. On ne peut admettre l'idée que ces prières correspondent au *tamid* que dans la mesure où tout *korban* a pour fonction de rapprocher l'homme de son Créateur. Et c'est là également un des buts de la *téfila*. Cette dernière peut donc se trouver investie de cette deuxième dimension. Il n'en reste pas moins que l'on retiendra essentiellement l'affirmation (*Hil'hot Téfila* 1,5) selon laquelle « les prières furent l'œuvre des Patriarches »¹¹⁰ (Abraham le matin, Isaac l'après-midi, Jacob le soir) et qui, dès lors, ne s'oppose plus à celle du Talmud (*Béra'hot* 26b) selon laquelle « les prières sont venues se substituer aux offrandes quotidiennes »¹¹¹.

Jusqu'à la destruction du deuxième Temple, la prière existait déjà, mais son statut n'était pas le même que celui que nous lui connaissons maintenant ; il s'agissait auparavant d'une démarche personnelle. Cette dernière est devenue collective, accomplie au nom de tout le peuple, une fois le sacrifice quotidien et les *moussafim* abolis. La Torah a prescrit l'offrande au Temple de deux sacrifices quotidiens, et les sages de la Grande Assemblée instituèrent à leur tour deux prières par jour, celle de *Cha'harit* le matin et celle de *Min'ha* l'après-midi. *Arvit*, le soir, correspond à la combustion, qui se prolongeait pendant la nuit, des membres et des graisses déposés sur l'autel. La loi orale dispose que nul n'a le droit d'ajouter une autre

¹¹⁰ Soloveitchik, Y, D., *op, cit.*, p.254.

¹¹¹ Hervé Landau dans *la prière conquête de la parole* (p.31) met en lumière le statut de la *Chemoné Esré* aux yeux des sages du Talmud : une synthèse entre une pratique inaugurée par les Patriarches et une institution qui s'est substituée au culte des sacrifices au Temple, d'abord sous l'effet de la méfiance qu'inspiraient les Cohanim dans les deux derniers siècles du deuxième Temple, et après la destruction de celui-ci, cette fois de façon généralisée.

prière à celles-ci. C'est ainsi que le Talmud affirme : « *de l'avis de Rabbi Yéhoua et de celui de Rabbi Chmouel : quiconque se tient debout et se souvient avoir déjà récité cette prière doit s'interrompre* » (Béra'hot 21a). De même, il est interdit, sauf dans des situations très particulières, de prononcer à deux reprises une prière obligatoire. L'ordre dans lequel se succèdent les bénédictions qui la composent, et qui est au plus haut point porteur de sens, doit être scrupuleusement respecté. Il s'agit, en effet, pour le Juif de s'adresser à D-ieu selon des modalités bien précises. En particulier, il lui faut avant d'exprimer ses demandes, procéder à l'éloge de Celui auquel il s'adresse, comme le ferait un sujet présentant une requête à son souverain. De même, la prière se conclut par de nouvelles louanges, qui rappellent les bienfaits divins chaque jour accordés, témoignant par là de la gratitude de l'orant. C'est ainsi que procédaient les prophètes et que la règle fut fixée par la tradition.

Le service liturgique correspond, jusque dans son lexique, à celui qui avait lieu au Temple. Le terme d'*avoda*, service, renvoie à celui de *korban*, à la fois sacrifice et rapprochement. L'offrande d'un animal constituait un acte symbolique par lequel s'établissaient une proximité spirituelle, un mouvement de l'âme vers D-ieu, ainsi que la volonté de l'offrant de se livrer à D-ieu, tel Isaac lors de son sacrifice.

Si après la destruction du Temple les rites sacrificiels proprement dits ont cessé, les concepts sur lesquels ils étaient fondés continuent d'animer la pratique religieuse. L'offrande constitue le rachat d'une faute commise involontairement, par erreur, par oubli, inconsciemment. A propos du verset : « *Les fils d'Aaron aspergeront de son sang le tour de l'autel* » (Lévitique 3,8), le Ramban commente : « *C'est afin de le substituer à son sang, pour que l'homme ait conscience, en accomplissant tous ces actes, qu'il porte dans son corps et dans son âme le poids de la faute qu'il a commise envers D-ieu et qu'il aurait mérité que son propre sang soit versé et que son corps soit brûlé, n'était la bonté de D-ieu qui lui permet que le corps et le sang d'une offrande soient substitués aux siens* ». Aussi, la prière doit, en quelque sorte, consumer la personne qui la profère. Un sacrifice accompli avec une intention négative du Cohen rend celui-ci « *pigoul* »¹¹². C'est dire l'importance de l'authenticité de la démarche, le danger qu'elle cotoie, lorsqu'il s'agit de se rapprocher de D-ieu. C'est ainsi qu'il convient de rappeler brièvement ici selon quelles modalités la prière peut être pratiquée.

¹¹² *Pigoul* : faute qui rend l'offrant d'un sacrifice sujet à être retranché (*karet*).

3.4 La prière et ses modalités

On ne saurait commencer de prier que lorsque l'on s'est pénétré d'humilité

Le Talmud (*Béra'hot* 31a) enseigne que l'on ne saurait prier qu'après s'être pénétré d'un esprit de sérieux : אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש ; à ce propos, Rachi précise le sens de l'expression *koved roch*, qui exprime l'idée de soumission, d'abaissement, d'action de briser le corps et l'esprit. En effet, c'est l'orgueil qui est ici en cause. D'après un verset d'*Isaïe* (2,22) : « *Cessez de vous appuyer sur l'homme, dont la vie n'est qu'un souffle. Quelle peut être sa valeur ?* » Ne lis pas « *bamé* », « *quelle est ? Mais lis « bama* » ; un haut lieu ». Son orgueil fait que l'homme se considère lui-même comme une sorte de haut lieu, c'est à dire un de ces autels privés interdits par la Torah depuis l'érection de la tente d'assignation au désert. L'homme doit prendre conscience avant le début de sa prière que son âme, sur terre, n'est pas spontanément reliée à l'Essence de D-ieu comme tel est le cas dans le monde de *Atsilout*, celui de l'émanation. Bien au contraire, l'individu ne transcende nullement la grossièreté, la matérialité de son *moi*, lequel ne représente que le niveau de l'âme qui est manifesté « *béapo* », dans son nez, (c'est-à-dire dans le monde de *Assiya*, de l'action). Tout l'effort de celui qui s'apprête à prier consiste à rattacher son âme à l'essence de D-ieu par la méditation. Et dans ce cadre, il lui est possible d'éprouver à la fois les deux sentiments du sérieux et de la joie lors de la prière ; car il est écrit : « *Adorez D-ieu avec crainte et réjouissez-vous avec tremblement* » (*Psaumes* 2,11).

Donner une pièce au pauvre avant le début de la prière

Il convient de donner la charité à un pauvre préalablement à la prière, conformément à un usage de Rabbi Eliézer rapporté dans le Talmud. Rabbi Eliézer dit : « *donne une pièce au pauvre et ensuite, prie* » (*Baba Batra* 10a). Cette recommandation s'appuie sur le verset « *Et moi, dans la justice je verrai Ta face* » (*Psaumes* 17,15) ; l'homme ne veut pas connaître la honte de se tourner vers D-ieu sans être juste. D'autre part, la prière doit se faire avec vitalité, et lorsqu'on donne la charité avant de prier on fait vivre le pauvre et cette action ajoute en retour de la vitalité à la prière.

Méditer

Le ressort de la méditation précédant la prière est l'amour de D-ieu né de la conscience que prend l'homme qui est sur le point d'avoir recours à D-ieu, en même temps que celle de la réalité extraordinaire qui l'environne et qui porte tout entière l'empreinte du cachet divin (*Béra'hot*, chap.5, *Michna* 5).

C'est de cette conscience que le Rambam détermine les dispositions lorsqu'il écrit : « *Quel est le chemin qui mène à la crainte de D-ieu ? Lorsqu'un homme médite sur les actions de D-ieu et Ses créatures merveilleuses, et perçoit à travers elles l'infinie sagesse divine, il en conçoit un désir immédiat de louer D-ieu et de vouloir connaître le Grand Nom, ainsi que le roi David l'a exprimé : « Mon âme a soif de D-ieu » (Psaumes 42,3)» (Hil'hot Yessodé haTorah 2,2)¹¹³ .*

Conseils relatifs aux pensées étrangères susceptibles de surgir au cours de la prière

Un des conseils donnés pour chasser les pensées étrangères qui viennent perturber l'homme pendant sa prière, est celui de s'appliquer davantage à l'étude de la Torah et de se concentrer pendant les prières. En particulier, apprendre par cœur quelques chapitres de la Michna, les graver dans sa mémoire produit des conséquences positives sur l'homme : les *michnayot* le protègent même lorsqu'il n'y pense pas. Au cas où, au cours de la prière, des pensées étrangères venaient le déranger, l'orant pourrait revenir alors vers le livre dans lequel il a étudié et qu'il aurait à cet effet placé à portée de main, afin que son esprit se tourne à nouveau vers un domaine de sainteté.

¹¹³ Rambam, *op. cit.*, p. 9.

CHAPITRE QUATRE : LES FONDEMENTS SPIRITUELS DE LA PRIERE

4.1 L'échelle de Jacob et le service divin.

Le caractère du service de D-ieu est d'être permanent ; il ne se limite pas à celui de la prière. Le terme d'*avoda* désigne un dévouement sans limite, sans aucun manquement ou affaiblissement. Ainsi D-ieu signifia à Abraham : « *Marche devant Moi en toute intégrité* » (*Genèse* 17,1). De même, les sages affirment dans *Pirké Avot* (2,12) : « *Que tous tes actes soient accomplis au nom des cieux* ». Le roi Salomon étend même la portée d'un tel dévouement en affirmant : « *Dans toutes tes voies connais-Le* » (*Proverbes* 3,6).¹¹⁴

Comme l'échelle immatérielle apparue à Jacob lors de son rêve permet de s'élever par degrés du monde sensible jusqu'au Créateur, la prière est capable d'une telle ascension spirituelle, et d'atteindre cette cime mystique, où l'âme divine de l'homme se lie à son essence céleste : « *Une échelle était dressée sur la terre, dont le sommet atteignait le ciel* » (*Genèse* 28,12). Les sages expliquent que de même qu'une échelle possède des échelons, de même la prière est composée de quatre étapes correspondant aux quatre mondes spirituels¹¹⁵. Le premier monde est celui de *Assiya*, de l'Action, le plus bas, le second est celui de *Yétsira*, de la Formation ; *Bérya*, celui de la Création, le plus haut étant celui de *Atsilout*, de l'Emanation. Au début du processus que constituent les successions des prières du matin, l'orant se trouve dans le monde de *Assiya* et gravit successivement ces quatre échelons ; au moment de commencer la *Amida*, l'orant est parvenu au niveau de *Atsilout*.

La première partie de la prière commence par le *Modé ani*, puis vient la récitation des bénédictions du matin jusqu'à *barou'h chéamar*.

La seconde partie de la prière va de *barou'h chéamar*, suivi de *hodou*¹¹⁶ dans le *noussa'h* ashkénaze (dans le *noussa'h sfard*, *hodou* précède *barou'h chéamar*), suivi des *psouké de-zimra*, de la bénédiction de David, du cantique de la mer et de *ichtaba'h* ; jusqu'au *yotser* (bénédictions du *Chéma* et lecture du *Chéma*).

¹¹⁴ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp. 23-31.

¹¹⁵ On a coutume de les rappeler par les initiales : *aby''a*.

¹¹⁶ *Hodou* : chez les *sfard*, le *Hodou* précède *barou'h chéamar*.

La troisième partie est centrée sur la *lecture de Chéma* ou le *yotser* (du nom de la bénédiction qui l'introduit et qui commence par *yotser or*). Le *Chéma* lui-même se compose de trois passages de l'Écriture : « *Chéma* » (*Deutéronome* 6,4-9), « *Véhaya im chamoá* » (*Deutéronome* 11,13-21), « *Vayomer* » (*Nombres* 15,37-41). La *Michna* dispose que la lecture du *Chéma*, est précédée de deux bénédictions et suivie d'une troisième. Le *Chéma* constitue l'affirmation de la foi juive et la teneur de ses versets suffit à en manifester l'importance et à en déduire l'obligation de le réciter matin et soir.

La quatrième partie est la *Amida* : les 18 bénédictions (les trois premières, les trois dernières, et les intermédiaires).

La condition requise pour cette ascension est la capacité de l'orant à se détacher des préoccupations matérielles et d'aspirer à une élévation spirituelle.

La prière de « *Hodou laHachem* », « *Louez l'Eternel* » qui représente le monde de *Assiya*, est la première étape.

La seconde étape est celle de la récitation du passage appelé « *Psouké dézimra* », « *versets de louange* » correspondant au monde de la Formation.

La récitation des bénédictions du *Chéma* et de la lecture de celui-ci correspond à l'accès au monde de la Création : troisième étape.

Enfin, avec la *Amida* l'orant atteint le monde de l'Emanation.

Bien naturellement, avant de commencer à prier l'individu est préoccupé par l'actualité, ses affaires, ses difficultés de subsistance et bien d'autres encore. L'enjeu pour lui est de s'en détacher : il lui faut franchir la barrière des préoccupations quotidiennes et se placer dans une perspective spirituelle. Ce passage subtil consiste à se déplacer du monde participant de la « *sitra a'hara* », « *l'autre côté* »¹¹⁷, qui correspond au vécu ordinaire, à l'autre perspective, celle de s'élever pour accomplir le service de la prière. Ce conditionnement de la personne est nommé chez les Hassidim, en yiddish : « *chtélen zi'h davenen* », « *se mettre à prier* ».

Dans certaines communautés les hommes ont notamment l'usage de prier avec une ceinture, appelée *avnet* ou *gartel*, symbolisant ainsi la séparation au niveau du corps entre la partie

¹¹⁷ *Sitra a'hara* : l'autre côté, le côté opposé à la sainteté.

inférieure tournée vers le bas matériel, et la partie supérieure dirigée vers les hauteurs spirituelles.

Une fois ce détachement opéré, la prière proprement dite commence par « *Hodou laHachem kirou bichmo* », « *Louez l'Eternel, proclamez Son Nom* » : c'est l'étape où l'orant se trouve encore dans le monde de l'action. A ce stade, il ne perçoit, ni ne possède une claire idée de D-ieu, mais Le reconnaît et Le loue. Animé de la foi juive, il est poussé à accomplir la volonté de D-ieu, à respecter Ses commandements même s'il ne comprend pas toujours toutes les significations des actions qui lui sont prescrites : c'est l'essence de sa foi et de sa certitude de l'existence de D-ieu qui pousse le Juif religieux à suivre la voie de la Torah et des *mitsvot*.

Puis, il récite les « *Psouké de-zimra* », « *versets de louange* » à travers lesquels il médite sur la création *ex-nihilo* des mondes ; ainsi les sentiments du cœur se transforment en un émerveillement face à la grandeur de D-ieu. A cette étape, l'homme pénètre dans le monde de la Formation, celui des six attributs : la bonté, la sévérité, la beauté, la victoire, la splendeur et le fondement.

A la troisième étape de la prière sont récitées les bénédictions du *Chéma* et le *Chéma* lui-même, dont la première phrase est « *Ecoute Israël, l'Eternel est notre D-ieu, l'Eternel est Un* ». Le mot *Chéma* signifie « *écoute* », qui invite à comprendre et à percevoir D-ieu, à méditer sur le fait que D-ieu est unique. En préparation à la lecture du *Chéma* se place le rappel du service des anges, qui proclament « *kadoch, kadoch, kadoch Hachem Tséva-ot* », « *Saint, Saint, Saint est l'Eternel* ». Il s'agit là de l'évocation du monde de la Création, qui est accessible à la perception.

Ces trois mondes sont ceux des êtres créés, et représentent l'antichambre du « Palais du Roi » ; poursuivant cette comparaison, imaginons un homme qui arrive dans la capitale, pénètre ensuite dans la cour du palais, puis arrive au palais ; tous ces lieux éveillent en lui un sentiment de peur et de crainte. Mais il n'a pas encore mesuré son néant vis-à-vis de D-ieu, car il ne se tient pas encore devant le Roi lui-même. Bien au contraire, le fait même qu'il ressent de la peur et de la crainte traduit de sa part le sentiment d'exister.

L'étape suivante est celle du *Chemoné Esré*, la *Amida*, correspond au monde de *Atsilout*, terme de ce parcours ; le mot signifie précisément « *à côté de Lui, proche de Lui* » : c'est le monde dans lequel l'unicité de D-ieu est reconnue explicitement.

Ce monde est celui de l'Emanation et constitue l'espace spirituel dans lequel s'opère la communion de l'orant avec D-ieu. Lorsqu'un homme pénètre dans la « chambre du Roi », devant cette présence infinie, il n'a plus le sentiment de son existence personnelle. A cette suspension de son être correspond sa parfaite immobilité du début à la fin de sa récitation de la *Amida*.

Et puisque la descente de l'âme sur terre dans un corps a pour vocation le service de D-ieu dans le monde matériel, le monde de l'action, et d'y attirer la présence divine, il est nécessaire que l'homme ne demeure pas toute la journée au niveau qu'il atteint au moment de la *Amida* ; il doit redescendre dans le monde de *Assiya* et s'occuper de tout ce que l'on entend par là, à la seule réserve qu'il est attendu de lui, une fois « revenu » qu'il se situe à un niveau plus élevé que celui qui était le sien avant qu'il n'ait prié. Mais comment précisément ne pas retrouver une même manière d'être en étant confronté à un monde matériel qui « lui » n'a pas changé ?

La liturgie de l'office du matin organise un retour progressif à la vie quotidienne, qui évite une rupture brutale, après le parcours spirituel qui a conduit l'orant au seuil de la *Amida*.

Première étape : la récitation de supplications qui participent du monde de *Atsilout* : le « *Ta'hanoun* ».

Deuxième étape, avec le Psaume 145 « *Achré* » : « *Heureux ceux qui demeurent dans Ta maison* » et « *Ouva létsion* », « *Il viendra un rédempteur pour Sion* », prières qui correspondent au monde de *Bérya*.

Troisième étape : en récitant le « *Chirchel yom* », « *cantique du jour* » : la descente dans le monde de *Yétsira*.

La quatrième étape : récitation de « *Kavé el Hachem* », « *Espère en l'Eternel* » ; qui est située au niveau de la partie spirituelle du monde de *Assiya*.

Enfin le retour au monde matériel : « *Aléinou Léchabéa'h* », « *Il nous appartient de louer ...* ».

Il existe en effet un parallélisme entre les étapes de la montée vers le spirituel avant la *Amida* et celles du retour vers le monde de la contingence.

Mais que représentent ces quatre mondes ? Que contiennent-ils ? A quelle dimension permettent-ils à l'homme d'accéder ?

Atsilout : le monde le plus élevé, là où l'homme annule son *moi*, espace de soumission totale de l'homme face à D-ieu au cours de la *Amida*, qui traduit un don complet de soi, avant la descente des échelons de la prière. Le passage des supplications : « *Ta'hanoun* », la charnière entre le niveau le plus sublime de la *Amida* et le début de la descente dans ce monde, récité après la *Amida* et, animé de cette même soumission ressentie pendant la *Amida*, provoque chez l'homme son attachement à D-ieu tout au long de la journée.

Autrement dit après l'élévation progressive de l'homme avec les « *Psouké de-zimra* », (*versets de louange*), les bénédictions du *Chéma* et la lecture du *Chéma*, l'orant a atteint un attachement décrit dans le chapitre 10 du Tanya, la « *Hitdabkout rou'ha bérou'ha* », c'est-à-dire que son souffle est comme relié à celui de D-ieu. A compter de ce moment, cet orant souhaite garder le même niveau d'attachement à D-ieu tout au long de sa journée.

Bérya : le monde de l'intellect et de la méditation ; au cours de la phase ascendante de la prière du matin parcouru par l'orant - ce niveau correspond à la lecture du *Chéma* et des bénédictions qui la précèdent -, alors est évoqué le service des anges et leur émerveillement face à la grandeur de D-ieu : « *Et tous encouragés l'un par l'autre s'imposent le joug de la royauté céleste. Avec amour, ils s'invitent mutuellement à sanctifier leur Créateur, avec béatitude...Saint, saint, saint est l'Eternel Tzébaoth*¹¹⁸; *toute la terre est emplie de Sa gloire... Bénie soit la gloire de l'Eternel* ».

De même, dans la partie correspondant à ce passage après la *Amida*, la prière de « *Ouva létsion* », « *Il viendra un rédempteur pour Sion* », dite avant la fin de l'office, les mêmes versets de la sanctification du Nom de D-ieu sont récités, mais, tandis que sur le chemin de *Atsilout* ils expriment l'admiration de l'homme qui quitte le monde matériel, face à la grandeur et à la sainteté, ils traduisent, au retour, le souci de faire pénétrer la grandeur de D-ieu dans l'univers matériel, en permettant à l'orant de conserver, une fois « redescendu » le parfum de sainteté céleste respiré pendant la *Amida*.

C'est la raison pour laquelle ces versets de la *Kedoucha*, sanctification, sont en araméen, afin de les faire participer du niveau de langage parlé au quotidien, à l'époque où ils ont été composés. Ils ont pour but de rappeler à l'homme la grandeur de D-ieu jusque dans l'accomplissement des tâches les plus humbles.

¹¹⁸ *Tzébaoth*: qui conduis les légions célestes.

Yétsira : c'est le monde des attributs de la substance. Dans l'échelle de la montée vers *Atsilout* il s'agit, on l'a vu, des « *Psouké de-zimra* », « *versets de louange* », qui psalmodiés éveillent dans le cœur de l'orant le désir de se rapprocher de D-ieu.

La partie correspondant à *Yétsira*, après la *Amida*, est celle de la récitation du « *Chirchel yom* », « *cantique du jour* » : psaume de louanges et de glorification du Nom de D-ieu. La vocation de ces chants est de montrer au croyant la possibilité de servir D-ieu dans la vie quotidienne et non uniquement au moment de la prière, on comprend dès lors qu'ils ne traduisent pas tant une préoccupation que celle d'obtenir les forces nécessaires pour mener à bien un service divin postérieur à la prière.

Assiya est le monde de l'action concrète. « *Hodou* », correspond à ce niveau : expression de gratitude qui s'achève par « *Kavé el Hachem* », « *Espère en l'Eternel* » et « *Nodé lélokénou* », « *Rendons hommage à notre D-ieu* ».

4.2 Etre dans les quatre mondes

A propos de l'échelle de la prière, le Maguid de Mézeritch dit : « *Il ne suffit pas d'avoir en pensée les quatre mondes, il faut vraiment s'y trouver* ». Lorsque l'orant récite la prière de *Hodou*, il convient qu'il soit encore dans le monde de l'action ; dans celui des *Psouké dézimra*, il saura qu'on se trouve au niveau de *Yétsira*, et au moment de la *Amida*, dans celui de *Atsilout*.

Un tel schéma paraît quelque peu abstrait. Comment, concrètement, un homme peut-il accomplir chaque jour un tel précepte spirituel ?

L'explication donnée est que tous les mondes sont présents dans l'âme de chaque Juif ; la prière, réalisée par l'orant juste après son lever fait allusion à ce savoir inconscient : « *Mon D-ieu, l'âme que Tu as placée en moi est pure. Tu l'as créée, Tu l'as façonnée, Tu me l'as insufflée et Tu la preserves en moi* ». Le mot « *pure* » fait référence au stade premier de l'âme, telle qu'elle est dans le monde de *Atsilout*, qui est un monde pur et net de tout sentiment du moi.

Ensuite, l'âme descend au niveau de « *Tu l'as créée* », le monde de la création, *Bérya*, le premier monde à avoir été créé *ex-nihilo* ; c'est à ce niveau que l'âme reçoit ce qui en elle participe de ce monde de la Création. Elle continue sa descente jusqu'à « *Tu l'as façonnée* », dans le monde de *Yétsira*, et elle s'y cristallise encore, jusqu'à parvenir, sur terre, dans le monde de l'Action immergée dans l'existence et la matérialité.

Il est nécessaire de comprendre que la descente de l'âme du niveau de « *est pure* », celui de *Atsilout*, à celui de « *Tu l'as insufflée* », de *Assiya*, ne peut être comparée à la descente d'un corps : l'âme, d'une étape à l'autre de sa migration, conserve en elle chacune des dimensions qui l'ont successivement informée. Ainsi, arrivée au terme terrestre de son voyage, elle conserve la pureté correspondant à la *séfira* de *Atsilout*, comme les caractères propres à chacune des trois autres.

Tel est précisément le sens de cette bénédiction, presque la première que prononce le croyant après son lever.

4.3 Le service, le sentiment, la perception et l'annulation de soi

L'âme divine possède donc quatre niveaux correspondant aux quatre mondes.

Le monde de l'action, de *Assiya* est celui du travail ; le « sens du travail », est communiqué aux croyants qui s'occupent essentiellement des actes concrets. Ils éprouvent la crainte de D-ieu, accomplissent les *mitsvot* en s'efforçant de les embellir, et se sanctifient, dans les délices permis, car ils sont habités par la crainte de la faute. Ce type de service de D-ieu les emplit du sentiment d'avoir accompli leur vocation sur terre.

D'autres croyants, cependant, ont accédé au monde de *Yétsira* et possèdent le « sens du sentiment ». Ils servent D-ieu dans une crainte de transgresser un interdit peu important aussi vive que s'il s'agissait d'une faute majeure, mais sans posséder une vitalité particulière dans l'accomplissement d'un tel service ; ils ne se suffisent pas d'un embellissement de la *mitsva*, mais recherchent un niveau plus élevé et ne seraient satisfaits que s'ils avaient pu servir D-ieu avec vitalité, dans le sentiment et la joie procurés par l'accomplissement de la *mitsva*, avec une certaine chaleur dans la prière, dans l'étude de la Torah et l'attachement aux amis. Et tant qu'ils n'ont pas connu ce vécu, ils éprouvent le sentiment d'une insuffisance dans leur service divin et aspirent constamment à un niveau plus élevé.

D'autres, parvenus au monde de *Bérya* possèdent le « sens de la perception ». Ils font les *mitsvot* en les embellissant, et éprouvent l'émerveillement et la joie que leur procure leur accomplissement de la *mitsva*, et cependant ne sentent qu'ils n'auront achevé leur mission que lorsqu'ils seront parvenus à une certaine perception de la divinité. Ils recherchent les voies qui les mèneront à méditer sur la grandeur de D-ieu. Et c'est cette capacité à percevoir par l'intellect un peu de la divinité qui les comble et leur procure une satisfaction dans leur service divin.

Enfin, il existe des saints personnages qui, eux, font partie du monde de *Atsilout*. Ceux-ci possèdent le « sens de l'annulation » c'est-à-dire que lorsqu'ils accomplissent les *mitsvot* de manière à les embellir, ils sont emplis du sentiment du divin et en ont même une véritable perception, mais ceci ne leur suffit pas : seul le sentiment de n'être rien devant D-ieu leur procure une satisfaction dans leur service divin.

4.4 Les quatre niveaux de perception dans le service divin

Il s'agit de quatre états connus par chaque orant au moment de la prière, à mesure qu'il s'élève d'un des quatre mondes à l'autre.

Au début de la prière, il vient de sortir de son sommeil et s'adresse à D-ieu en disant « *Hodou laHachem* » : c'est là simplement un remerciement. Ainsi font ceux qui ne connaissent pas d'émerveillement, faute de perception de la divinité, et malgré tout s'efforcent d'accomplir les *mitsvot* faciles comme les difficiles de la plus belle manière, agissant sous l'effet émané de cette « gratitude » et de la foi intrinsèque et absolue en D-ieu qui les induit à accomplir les *mitsvot*.

Telle fut la situation des Juifs au moment de la sortie d'Egypte, à la naissance du peuple juif. Celui-ci avait reçu l'ordre de consommer de la *matsa*, pain azyme. La *matsa* constitue la nourriture matérielle qui procède directement d'un acte de foi en D-ieu. Sa fabrication et sa consommation manifestent l'attachement du peuple juif à D-ieu par la foi sans compréhension ou perception de Sa grandeur. Ainsi se trouve un peu le croyant à son réveil, lorsqu'il ne s'est pas encore plongé dans l'étude de la Torah et de la méditation sur la grandeur de D-ieu, et n'a pas encore éveillé dans son cœur des sentiments d'amour et de crainte ; il ressent de la gratitude c'est à ce stade seulement qu'il possède « le sens de la nécessité du travail ».

Pendant la suite de la prière (la récitation de *Psouké de-zimra*), il peut retrouver la conscience de la toute-puissance divine avec le rappel de la création du monde *ex-nihilo* ; c'est alors que sont chantées les louanges et que les fidèles sont emplis du désir de se rapprocher de D-ieu.

Mais si, au niveau psychologique, une avancée a été réalisée, à celui de l'intellect l'idée d'un monde créé *ex-nihilo* par D-ieu n'a pas été encore clairement conçue. Cet état peut être comparé à celui de deux Hassidim qui vénèrent leur Rabbi. L'un est émerveillé par les prodiges de son maître et l'autre par les connaissances extraordinaires qu'il déploie dans l'explication de la Torah. Le premier va réussir à toucher le cœur de beaucoup de gens par le récit des miracles, mais cet émerveillement restera muet, à défaut de la compréhension de la grandeur du Rabbi.

Ce sera plutôt le second Hassid, qui faisant éloge de son maître dans son étude de la Torah, qui fera quelque peu percevoir cette grandeur du rabbi, même sans susciter d'émerveillement. Un émerveillement vient du cœur ; un autre de l'intellect.

Cette même méditation, si elle ne conduit pas à une idée claire de la grandeur divine, amène cependant au sentiment de celle-ci, à l'émerveillement et même à l'ardeur spirituelle : telle est « la perception affective ».

Lors de la récitation des bénédictions du *Chéma* et du *Chéma* lui-même, le terme de « *Chéma* », « *Ecoute* » appartient au lexique de la perception par l'esprit, c'est-à-dire de la compréhension : « écouter » a le sens de comprendre, au niveau de l'intellect, après l'introduction de « *Hodou laHachem* » et des « *Psouké de-zimra* », grâce auxquels « l'âme animale » s'est radoucie quelque peu et voile moins la divinité. L'âme divine commence alors à se libérer des chaînes dans lesquelles l'âme animale l'emprisonne ; elle peut envisager l'unicité de D-ieu et découvrir comment tous les mondes sont comme un néant face à Lui. Il s'agit du service de la méditation par l'intellect : « la perception ».

L'orant parvient à la dernière étape, celle du *Chemoné Esré* ; il se tient dans le palais du Roi comme un serviteur devant son maître. C'est le moment où il atteint le niveau de l'annulation de soi totale devant D-ieu, telle qu'elle est décrite dans le monde de *Atsilout* : « le sentiment qu'il faut aller jusqu'à l'annulation de soi ».

4.5 *Ezrat avoténou, préparation au Chemoné Esré*¹¹⁹

A la fin de « *Ezrat avoténou* », « *le secours de nos pères* » passage récité juste avant la *Amida*, l'orant dit: « *Téhilot lékel élyon* », « *ils adressèrent des louanges au D-ieu suprême* », ce qui constitue l'introduction de la *Amida*. En prononçant ces mots, il se lève pour la *Amida*. Il est rapporté à ce propos dans le *Michna Béroura* (95,103), que le Maharil¹²⁰ avait l'habitude de se lever au moment où le ministre officiant prononçait « *Téhilot lékel élyon* ». La *hala'ha*¹²¹ fixe que le fidèle doit s'être débarrassé alors des glaires, mucosités et de tout ce qui peut troubler l'attention à ce moment.

Afin de saisir le sens de cette introduction à la *Amida*, nous devons au préalable analyser la situation dans laquelle se trouve l'orant lorsqu'il s'apprête à prier.

Un verset mentionne la sainteté qui régnait dans le Tabernacle le jour du Grand Pardon : « *Et aucun homme ne sera dans la Tente d'Assignment* » (*Lévitique* 16,17), ce qui signifie que le jour du Grand Pardon personne n'était autorisé à pénétrer dans le Tabernacle au moment du service du Grand Prêtre. Cette interdiction permet de cerner l'essentiel de la prière : l'homme se tient devant D-ieu, devant le Roi, à l'intérieur du Saint des Saints. Cette sainteté est de la même nature que celle qu'expérimente le Grand Prêtre le jour le plus sacré de l'année. Le Midrach (*Vaykra Rabbah* 21,12) s'interroge sur le verset cité : le Grand Prêtre n'était-il pas lui-même à l'intérieur du Tabernacle à ce moment là ? Mais n'est-il pas écrit que l'accès en était interdit à tout homme ? Le Grand Prêtre n'était-il pas un être humain comme les autres, et concerné par cette interdiction ?

Le Midrach répond qu'au moment où l'esprit de prophétie résidait sur le Grand Prêtre, le visage de celui-ci brûlait comme des torches et que lui-même ressemblait alors à un ange plutôt qu'à un homme.

C'est une expérience du même ordre qui est susceptible d'être vécue au moment de la *Amida*.

¹¹⁹ Pinkus, CH., D., Jérusalem, *Néfech Chimchon*, Ed Imoudé Chay, Jérusalem, 2004, p.372.

¹²⁰ Maharil, Rabbi Jacob ben Moché Halévi Molin – mieux connu sous le nom abrégé de *Maharil*, acrostiche de *Morénou HaRav Yaacov Lévi* – naquit à Mayence, ville d'Allemagne, en 1360. Ses responsa inspirèrent Rabbi Yossef Caro dans l'élaboration de son *Choul'han Arou'h*. Il quitta ce monde en 1427 à Worms.

¹²¹ Ganzfried (Rabbin), Abrégé du *Choul'han Arou'h*, traduction par le Rabbin Adrien Guttel et Lionel Cohn, ouvrage de référence, Vol. I, Paris, Ed Colbo, 1998, p.78.

La *hala'ha* stipule que l'on ne doit pas prononcer à haute voix¹²² la *Amida* car ce serait une marque d'orgueil, une affirmation de soi au moment même où l'orant dit « *Tu es puissant à jamais* »¹²³, qu'il ne possède pas d'existence propre, ce qui suppose qu'il mesure D-ieu seul étant l'Être proprement dit. Faisant abstraction de toutes ses autres préoccupations, le croyant fait abstraction de lui-même. Le modèle de la *Amida* a d'ailleurs été donné par 'Hanna, qui avait prié à voix basse. Inversement on peut redouter que celui qui prie à haute voix le fasse dans la crainte de ne pas être entendu et croie par son insistance, exercer quelque absurde pression. Les sages ont également institué la voix basse (mais cependant audible par celui qui prie), pour que ceux qui ont transgressé des interdits et se confessent au moment de leur prière, ne soient pas humiliés devant leurs voisins. En même temps, ceux à qui il est vraiment difficile de se concentrer en priant à voix basse, jouissent d'une certaine tolérance et pourront élever la voix pour atteindre à une plus grande ferveur ; une telle facilité n'est évidemment laissée qu'à celui qui prie seul ; sinon il troublerait les autres, ce qui suffirait, disent plusieurs décisionnaires, à rendre vaine sa propre *Amida*.

La parabole suivante illustre la spécificité de ce moment extraordinaire au cours duquel un homme, au long de la *Amida*, se tient seul devant D-ieu :

un haut fonctionnaire devait recevoir la visite du président de son pays. Des messagers du gouvernement vinrent préparer ce déplacement afin qu'il soit digne d'un personnage aussi important. Ils demandèrent que l'on ôte de la salle d'accueil tous les tableaux et représentations diverses, et que l'on substitue aux rideaux décorés, même de façon très discrète, des rideaux de couleur unie et simple.

La raison à cette demande était d'éviter que l'attention des assistants ne soit attirée par quoi que ce soit d'autre que la personne de l'auguste visiteur.

Si un tel souci a été manifesté pour un simple être humain, combien plus grand doit être celui de chacun des orants pour ne pas perturber son rapport avec D-ieu ?

¹²² Admour Hazaken, *op. cit.*, 101, 2-3, p.154.

¹²³ Deuxième bénédiction de la *Amida*.

Revenons à présent sur le sens du passage *Ezrat avoténou*, qui constitue une sorte d'introduction à la *Amida* :

Selon le *Michna Beroura*¹²⁴ (11,108) les sages ont institué qu'il fallait faire précéder immédiatement la *Amida* par la bénédiction sur la libération. Le Talmud Yérouchalmi (*Béra'hot* chap.1, loi 5) a comparé celui qui sépare cette bénédiction de la *Amida*, au bien aimé du roi qui frapperait à la porte du palais et, tandis que le roi sort alors à sa rencontre, serait déjà reparti. Le roi, la fois suivante, ne se déplacera plus.

Rachi explique dans *Béra'hot* 4b¹²⁵ « *Hassomè'h géoula litéfila* », « *qui accole la libération à la prière* » (la prière fait ici référence à la *Amida*), cette obligation d'enchaîner, après cette bénédiction, avec le début de la *Amida* : c'est parcequ'Israël est rendu libre par D-ieu qu'il peut réciter la *Amida*. C'est du psaume 19,15 de David que Rachi déduit cette obligation : « *L'Eternel, mon Rocher, mon Libérateur* » et ajoute immédiatement : « *Au chef des chantres, psaume de David - Que l'Eternel t'exauce au jour de ta détresse* » (*Idem* 20, 1-2). La bénédiction pour la libération consiste essentiellement dans la mention de la sortie d'Egypte qui marque la naissance du peuple juif. En effet, le Juif religieux, revit quotidiennement la servitude et la libération. En prononçant la *Amida* il accepte la condition de sa libération qui est la soumission à D-ieu. Arrivé à la bénédiction Lui rendant hommage : « *qui écoute la prière* » ou à l'issue de la *Amida*, l'orant ajoute une requête individuelle, il inscrit ses demandes dans le prolongement du destin collectif et historique du peuple juif duquel il participe consciemment et volontairement.

En mentionnant la sortie d'Egypte, l'orant se ménage, par les louanges alors prodiguées, une sorte de proximité avec D-ieu ; de là il enchaîne immédiatement avec les dix-huit bénédictions et les demandes personnelles qui se greffent sur elles.

Dans cette perspective de rapprochement avec le Créateur, on peut distinguer trois étapes.

- 1) Celle du bien aimé qui frappe à la porte du Roi.
- 2) Celle du Roi qui sort à sa rencontre.
- 3) Celle de la rencontre entre le Roi et le bien aimé et leur discussion. Cette discussion commence dès que le Roi sort à la rencontre de son ami, car il n'est pas pensable de faire attendre un roi.

¹²⁴ *Michna Beroura* : voir glossaire

¹²⁵ Talmud *Béra'hot* 4b, Vol. I, p.31-32, traduction Rav Adin Steinsaltz.

Le passage d'*Ezrat Avoténou* est comparable, on l'a vu, au moment où le bien aimé frappe à la porte du Roi. Avant de parvenir auprès du Roi l'orant ressent son insignifiance face à la grandeur de D-ieu. Son esprit et son moral peuvent alors s'affaiblir. Comment oser demander quoi que ce soit ? « Qui sommes-nous ? », « Quelle est la valeur de notre vie ? », se demande-t-il.

1) Tu es le Maître du monde et rien ne T'est impossible.

2) « *Tu as été, de toute éternité, le secours de nos pères* » et « *En vérité, Tu es l'ultime, et en dehors de Toi nous n'avons pas de roi, libérateur et rédempteur* » ; « *nous T'avons vu de nos propres yeux* » : comme lors de la sortie d'Égypte, l'orant se sait protégé par une loi, ce qui lui donne le courage nécessaire pour oser s'approcher du Roi.

« *Notre Rédempteur et notre Sauveur c'est Ton Nom depuis toujours* » : l'orant insiste sur les bontés et les miracles prodigués à ses ancêtres.

« *Tu nous as libérés de l'Égypte* » : bien que ses ancêtres ne fussent pas dignes d'être sauvés, car plongés dans une impureté presque irrémédiable ; « *Tu as tout de même entendu notre plainte et nous as sauvés* » même contre la volonté des anges. Le lien du peuple juif avec D-ieu est si solide que l'orant frappe à la porte de Son palais.

Cet orant s'attache à éveiller en lui un amour profond pour D-ieu avant de s'adresser à Lui pour la satisfaction de ses besoins matériels.

Le rappel de la sortie d'Égypte n'est autre, en effet, que celui de deux données fondamentales : la grandeur de D-ieu et l'amour qu'Il porte à Son peuple.

Souvent avant de commencer à prier l'orant ressent un certain désespoir lié au sentiment de sa petitesse face à la grandeur de D-ieu. Comment se peut-il qu'Il écoute sa prière ? De telles pensées émanent, disent les sages, du mauvais penchant qui cherche à l'affaiblir dans le service divin.

A la base de la prière se trouve la foi en D-ieu ; ainsi dit le psaume (102,18) : « *Il se tournera vers la prière des fervents, ne fera pas honte à leurs supplications* ». Cette foi nourrit celui qui prie de la conviction que D-ieu se tourne vers sa prière et que rien n'est insignifiant aux yeux

de D-ieu. Au contraire, Il est si parfaitement infini que chaque détail de la vie d'un orant lui importe.

Il nous faut ici approfondir un point : l'existence des mondes dépend de l'étude de la Torah et de la prière (*Avot* 1,2). En effet celles-ci véhiculent une force de création *ex-nihilo*. Les explications nouvelles dans l'étude et la guérison des malades en sont la preuve. Le fait que D-ieu exauce une prière ne dépend pas de la grandeur spirituelle de l'orant, il se peut qu'il ne soit qu'un simple Juif et non un érudit, voire un tout jeune enfant, si l'on se réfère au verset : « *L'Eternel est proche de tous ceux qui L'appellent, de tous ceux qui l'invoquent en vérité* » (*Psaumes* 145,18). En effet, le rôle de l'orant est de relier deux extrémités grâce à la prière : D-ieu et lui, réunion de deux incomparables.

D-ieu a créé une échelle qui part de la terre, et atteint le ciel. Jacob a vu D-ieu au sommet de cette échelle, alors que les simples hommes se trouvent en bas, sans la voir. Le but du Juif religieux est de relier les mondes qui se trouvent à ses deux extrémités, ce qui revient à introduire D-ieu dans le monde d'ici-bas. Il s'agit pour l'orant de s'unir à D-ieu, puis de prouver à travers ses actes l'unicité de D-ieu ; c'est-à-dire qu'il parvienne à n'accomplir aucune action qui ne soit conforme à la volonté divine.

CHAPITRE CINQ : LE CŒUR DE LA PRIERE : LA AMIDA

איך עמידה אלא תפילה : La *Amida* n'est autre que la prière

5.1 Caractères généraux

5.1.1 Origine de la Amida

En réalité, du point de vue historique, toutes les bénédictions de la *Amida* existaient déjà avant que les hommes de la Grande Assemblée ne les établissent en tant que prière instituée. Tout au long des générations ces bénédictions ont été dites à chaque fois qu'un miracle a été opéré pour les Justes de ces générations, depuis Abraham jusqu'au roi Salomon : chaque bénédiction fut créée en souvenir du miracle qui lui correspond. Le travail des hommes de la Grande Assemblée consista à disposer ces bénédictions selon l'ordre que nous connaissons aujourd'hui. Voici ce qui est rapporté dans le *Chibolé Halékèt*¹²⁶ à partir du Talmud (*Méguila* 17b) : « *Les membres de la Grande Assemblée et parmi eux des prophètes ont institué les dix-huit bénédictions selon l'ordre.* » Que signifie « *selon l'ordre* » ? Selon l'ordre du monde (*olam*) ; les dix-huit bénédictions avaient toujours existé (*méolam* : depuis toujours), ils les ont rangées selon l'ordre des événements historiques.

- 1) Lorsqu'Abraham a été sauvé de la fournaise ardente de Our Casdim les anges de service ont dit : « *Bénis sois-Tu Eternel, bouclier d'Abraham* »,
- 2) Au moment où Isaac devait être sacrifié, ils dirent : « *qui ressuscites les morts* »,
- 3) Lorsque Jacob découvrit les portes de la miséricorde et sanctifia le Nom de D-ieu, ils dirent : « *le D-ieu Saint* »,
- 4) Quand l'ange Gabriel enseigna à Joseph les soixante-dix langues, ils dirent : « *qui accordes la connaissance* »,

¹²⁶ Weingarten, Y., *op. cit.*, pp.55-56.

- 5) Après que Ruben se fut repenti au sujet de Bilha, échappant ainsi au jugement de mort, comme l'indique le verset (*Deutéronome 33,6*) : « *Que Ruben vive et soit immortel* », on institua la bénédiction : « *qui agrées le repentir* »,
- 6) Juda, réalisant qu'il était celui auquel Tamar devait d'être enceinte, alors qu'il avait d'abord ordonné de la brûler, se ravisa et dit : « *elle est plus Juste que moi* » (*Genèse 38,26*) ; voyant que cette faute lui avait été pardonnée, ils dirent : « *qui es clément et abondes dans le pardon* »,
- 7) Lorsque D-ieu dit au peuple d'Israël : « *et Je vous libèrerai* » (*Exode 6,6*), ils dirent : « *qui délivres Israël* »,
- 8) Quand l'ange Raphaël guérit Abraham, ils dirent : « *qui guéris les malades* »,
- 9) Isaac ayant semé cent mesures d'orge, ils dirent : « *qui bénis les années* »,
- 10) Une fois que Jacob fut descendu en Egypte, et Joseph réuni à ses frères, ils dirent : « *qui rassembles les dispersés de son peuple Israël* »,
- 11) D-ieu dit à Moïse : « *Et voici les lois que tu leur exposeras* » (*Exode 21,1*) ; ils dirent alors : « *Roi qui aimes la justice et le jugement* »,
- 12) Au spectacle des Egyptiens se noyant dans la Mer Rouge, ils dirent : « *qui brises les ennemis et fais périr les êtres iniques* »,
- 13) Après que D-ieu eut annoncé à Jacob : « *et Joseph mettra sa main sur tes yeux* » (*Genèse 46,4*), que Jacob ajouta foi à la parole de D-ieu et que celle-ci se réalisa, ils dirent : « *appui et sécurité des Justes* »,
- 14) Lors de la construction du Temple par Salomon, ils dirent : « *qui reconstruis Jérusalem* »,
- 15) Quand, après avoir traversé la Mer Rouge, le peuple chanta la *Chira*, le Cantique de la Mer, les anges dirent : « *qui fais germer le salut* »,
- 16) Le livre de l'*Exode* (2, 23-24) rapporte : « *La plainte des enfants d'Israël monta vers D-ieu du sein de l'esclavage. Le Seigneur entendit leur soupir* » ; les anges en dirent : « *qui exauces la prière* »,
- 17) Lorsque la sainteté de D-ieu descendit dans le Tabernacle, ils dirent : « *qui fais revenir Sa présence à Sion* »,
- 18) Une fois que le roi Salomon réussit, après avoir prié, à faire pénétrer l'Arche dans le Saint des Saints, il remercia D-ieu par des louanges, ils dirent : « *Béni sois-Tu Eternel, Bienveillant est Ton nom et à Toi il convient d'exprimer de la gratitude* ».

19) Lorsque le peuple juif entra en Terre Sainte et que se réalisa pour eux le verset : « *Et je donnerai la paix dans le pays* » (Lévitique 26,6), ils dirent : « *Béni sois-Tu Eternel, qui bénis Son peuple Israël par la paix* ».

5.1.2 Place de la Amida dans la liturgie juive

Il convient ici de remarquer un aspect de la *Amida*, assez peu fréquemment relevé. Cette prière est au cœur de la liturgie juive au point qu'aucun office ne saurait s'effectuer sans elle, qui, à elle seule, permet au fidèle de s'acquitter du devoir fondamental de prier institué par la Torah, elle dont les maîtres de la Kabbale affirment que les mots qui la composent véhiculent des concepts d'une profondeur atteinte par nulle autre ; c'est justement celle qui fut rédigée dans la langue la plus simple et la plus accessible parmi toutes celles qui composent la liturgie juive. C'est assez dire que l'accès à D-ieu, à Ses bienfaits, à Sa compassion et à Sa bienveillance est ouvert à chacun, quel que soit son degré d'érudition.

Pour aborder la structure de la *Amida*, il convient de se poser la question capable de nous faire découvrir la logique de l'ordre des bénédictions qui la composent : un homme peut-il demander à D-ieu ce dont il a besoin et Le louer seulement ensuite ?

Le Talmud (*Béra'hot* 31a) répond : « *Il convient que les éloges faits à D-ieu précèdent les sollicitations que nous Lui présentons pour la satisfaction de nos besoins* ».

Le Rambam expose ces données, non seulement pour situer l'acte de prier dans l'économie de la pratique religieuse, mais afin d'en asseoir le principe et de surmonter ce qui peut apparaître comme procédant d'une contradiction dans les termes. Une perception hala'hique de cette question dicte par ailleurs une telle approche, qui n'a jamais éludé le paradoxe suivant : comment un simple mortel peut-il s'approcher du Roi des rois, et lui adresser des supplications, c'est-à-dire Lui demander la modification d'une situation qui ne peut avoir été créée sans la volonté divine ? Et en fait, un tel recours à D-ieu n'a pas manqué d'apparaître au regard des sages de la tradition comme un acte audacieux et permis seulement dans un cadre défini : par exemple, il n'est pas toléré de prier pour qu'un évènement n'ait pas eu lieu.

Il va de soi que les sentiments de crainte et de déférence qui sont partie intégrante de la vie religieuse, contribuent à rendre plus mystérieux le concept de la prière.

D'une façon générale, un homme ordinaire ne saurait approcher D-ieu ; la raison en est que, plus il appréhende le divin, plus il éprouve son existence comme amoindrie. Le fini se fond dans l'infini et l'existant est conduit à se concevoir comme inexistant. Il peut arriver que le

croyant ressent le besoin de fuir D-ieu et de se soustraire à son regard. Ainsi le verset témoigne que « *Moïse se couvrit le visage, craignant de regarder le Seigneur* » (Exode 3,6) de crainte que son existence ne soit engloutie par le divin. L'individualité que le Créateur a Lui-même conférée à l'homme et la confiance que celui-ci a en lui-même se délitent devant la puissance de D-ieu et Sa gloire. Aussi la question surgit-elle : quelle place est celle de la prière ? Comment une personne peut-elle se tenir devant D-ieu sans être ramenée à la conscience de n'exister qu'en tant que créature ? N'y a-t-il pas une sorte d'antinomie entre l'infini devant lequel elle se tient et le caractère dérisoire de sa matérialité ? L'humain se perçoit alors comme inexistant. Moïse supplia D-ieu de lui permettre de contempler Sa gloire. La réponse qu'il reçut fut brève : « *Tu ne saurais voir Ma face, car nul homme ne peut Me voir et vivre* » (Exode 33,20). Lorsque D-ieu s'adresse au prophète, celui-ci en conçoit un immense désarroi. Daniel témoigna de cet état auquel sa personne tout entière fut en proie, et le Rambam décrit ce phénomène précisément lorsqu'il traite des lois relatives aux fondements de la Torah (*Hil'hot Yéssodé Hatora* 7,2)¹²⁷.

Aussi, de quelles dimensions la prière procède-t-elle ? Sa force, d'abord déployée dans une supplication dirigée vers le Créateur en vue de la satisfaction des besoins vitaux, apparaît comme transcendée par la nature purement spirituelle de Celui auquel elle s'adresse. Est-il, dès lors, possible de se frayer un chemin qui permette à l'humain de situer une parole susceptible de faire la part de ses préoccupations au sein d'une démarche dont l'enjeu est la transcendance ?

D'innombrables réflexions hala'hiques ont tenté de répondre à une telle question et de trouver une légitimité à l'homme dans sa démarche vers son Créateur. Cette légitimité est fondée sur trois concepts fondamentaux du judaïsme.

1) La prière constitue un besoin vital pour tout homme qui a foi en D-ieu : il ne saurait contenir le flot des paroles susceptibles d'exprimer ses sentiments, ses désirs, sa détresse ; de fait, l'immense richesse que recèle la conscience juive.

2) Outre la précédente raison, il en est une autre qui a conduit les sages à réserver une place à la prière. Cette raison est d'ordre historique. On constate en effet que les patriarches, Moïse et les prophètes se sont prosternés devant D-ieu en lui adressant des supplications, Il leur a même parlé comme le ferait un homme conversant avec son ami, et eux L'ont sollicité

¹²⁷ Rambam, *op. cit.*, p.35.

abondamment afin qu'Il subviene à leurs besoins. Ils ont argumenté et même exigé. Aussi les croyants peuvent s'appuyer sur leur exemple. Certes, on ne saurait faire abstraction de leurs frayeurs et de leur désarroi, mais les faits sont là. La prière possède donc le statut d'une institution très ancienne du judaïsme, qui s'est établie concurremment avec la genèse du peuple juif.

3) Le culte sacrificiel qui avait lieu quotidiennement au Temple contribue également à asseoir la légitimité de la prière. Le concept du *korban*, sacrifice, caractérise le rapprochement de l'homme avec D-ieu.

Ainsi la *Amida* ne s'ouvre pas par des sollicitations mais par des louanges, puis passe sans heurt à l'expression des besoins. Il serait, nous l'avons vu, quelque peu déplacé de solliciter D-ieu avant de Lui avoir rendu hommage. La raison de cette double dimension de la prière tient à la perception, également double, que l'homme a de D-ieu. D'une part il reconnaît en Lui la source transcendante de son existence ; de l'autre, il recherche en Lui le protecteur et le refuge apaisant de son âme en désarroi. De la sorte, il vit dans l'attente d'un signe de son Créateur et ne ressent plus l'écart incommensurable entre l'infini divin et sa propre finitude. Au contraire, D-ieu le soutient et l'affermi dans la condition limitée qui est son lot. Ainsi dans le verset : « *Noé se conduisit selon D-ieu* » (*Genèse 6,9*), le mot hébreu « *hithale'h* » signifie littéralement « *marchait* » et sous-entend que Noé se dirigeait dans les voies qui étaient celles de D-ieu, mais qu'en même temps D-ieu soutenait Noé, afin qu'il s'y maintienne. L'homme emplît sa conscience d'amour pour D-ieu et se défait de toute peur. La prière devient une rencontre entourée, du côté de l'homme, d'un sentiment de sécurité. Ce sentiment, qui est aussi d'admiration, procède de l'observation de la nature, de la création tout entière, de l'immensité cosmique : « *Les cieux racontent la gloire de D-ieu, et le firmament proclame l'œuvre de Ses mains* » (*Psaumes 19,2*).

En effet, cette conscience que D-ieu est le créateur de ce monde et de l'homme constitue un fondement du monothéisme, et donc du judaïsme.

5.1.3 La mise en forme et la rédaction de la *Amida*

Les prières communautaires régulières ont été fixées graduellement au cours de la période du second Temple. Des fidèles se rassemblaient pour réciter des prières, et, au fil des temps, « l'ordre des prières » s'est unifié. Au départ on pouvait relever de grandes différences d'un groupe à l'autre. Mais il n'y a cependant aucune raison de déduire que l'ordre des prières fut institué à un moment donné par une autorité centrale. En même temps, il est pratiquement certain qu'à la fin de la période du Temple les dix-huit bénédictions de la *Amida* des jours de semaine étaient devenues la coutume générale. Cependant, la séquence exacte et le contenu de chaque bénédiction individuelle variaient probablement. Mais l'absence de textes liturgiques incluant la *Amida* parmi les rouleaux de la Mer Morte est peut être significative. Il est explicitement attesté que les textes des sept bénédictions du Chabbat et des jours de fête et des neuf de Roch Hachana tels que nous les connaissons ont été considérés comme faisant autorité par les écoles de Hillel et de Chammaï (*Tossef., Béra'hot* 3,13).

En effet, peu après la destruction du Temple, la *Amida* fut finalement « éditée » à Yavné, par Rabban Gamliel II et ses collègues (*Béra'hot* 28b, 29a). Même alors, seul l'ordre, le contenu général, et la formule des bénédictions furent unifiés ; la formulation, quant à elle, fut laissée au libre choix de chacun. Dès lors, il est très difficile de dater précisément la composition définitive de chaque bénédiction de la *Amida* et d'en reconstituer le texte d'origine. Ce fut probablement au début de la période des *géonim* que des versions définitives furent établies et mises par écrit ; il faut noter toutefois que les textes d'Israël diffèrent fortement de ceux de Babylone, moins dans leur organisation que dans leurs contenus.

On a des informations, principalement obtenues de la *genizah* du Caire, les rites varient très légèrement au niveau du texte, et on trouve en de rares occasions des formes différentes d'une même bénédiction, comme les mots de la dernière, à savoir la prière pour la paix : *Sim Chalom* et *Chalom Rav* dans le rite ashkénaze, tandis que dans les rites séfardi et yéménite seul *Sim Chalom* apparaît. Il est vrai cependant qu'il existe une très grande variété de *piyoutim* insérés lors des Chabbat spéciaux et des fêtes. Dans la plupart des communautés, ces *piyoutim* sont principalement présents dans les *Amida* de Roch Hachana, de Kippour, et de quelques autres solennités, comme la prière pour la rosée le premier jour de Pessa'h, pour la pluie à Chemini Atséret.

5.1.4 La Kabbale entend dévoiler le substrat mystique de la Amida

La structure de la *Amida* est une structure qui a été extrêmement travaillée, extrêmement élaborée et extrêmement réfléchie. La première bénédiction s'appelle *Avot*. Selon la définition de la prière en tant qu'examen de conscience, jugement, on se présente devant le Juge. La première question que nous demande le juge lorsqu'on se présente à lui c'est de décliner son identité. C'est que l'orant sait de quelle manière se présenter devant son Juge ; il peut se prévaloir d'être le descendant, ou l'héritier spirituel, des trois Pères, Abraham, Isaac et Jacob.

Ainsi, la première bénédiction définit la relation d'un « Je » à un « Tu » entre le locuteur et D-ieu. La deuxième personne du singulier employée pour invoquer D-ieu caractérise le fait que l'orant s'adresse directement à Lui. Vient ensuite le Nom qui se prononce *Ado-nay* en hébreu. Ce nom se réfère au Tétragramme, *YHVH*. Du fait que ce Nom saint entre tous ne peut être prononcé tel qu'il est écrit, on lui substitue *Ado-nay*, qui signifie « Eternel ». Cette substitution recèle un important enseignement, sur lequel nous reviendrons.

Un des sens du Tétragramme, *YHVH* est, dans la conscience de l'orant de manifester que D-ieu est l'Être hors du temps : le « *hyh* » peut signifier en hébreu, simultanément, « Il était » : « *hayah* » ; « Il est » : « *hoveh* » ; « Il sera » : « *yhyeh* ». Se manifeste ainsi la transcendance de D-ieu au temps, telle que l'humain peut la percevoir. L'emploi du terme « être » pour désigner D-ieu n'est pas exempt d'anthropomorphisme, mais il s'agit en l'occurrence de recourir à une formulation accessible à la conscience humaine.

D-ieu est à la fois la source de toute existence et Celui avec qui il est possible de communiquer, et c'est là tout le paradoxe de la prière, qui pose que l'acte de prononcer le nom de D-ieu, *Ado-nay*, installe celui qui prie dans la conscience de s'adresser à l'être infini qui est l'Autre absolu. Le nom suivant, cependant, est « *Elo-hénou* », que l'on traduit par « *notre D-ieu* », signale une relation instituée entre celui qui le profère et celui qu'il désigne et auquel il s'adresse. Il convient de remarquer incidemment que la valeur numérique du Nom *Elo-him* est de 86 est semblable à celle du mot « *hatéva* » qui signifie « la nature ». Autrement dit, le Nom de D-ieu *Elo-him* désigne le degré du divin qui s'est investi dans le monde d'ici-bas, tandis que le Nom *YHVH*, désigne le D-ieu qui transcende ce monde.

Le Juif qui prie se perçoit comme un maillon dans une chaîne de générations, un lien entre le passé et l'avenir. Cette conscience d'être insrit dans une continuité historique qui garantit la valeur de l'individu aux yeux de D-ieu. La conscience dicte : « Ma prière aura sans aucun doute de la valeur pour D-ieu. Il ne m'éconduira pas ». Même si la prière n'est pas empreinte

de la sainteté requise, le seul fait de se rattacher moralement aux patriarches, et spécialement à Abraham possède une valeur en soi.

5.2 Organisation de la Amida

5.2.1 Logique interne de la Amida

La quatrième partie de la prière, la *Amida*, à l'instar de l'échelle de Jacob, est destinée à relier l'existence terrestre à la partie céleste de l'âme.

Le Talmud (*Béra'hot* 6b) enseigne qu' : « *Abraham se leva tôt le matin vers l'endroit où il s'était tenu debout ('amad) devant l'Eternel* » : ici la *Amida* n'est autre que la prière, comme l'indique le verset des *Psaumes* (106,30) : « *Pin'has se mit debout (vaya'amod) et pria* ».

Rabban Gamliel dans la Michna affirme que : « *chaque jour il faut prononcer le texte intégral des dix-huit bénédictions - la Amida que nous connaissons...- Rabbi Yéhochoua se contente d'un résumé. Rabbi Akiba, quant à lui, exprime une opinion intermédiaire : si le fidèle maîtrise parfaitement le texte intégral de la Amida (dont il n'existait alors aucune version écrite) il doit réciter les dix-huit bénédictions, sinon le résumé suffira. Rabbi Eliézer remarque : qui fait de sa prière un rituel figé, retire toute substance à sa supplication. La question décisive n'est pas de savoir si le texte doit être complet ou résumé : l'essentiel réside dans la ferveur avec laquelle il est proféré* » (*Béra'hot* 28b).

Les offices constituent des structures organisées selon une logique ; symétriquement, la *Amida* possède une architecture qui en manifeste l'économie. L'homme avance étape par étape jusqu'à la perfection, qu'il atteint en prononçant la bénédiction finale de « *Sim Chalom* », au sujet de laquelle il est dit dans le Talmud Yérouchalmi (*Béra'hot* 2,4) : « *Il n'est de meilleur réceptacle pour la bénédiction que la paix* ». L'union parfaite avec D-ieu se réalise alors, mais l'orant ne peut parvenir à ce sommet qu'après avoir dit chacune des autres bénédictions, et selon l'ordre dans lequel elles ont été disposées. C'est pour cette raison qu'il a été statué que « *celui qui a involontairement oublié de dire une des bénédictions de la Amida devra reprendre à partir de la bénédiction qu'il a omise et continuer à lire la Amida selon l'ordre de ces bénédictions* » (*Choul'han Arou'h ha-Rav* 119, 4). En effet, l'ordre des bénédictions ne procède ni du hasard ni d'une décision arbitraire, mais d'une élaboration menée à bien par les hommes de la Grande Assemblée à partir des textes de la Torah.

D-ieu a mis en l'homme cet instinct qui consiste à vouloir terminer ce qu'il a commencé et de ne pas supporter de laisser une tâche inachevée ; à son tour l'orant est très conscient que l'assemblage des bénédictions de la *Amida* n'est pas dû au hasard, mais représente une véritable construction.

En araméen, le terme *lehitpalel* (prier) est traduit par *tsali*, et celui de *téfila* par *tsélota*. Ces vocables caractérisent la *Amida*, au cours de laquelle sont adressées à D-ieu un certain nombre de demandes qui ont trait aux besoins primordiaux de l'individu et de la collectivité. La *Amida* doit son nom au fait qu'elle est récitée debout : la racine עמד signifie se tenir debout. On l'appelle aussi le *Chemoné Esré*, terme qui nous renseigne sur le nombre de bénédictions - dix-huit - qu'elle contient, bien que, plus tardivement, une dix-neuvième y ait été insérée. Il faut noter que la *Amida* du Chabbat et celle des trois Fêtes, sont elles aussi désignées par cette expression, alors qu'elles ne possèdent que sept bénédictions.¹²⁸

C'est cette même Grande Assemblée qui, la première, élaborait la *Amida*. Cette prière est ainsi l'une des plus anciennes de la liturgie. Son texte qui constitue l'essence même de la prière juive fut très soigneusement élaboré par des esprits élevés, qui en investirent chaque section d'une forte charge spirituelle, au point qu'elle constitue depuis, non seulement le moment culminant de chaque office mais également la prière méditative par excellence.

Bien que le langage de la *Amida* soit l'un des moins complexes de la liturgie, chacun de ses termes ainsi que la suite des différentes bénédictions, furent élaborés avec grand soin par des personnages de grande envergure spirituelle. Il s'agissait pour eux de proposer un texte à la fois accessible à tous les fidèles et susceptible de permettre à chacun d'entre eux, quel que soit son niveau initial, de communier avec D-ieu.

La *Amida* forme un tout appelé à être prononcé du début jusqu'à la fin sans interruption. Elle doit être récitée à certaines heures. Celle de l'office de *Cha'harit*, le matin, peut être dite depuis le lever du soleil jusqu'à la fin du premier quart de la journée, ou en cas de force majeure, jusqu'à midi. La *Amida* de l'office de *Min'ha* d'une demi-heure après le midi solaire jusqu'au coucher du soleil. Enfin, celle de l'office d'*Arvit*, du soir, a lieu, en principe, de la tombée de la nuit jusqu'au point du jour. Toutefois dans certaines communautés, l'office de *Arvit* peut être avancé, notamment les veilles de Chabbat, et cet usage s'appuie sur une tradition qui remonte au moins au Talmud. A l'office public, le ministre officiant répète la *Amida* à voix haute si le quorum de dix hommes est réuni. Cette répétition avait initialement pour objet de permettre aux ignorants, de remplir leur devoir en l'écoutant et en répondant *Amen* après chaque bénédiction ; la *Amida* du soir, en hébreu *Arvit*, tenue pour moins importante, n'est pas répétée. Sauf le vendredi soir, sous une forme abrégée, concentrée en une seule bénédiction qui constitue par ailleurs la sanctification publique du Chabbat.

¹²⁸ Soloveitchik, Y. D., *op. cit.*, pp.20-21.

Il est d'usage de se laver les mains, le matin au réveil ; si l'on prend garde à ne pas toucher des parties cachées du corps, l'orant n'aura pas besoin de procéder à d'autres ablutions avant de commencer sa prière¹²⁹. En effet, un parallèle implicite ou explicite est établi, depuis la destruction du Temple, entre la prière collective et le service des sacrifices. Le *'hazan*¹³⁰ est parfois même comparé au Grand prêtre ; et chaque orant pourrait figurer un *cohen* participant au service du Temple. Or les *cohanim* devaient procéder à des ablutions avant d'accomplir le service divin au Temple. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un lavage des mains, mais d'une purification rituelle qui doit s'effectuer d'une manière prescrite. On utilise pour cela un récipient d'eau spécial que l'on prend dans la main droite, puis que l'on transfère dans la main gauche, pour d'abord arroser la main droite. Ensuite, on fait passer le récipient de la main droite pour verser l'eau sur la main gauche ; l'opération est répétée à trois reprises.¹³¹

Il convient de réciter la *Amida* dans les conditions de dignité qui doivent présider à la démarche de celui qui prie devant son Créateur : être convenablement vêtu ; s'il s'agit d'un homme, il faut qu'il ait la tête couverte ; l'absence d'excréments humains, d'odeurs nauséabondes, de certains animaux, de sources de perturbation sont autant de conditions à respecter soigneusement.

La *Amida* est récitée debout, les pieds joints, posture qui, selon le Talmud, imite celle des anges¹³². Cette comparaison est fondée sur le verset : « *Leurs pieds - des anges - étaient des pieds droits* » (*Ezechiel* 1,7). Les juifs ashkénazes à Roch Hachana et à Yom Kippour revêtent une sorte de robe blanche appelée « *sargeness* » (chez les Polonais « *kitel* »). La tête peut être légèrement inclinée, les mains étendues contre la poitrine, l'une recouvrant un peu l'autre, à la hauteur du cœur ; l'orant se tourne dans la direction de Jérusalem et s'il s'y trouve, vers l'emplacement du Temple. Ce dernier est en effet tenu par les mystiques pour une source d'énergie spirituelle. Se tourner vers ce lieu aide, d'après eux, à puiser de l'énergie du Saint des Saints. Selon une ancienne tradition, le Temple a été bâti à l'endroit que Jacob appela « *la porte du ciel* » (*Genèse* 28,17), là il eut la vision de l'échelle qui porte son nom.¹³³

¹²⁹ Admour Hazaken, *op. cit.*, *siman* 92, 5.

¹³⁰ *'Hazan* : voir glossaire.

¹³¹ *Abrégé du Choul'han Arou'h.* 2, 3. p.5.

¹³² Admour Hazaken, *op. cit.*, *siman* 95, 1.

¹³³ Kaplan, A., *Méditation juive*, Genève, Ed MJR, 1985, p.129.

Les trois premières bénédictions de la *Amida* correspondent à des versets du psaume 29. La première bénédiction, nommée *Avot*, correspond à : « *Célébrez l'Eternel, fils des puissants* » (*Psaumes* 29,1), la seconde, *guévourot*, fait référence à la suite de ce verset : « *Accordez à l'Eternel honneur et puissance* » (*ibidem*). La troisième, appelé *Kédouchot*, correspond au second verset de ce même psaume : « *Donnez à l'Eternel la gloire due à Son Nom, prosterner-vous devant l'Eternel en Sa majestueuse sainteté* ».

Le Talmud (*Megouila* 17b) s'interroge quant à la raison de la place de la quatrième bénédiction, celle de l'intelligence, qui fait suite à celle de la *Kedoucha*, et répond en se fondant sur le verset : « *Ils sanctifieront le Saint de Jacob - cette troisième bénédiction est attribué à Jacob - et exalteront le D-ieu d'Israël ; alors les esprits égarés connaîtront la sagesse et les révoltés accepteront l'instruction* » (*Isaïe* 29,23) : la sanctification précède l'intelligence.

La cinquième bénédiction, celle du repentir, est placée à la suite de celle de l'intelligence, répondant ainsi au verset : « *Que son cœur comprenne et qu'il s'amende* » (*Isaïe* 6, 10).

La sixième, celle de la guérison se fonde sur un verset d'*Isaïe* (55,7) : « *Qu'il revienne à l'Eternel, Il aura pitié de lui ; à notre D-ieu, car Il prodigue Son pardon* ». De même le verset des *Psaumes* (103,3-4) affirme : « *Il absout toutes les iniquités. Il guérit toutes tes affections. Il libère ta vie de la destruction* ».

Ensuite, à propos de la position des deux bénédictions successives de la délivrance et de la guérison placées après celle du pardon, le Talmud rapporte un verset d'*Isaïe* (6,10) : « *De crainte que son cœur ne comprenne, qu'Il ne s'amende et qu'il ne soit sauvé* ». Il ne s'agit pas là de la guérison des maladies, mais de la guérison morale consécutive à l'obtention du pardon.

Pourquoi la bénédiction de la délivrance est-elle placée en septième position ? Il ne s'agit encore que de la libération personnelle et individuelle des soucis quotidiens¹³⁴ ; mais celle-ci ouvre la possibilité au Juif d'étudier davantage.

¹³⁴ Voir Rachi traité *Megouila* 17b, *dibour hamat'hil* : « *at'halta digueoula* ».

La bénédiction de la guérison est placée en huitième position ; car la circoncision a été fixée au huitième jour.

La bénédiction pour la subsistance est la neuvième : David le Psalmiste la mentionne dans le neuvième chapitre des *Psaumes*. Selon Rabbi Alexander cette bénédiction est dirigée contre ceux qui pèsent sur le cours des denrées. Or le verset en question que nous allons citer se trouve non pas dans le neuvième chapitre des *Psaumes*, ce qui aurait fait songer à une correspondance providentielle avec la neuvième bénédiction, mais dans le dixième chapitre. On peut arguer que le premier *psaume* ne compte pas en tant qu'un chapitre à part entière, mais comme une sorte d'introduction : car David avait l'habitude d'introduire chacun des passages qu'il chérissait par « *achrei* », « *heureux* ». Le compte des versets commence à partir du second *psaume*, ce qui revient à dire que le dixième est en fait le neuvième. Voici le verset sur lequel se fonde l'affirmation de Rabbi Alexander en référence à la pratique citée plus haut : « *Brise la force de l'impie, du méchant, châtie sa perversité au point qu'elle disparaîtra* » (*Psaumes* 10,15) ; lorsqu'il composa ce verset, David l'inclut dans le neuvième *psaume*, c'est pourquoi la bénédiction est aussi placée en neuvième position comme expliqué précédemment.

La bénédiction du rassemblement des exilés fait suite à celle de la subsistance, car : « *Et vous, montagnes d'Israël, vous donnerez votre frondaison et vous porterez votre fruit pour mon peuple d'Israël, car ils sont près de revenir* » (*Ezéchiel* 36,8).

La bénédiction suivante s'inscrit dans le prolongement de celle-ci, puisque la punition des impies aura lieu en même temps que le rassemblement des exilés : « *Je laisserai tomber Ma main sur toi, J'éliminerai tes scories comme fait l'alcali et Je te purgerai de tout alliage. Je restaurerai tes juges comme autrefois* » (*Isaïe* 1,25-26).

Grâce à tout cela la corne des Justes se relèvera. La catégorie des Justes inclut les Justes prosélytes, comme l'indique la juxtaposition des versets du Lévitique : « *Lève-toi à l'aspect d'une tête blanche...* » (*Lévitique* 19,32), et : « *Si un étranger vient séjourner avec toi...* » (*ibidem* 19,33). Il est intéressant de relever le commentaire de Rachi à propos du premier des versets cités : « *Devant la vieillesse tu te lèveras* » (*Lévitique* 19,32) ; on pourrait croire que

cela s'applique même à un vieux pécheur âgé. Non : il s'agit d'un « Ancien », « zaken », « Ancien » qui désigne dans la Torah celui qui a acquis la sagesse (*Kidouchine* 32b)¹³⁵.

A quel endroit la corne des Justes se relève-t-elle? A Jérusalem, comme il est dit : « *Priez donc pour la paix de Jérusalem. Que ceux qui t'aiment connaissent la tranquillité* » (*Psaumes* 122-6).

La reconstruction de Jérusalem s'accompagnera du retour du roi David, ainsi il est dit : « *Après cela, les enfants d'Israël se remettront à chercher l'Eternel, leur D-ieu, et David, leur roi...* » (*Osée* 3,5).

A l'arrivée de David, la prière reviendra également : « *Je les amènerai sur Ma sainte montagne, Je les comblerai de joie dans Ma maison de prière ...* » (*Isaïe* 56,7).

La prière redeviendra alors le service au Temple (*ibidem*) : « *... leurs holocaustes seront agréés sur Mon autel, car Ma Maison sera appelée maison de prières pour toutes les nations* ».

Du service on passe à l'agrément, au remerciement basé sur un verset : « *Les sacrifices d'actions de grâce me font honneur* » (*Psaumes* 50,23).

La bénédiction des prêtres est placée à la suite de celle de *Modim*, après le service des sacrifices, Aaron bénit le peuple : « *Aaron leva ses mains vers le peuple et le bénit ; il descendit après avoir procédé à l'offrande expiatoire, à l'holocauste et aux offrandes de paix* » (*Lévitique* 9,22).

La bénédiction de la paix fait suite à celle des Prêtres : « *Ils imposeront ainsi Mon Nom sur les enfants d'Israël, et Moi Je les bénirai* » (*Nombres* 6,27); en d'autres termes : « *L'Eternel accordera la puissance à Son peuple ; l'Eternel bénira Son peuple par la paix* » (*Psaumes* 29,11).

¹³⁵ 'Houmach Rachi Lévitique, pp.196-197.

5.2.2 Les différentes sortes de Amida, leur structure et leur style

La *Amida* comporte trois parties : au début trois premières bénédictions ensemble forment l'introduction ; à la fin, les trois dernières marquent l'espoir de l'orant d'avoir été agréé, lui et tout le peuple, ainsi que l'hommage final. Les treize bénédictions intermédiaires comprennent les requêtes et les supplications, dont la succession correspond à une démarche dont l'importance est évoquée dans le Talmud (*Méguila* 17b) : « cent vingt sages et parmi eux plusieurs prophètes ont institué les dix-huit bénédictions dans un ordre bien élaboré ». Avant que n'ait été ajoutée celle qui a trait aux hérésies, le fait que les bénédictions centrales aient été au nombre de douze n'est pas le fruit du hasard : le Grand Nom de D-ieu se subdivise en douze combinaisons, auxquelles fait allusion le verset : « C'est Mon Nom à jamais » (*Exode* 3,15).

Les trois premiers noms correspondent aux trois premières bénédictions : *avot* (nos pères), *guévourot* (la puissance redoutable) et *kedouchat hachem* (la sanctification du Nom) ; les trois derniers noms correspondent aux bénédictions de *avoda* (le service), de *hoda'a* (la reconnaissance) et de *chalom* (la paix) ; les six premières bénédictions intermédiaires : *ata'honen* (la connaissance) , *hachivénou* (le repentir), *sela'h lanou* (le pardon), *géoula* (la délivrance des difficultés matérielles), *réfoua* (la guérison) et *parnassa* (la subsistance), sont suivies des six autres : *kibouts galouyot* (la réunion des exilés), *michpat* (la justice), *al hatsadikim* (pour les Justes), *binyan* (qui construis Jérusalem), *yéchoua* (le Messie) et *tefila* (écoute la prière) ; chacune de ces douze bénédictions peut être rattachée à une lettre du Tétragramme tel qu'il est répété dans les versets du psaume 29. La *birkat ha-minim* (la bénédiction contre les hérétiques) ne correspond pas à ce Nom car elle est liée à l'attribut divin de la rigueur et au verset 3 du psaume : « Le D-ieu qui exige la soumission tonne sur les eaux » ; il est extraordinaire de constater que les hommes de la Grande Assemblée ont réparti les douze bénédictions centrales entre six ayant trait aux besoins de l'homme et six au rétablissement de la splendeur passée et de la royauté de David. Si on y ajoute la *birkat ha-minim*, on obtient un total de treize qui correspond aux treize attributs divins distingués par Maïmonide.

On a vu que les treize bénédictions de demande, de la quatrième à la seizième, de la *Amida*, peuvent être divisées en deux groupes distincts : les bénédictions quatre à neuf concernent les besoins quotidiens de l'humain, à la fois spirituels et matériels ; les bénédictions dix à quinze sont l'expression des aspirations collectives, et ont trait à différents aspects du salut

messianique. La septième bénédiction qui demande la délivrance des soucis quotidiens peut sembler mériter d'être rattachée au groupe suivant ; en fait, elle a trait à cette prison, parfois dorée, parfois terrible, de l'existence en exil, voire à de très concrètes incarcérations.

La onzième bénédiction apparaît comme la prière pour le rétablissement de la royauté, des tribunaux et des juges indépendants en Israël. Certains signes montrent qu'elle est liée au « Jour du Jugement » lors de la rédemption future, quand tous les fautifs auront été punis ; la conclusion : « *Et justifie-nous lors du jugement* » figure encore dans le rite ashkénaze.

Plusieurs bénédictions font référence à une période particulière de l'histoire juive. L'affirmation de la résurrection des morts dans la deuxième bénédiction renvoie à la controverse entre Pharisiens et Sadducéens à ce sujet ; quant au « *règne du mal* », dans la douzième, il s'agit sans aucun doute de la législation romaine anti-juive.

La quatorzième et la dix-septième bénédiction ne peuvent avoir trouvé leur forme actuelle avant la destruction du Temple, ce qui ne signifie pour autant, qu'elles n'existaient pas du tout avant cette date. Les versions préservées dans la *genizah* du Caire étaient peut-être usitées à l'époque du Temple, et la dix-septième bénédiction constituait alors, une pétition pour que les sacrifices offerts au Temple soient agréés.

La *Amida* entend constituer une forme de communication directe avec D-ieu ; l'orant s'adresse à Lui directement à la deuxième personne. L'emploi du « nous » par lequel l'orant se désigne lui-même lorsqu'il prie seul (sans *minyán*) montre bien que la prière s'inscrit dans une problématique collective, et qu'il incombe à chacun de prier pour tous. L'orant ne prie pas tant à titre individuel qu'en tant que membre solidaire de la communauté d'Israël.

5.2.3 Comparaison de la colonne vertébrale avec le Chemoné Esré

La colonne vertébrale maintient tout le corps et n'est pas incluse dans le nombre total des 248 membres, non pas parce qu'elle n'existe pas, mais plutôt parce qu'elle est indispensable et est le socle du corps. De même, certains décisionnaires considèrent que la prière ne compte pas parmi les commandements de la Torah, mais est seulement d'ordre rabbinique. Cette donnée n'est pas de nature à diminuer l'importance de cette *mitsva* ; au contraire, celle-ci constitue un élément essentiel du « service divin » ; elle en est comme l'épine dorsale, ou la colonne vertébrale au milieu des membres ; il n'a pas été nécessaire de la mentionner à part¹³⁶.

De même que la colonne vertébrale soutient tout le corps, de même la prière maintient toutes les *mitsvot*.

La colonne vertébrale avec ce qui s'y attache, comporte quatre parties :

- 1) La **colonne vertébrale** elle-même siège principal de la vitalité, et par ailleurs source d'une vitalité qui descend du cerveau et se répand dans tout le corps.
- 2) Les dix-huit **vertèbres** centrales, réceptacles internes qui concentrent la vitalité que contient la colonne.
- 3) les autres **membres** du corps, réceptacles externes, qui tirent leur vitalité des vertèbres.

Les vertèbres qui composent la colonne vertébrale renforcent et maintiennent cette vitalité. Les membres, quant à eux, reçoivent leur vitalité des vertèbres, puisqu'ils ne produisent pas eux-mêmes de vitalité, mais ne font qu'en recevoir.

La colonne vertébrale - source de la vitalité - pourrait être comparée au pressoir dans lequel les raisins - la source d'énergie - livrent leur substance à la cuve - réceptacle interne - qui évite la dispersion et la disparition de leur jus. Puis, cette fois à l'usage direct du buveur - l'être humain conscient - le jus de ces raisins est transféré dans des tonneaux - réceptacles externes, c'est-à-dire les membres, qui sont passifs – dans lesquels l'homme puise toutes ses forces.

¹³⁶ Gopin, Ch., *op. cit.*, p.88, pp.95-97.

4) Le **cerveau arrière**, siège du *Daat*, c'est-à-dire de la connaissance, source de la vitalité propre à la colonne vertébrale qui à travers cette dernière se répartit dans le corps.

C'est selon un tel schéma que la *Amida* est elle aussi partagée en quatre parties :

1) la **colonne** vertébrale : elle symbolise l'attitude fondamentale, et donc l'**intention** première de l'orant ; conscience de se trouver devant le Roi des rois, et conscience du devoir que cela implique : celui d'étudier la Torah, et de pratiquer les *mitsvot* pour inscrire le divin dans le monde.

2) Les dix-huit **vertèbres** : les **intentions particulières**, qui sont détaillées dans les dix-huit **bénédictions** ; ces dernières, si l'on reprend l'allégorie du pressoir, constituent les réceptacles internes - la cuve - qui articulent les différentes parties de l'intention première.

3) Les **membres** du corps - les réceptacles externes - correspondent d'une part à l'accomplissement des *mitsvot* et des bonnes actions ; celles-ci à leur tour, de même que la satisfaction des besoins de l'homme rendent, perceptible la lumière que D-ieu répand dans le monde.

4) Le **cerveau**, siège de la connaissance, *Daat* : celui qui éveille la ferveur, qui amène au sentiment de D-ieu durant la prière. C'est pour cette raison qu'au début de celle-ci l'orant doit penser à la grandeur de D-ieu ; d'abord au niveau de l'intention première puis à celui de l'intention particulière qui accompagne chaque bénédiction, enfin à la sainteté qu'il suscite au cours de la prière et entoure ses actions quotidiennes. En effet, la vitalité n'a été perçue pendant la prière que grâce à cette intention première de l'orant et à son effort de réflexion sur D-ieu.

5.2.4 La formule d'introduction à la Amida

Nous avons vu (voir la prière et ses modalités), que prier constitue une entreprise redoutable. C'est ainsi qu'avant de commencer la récitation de la *Amida* proprement dite l'orant, pénétré de crainte, prononce le verset : « *Mon D-ieu, ouvre mes lèvres, et ma bouche dira Ta louange* » (*Psaumes* 51,17). Autrement dit, il s'en remet à D-ieu pour donner à ses lèvres le moyen de dire ce qu'il ressent. Il a recours à D-ieu pour non seulement exaucer ses souhaits mais encore pour l'aider à les formuler. Le psalmiste l'a ainsi exprimé : « *J'étais un sot, ne sachant rien* » (*Psaumes* 73,22). Avant même de s'adresser à D-ieu le croyant reconnaît son insignifiance et son incapacité à formuler sa requête. Au sujet de la phrase qui introduit la *Amida* : « *Mon D-ieu ouvre mes lèvres et ma bouche dira Ta louange* » (*Psaumes* 51,17), Rachi commente : « *Ouvre mes lèvres* » : « *afin que je puisse parler devant Toi, du fait que préalablement Tu pardonneras mes fautes* » et alors « *ma bouche dira Ta louange* ». Rachi montre que le problème n'est pas technique, mais moral ; le sentiment de honte qui suit la faute s'accompagne chez le pécheur de celui d'une distance infranchissable entre D-ieu et lui ; ce sentiment ne peut être atténué que par l'espérance que son remords lui a, avant toute parole, mérité le pardon¹³⁷.

Le Talmud enseigne (*Béra'hot* 4b) que ce passage du psaume 51 est évoqué par Rabbi Yo'hanan en tant qu'introduction à la *Amida*. Il convient de rappeler le contexte dans lequel ce verset s'insère dans ce psaume. David y regrette les péchés dont il s'accuse à propos de Bethsabée et qu'il ne saurait expier par un holocauste ; car on ne peut apporter d'holocauste pour expier une faute volontaire. David continue en disant : « *Car Tu ne désires pas le sacrifice que je T'aurais apporté. Tu ne souhaites pas les offrandes qui sont consumées* » (*Psaumes* 51,18). Ainsi David, en lieu et place de sacrifices, entend se rapprocher de D-ieu par les paroles. Puisque, de nos jours, la prière a vocation à remplacer le sacrifice, le même verset a été choisi en guise de prélude.

Les *Pirké Avot* (2,13) affirment : « *Lorsque tu pries, ne fais pas de ta prière une action routinière, mais implore la miséricorde et la pitié de l'Omniprésent, car il est dit : « Car Il est clément et miséricordieux.... » »* (*Joël* 2,13). Il s'agit de prier, tel un indigent qui ne peut que demander ce dont il a besoin, comme l'indique ce verset des *Proverbes* (18,23) : « *L'indigent s'exprime par la supplication* ». On ne saurait s'adresser à D-ieu dans l'insouciance et la

¹³⁷ Munk, E., *Le Monde des prières*, Paris, Ed Keren Hassefer Ve-Halimoud, 1970, pp.147-148.

tranquillité. Tout être doit recourir à la miséricorde divine. Même le plus heureux des hommes sait que son bonheur ne saurait lui être définitivement acquis : D-ieu abaisse les orgueilleux et relève les humbles. De même, l'individu ne peut définir lui-même les modalités selon lesquelles il s'adressera à D-ieu. Pour que les mots qu'il s'apprête à prononcer soient adéquats, l'aide divine lui est déjà nécessaire. D'où la récitation préalable du verset : « *Mon D-ieu ouvre mes lèvres, et ma bouche dira Ta louange* ».

Le choix du nom divin *Ado-nay* pour commencer la *Amida* est déterminant. Dans (*Béra'hot* 7b), il est rapporté qu'Abraham fut le premier à employer cette désignation (*Genèse* 15,8) : « *Mon maître, Eternel, comment saurai-je que je l'hériterai ?* » ; car il fut le premier à reconnaître D-ieu, non seulement en tant que Créateur de l'univers mais en tant que responsable de chaque individu à titre personnel. Ce n'est que sur la base d'une telle prise de conscience que la prière a un sens. C'est pourquoi Moïse commença la sienne ainsi, qui servit de modèle pour les générations futures, par les paroles : « *Mon maître D-ieu, Tu as commencé à montrer à Ton serviteur...* » (*Deutéronome* 3,24). Daniel aussi vit sa prière exaucée en empruntant la même désignation que celle qu'avait utilisée Abraham, implicite dans le mot *Ado-nay* : « *Et à présent, écoute mon maître, notre D-ieu la prière de Ton serviteur...* » (*Daniel* 9,17).

La première des bénédictions, celle des patriarches, suit immédiatement ; elle fait mention du nom de D-ieu mais pas de Sa royauté ; en effet, D-ieu se révéla à Abraham non comme un Roi mais comme un père.

5.2.5 Signification de « barou'h » ?

La signification du mot « *barou'h* », « *Béni* » mérite ici d'être précisée. En effet, ce terme pose de nombreuses questions. Qu'entend celui qui dit « *Béni* » ? Est-ce que l'orant bénit D-ieu ? La modalité de base de la prière traditionnelle est la « *béra'ha* », ou bénédiction. Ce terme semble tiré d'un verset : « *ils se réunirent dans la vallée de la bénédiction, car là ils bénirent l'Eternel* » (II Chroniques, 20,26). La racine du mot *béra'ha* est *bare'h*, qui évoque l'action de plier le genou (*bére'h* signifie genoux en hébreu). C'est également *yérè'h*, la hanche ; « *yotsé yéré'ho* », veut dire « *ses descendants* » : c'est *béra'ha* : la fécondité.

Barou'h, en « *lachon notarikon* », en « *système de codage* » signifie : « **Roch Oumakor Kol Béra'ha** » : « *Celui qui est à la source de toutes les bénédictions* ».

Les sages expriment des opinions divergentes à propos de la signification de « *Barou'h* ». L'avis de la plupart est qu'il se rapporte à D-ieu comme source de l'abondance et des bénédictions. Ainsi le verset dit : « *Et tu béniras l'Eternel ton D-ieu* » (Deutéronome 8,10) et un peu plus loin : « *L'Eternel mit à part la tribu de Lévi ... pour Le servir et bénir par Son Nom ...* » (Ibid. 10,8). Il ne faut pas croire que la bénédiction est une forme de remerciement à D-ieu ; elle signifie accroissement et abondance donnés par D-ieu à l'homme, ainsi que le précise le verset : « *Il bénira ton pain et tes eaux* » (Exode 23,25). Lorsqu'on prononce « *Barou'h* » on éveille en D-ieu une miséricorde accrue pour Ses créatures¹³⁸.

Mais la question qui est soulevée du même coup est celle de savoir si un serviteur est à même d'exercer une action sur son maître, en évoquant un attribut favorable de celui-ci.

Y répondre nécessiterait de percer un « mystère de la création » ce qui semble avoir été réservé à quelques personnages hors du commun, qui furent peu diserts à ce sujet. L'orant prie afin que D-ieu continue à prodiguer constamment Ses bienfaits et que les autres hommes s'en convainquent.

¹³⁸ Weingarten, Y., *op. cit.*, p.98.

Le Séfer Ha'hinou'h (*mitsva* 430)¹³⁹ affirme que le fait, pour l'orant, de réciter une bénédiction n'est qu'un moyen pour lui rappeler que c'est D-ieu qui bénit, qui est béni et qui porte toutes les bontés.

Rabénoù Bé'hayé¹⁴⁰ élargit le sens d'accroissement et d'abondance du mot *béra'ha* à celui de s'agenouiller *béré'ha* (dont l'étymologie est la même que celle de l'hébreu *béra'ha*, bénédiction) : prononcer la *béra'ha* renvoie à l'idée de « *Celui devant qui tout le monde se courbe* » selon le verset : « *En Mon honneur tout genou ploiera* » (Isaïe 45,23).

Le Abouharham rapporte que le mot *Barou'h* n'est pas au *paoul*, à la voie passive, à entendre dans le sens de « *Il est béni par autrui* », mais à comprendre plutôt comme un fait accompli, « *Il est béni* » ; c'est-à-dire par Lui-même, comme on dirait « *Il est miséricordieux...* ». Ce point peut être rapporté à un attribut de D-ieu : celui d'être la source de toutes les bénédictions et de ne pas en recevoir.

Enfin, pourquoi la bénédiction commence-t-elle par *Ata, Tu*, et continue-t-elle à la troisième personne du singulier : « *qui nous a sanctifiés* » ? Il s'agit ici d'une allusion au fait que D-ieu est à la fois voilé et dévoilé, voilé de par Son caractère divin et dévoilé par Ses actes.

Le mot hébreu pour bénédiction est, comme nous l'avons vu, *béra'ha* ; il s'emploie au singulier, *béra'hot* au pluriel dans les formules de bénédiction ou de remerciement, en public ou en privé. Il dérive de la racine verbale trilitère *b, r, 'h*, vocalisée *bare'h*, qui signifie également s'agenouiller.

En prononçant le mot « *béni* », « *barou'h* » au début et à la fin de la première bénédiction du *Chemoné Esré*, l'orant doit effectivement fléchir les genoux¹⁴¹. En disant le mot suivant, « *sois-Tu* », « *ata* », il s'incline. Il fait de même au début et à la fin du *Modim*, l'avant-dernière bénédiction. Ces mouvements correspondent à une démarche logique : reconnaître la place de l'homme devant son Créateur en confirmant par le geste les mots du « *barou'h ata* », puis se redresser en prononçant le nom de D-ieu, car : « *D-ieu redresse ceux qui sont courbés* » (*Psaumes* 146,8). Le Talmud précise qu'il convient de se redresser plus rapidement que l'on ne s'est incliné. Les commentateurs expliquent qu'il s'agit de relever d'abord la tête, puis le reste du corps. Quand on se redresse ainsi, on ralentit son rythme, ne

¹³⁹ Rav Aharon HaLevi (1235-1290) de Barcelone surnommé le Ra'ah, *Sefer Ha'hinou'h*, Jérusalem, Ed Peer Hamikra, 2011, p.466.

¹⁴⁰ Rabénoù Bé'hayé mort à Saragosse en 1340, voir index nominum.

¹⁴¹ Kaplan, A., *op. cit.*, p.129.

serait-ce qu'au niveau physiologique et l'esprit retrouve de la sorte sa sérénité, ce qui favorise la méditation. En dehors de ces flexions, il convient que l'orant n'effectue aucun mouvement pendant la récitation de la *Amida*, pour ne pas risquer de compromettre sa concentration. Le balancement, lui, correspond à une implication totale de l'orant jusqu'au niveau de l'inconscient. La *Amida* se récite posément, à voix basse ou en chuchotant ; la voix doit être dirigée vers l'intérieur plutôt que vers l'extérieur.

La technique grâce à laquelle les fidèles obtiennent de rester concentrés consiste à focaliser leur attention sur les mots qui composent la *Amida*. Lorsque ces mots mobilisent entièrement l'esprit, celui-ci devient imperméable à toute pensée étrangère. Le texte, par une force qui lui est propre, les rapproche de D-ieu et l'esprit s'investit entièrement dans le vécu du divin : la *Amida* est la prière susceptible de faire vivre des expériences spirituelles sublimes, et une intense communion avec D-ieu ; et c'est précisément dans ce but qu'elle fut élaborée.

Le terme employé pour commencer la prière est « *barou'h* », « *béni* »¹⁴². Proclamer que D-ieu est béni, c'est affirmer que Sa présence est immanente et constitue la source de toutes les bénédictions. En clair cela signifie que D-ieu est tout près de l'orant, et que son environnement est pénétré de Sa présence. Il s'agit que celle-ci soit ressentie dans tout son être, jusqu'à atteindre l'âme. Celui qui prie est d'emblée pénétré de la conviction que D-ieu offre à l'homme un accès jusqu'à Lui, et cet accès est précisément la *téfila*, la prière.

¹⁴² *Ibid.* pp.134-135.

5.3 Les dix-neuf bénédictions

5.3.1 Les trois premières bénédictions de louange

Dans la première bénédiction trois éloges du Créateur sont proférées : « *D-ieu grand, puissant et redoutable* » Le Talmud (*Bera'hot* 33b) affirme : « *Si Moïse notre maître ne les avait pas mentionnés dans l'Écriture et que les hommes de la Grande Assemblée ne les avaient pas institués dans la prière, nous n'aurions pas été en mesure de les dire* ». Ainsi il est écrit : « *Qui pourra exprimer les actes puissants de l'Éternel ? Qui pourra proclamer toutes Ses louanges ?* » (*Psaumes* 106,2).

Le Talmud affirme encore (*Méguila* 18a) : « *A qui sied-il d'exprimer les prouesses de D-ieu ? A celui qui est en mesure de faire retentir Ses louanges* » ; Rabbah bar bar 'Hanna précise au nom de Rabbi Yo'hanan : « *Quiconque fait des éloges de D-ieu de façon excessive se voit déraciné du monde* », car il est dit : « *Pour Toi, D-ieu à Sion, le silence est louange* » (*Psaumes* 65,2). D-ieu est au delà de toute description élogieuse. Ces trois éloges, dans la sobriété, représentent la perception de trois aspects de la transcendance divine :

Grand : empli de bonté ; c'est un privilège que D-ieu accorde de permettre à l'homme de Le prier à tout moment : « *Mais moi, grâce à Ton immense bonté j'entre dans Ta maison* » (*Psaumes* 5,8).

Fort : D-ieu est Tout-Puissant ; nul homme ne saurait exister par lui-même. Ce que l'individu parvient à accomplir n'est pas uniquement le fruit de ses efforts et de son savoir-faire, mais le fruit d'une intervention de D-ieu qui a béni ou permis son action.

Le Rambam affirme que l'autorisation de prononcer ces termes choisis pour décrire D-ieu n'est donnée que dans la considération du fait qu'ils sont susceptibles d'inciter les hommes à adopter une conduite correspondant à celle de D-ieu, et à leur inspirer la crainte de Ses voies. L'évocation des œuvres divines est du même coup celle de l'immense bonté du Créateur: « *Ta bonté nourrit les vivants, Ta miséricorde infinie ressuscite les morts, ..., Tu guéris les malades ...* »¹⁴³.

¹⁴³ Soloveitchik, Y. D., *op. cit.*, pp.250-252.

Redoutable : On peut interpréter ce qualificatif comme posant l'irréductibilité du divin à l'humain, c'est-à-dire en excluant un accès au divin par une démarche spécifiquement philosophique, car celle-ci tend à affirmer que l'existence de D-ieu est contradictoire avec celle de l'homme.

La logique des trois premières bénédictions pourrait se résumer comme suit :

première bénédiction, relative aux Patriarches : D-ieu est notre protecteur, le D-ieu d'Abraham, D-ieu de bonté. Ainsi il est dit : « *D-ieu créa l'homme à Son image ; car c'est à l'image de D-ieu qu'Il le créa* » (Genèse 1,27). La mémoire de cette relation originelle à D-ieu inspire une sérénité à celui qui s'adresse à Lui¹⁴⁴.

Deuxième bénédiction, celle des *Guévourots*, rigueurs, consiste en la remise en question de la personne qui prie. Mérite-t-elle vraiment les bienfaits de D-ieu ? « *Tu es puissant à jamais* » le *Tu* annule le *je*. L'homme en prière se pénètre de crainte. L'homme doit savoir à qui il s'adresse.

La troisième bénédiction, *kedouchat hachem*, qui affirme la sanctification de D-ieu, c'est-à-dire son caractère transcendant, met en lumière la dualité entre l'existant qui prie, conscient de se présenter devant Celui qui est Tout-Puissant, et l'Étant absolu, D-ieu redoutable, auquel il doit totalement se soumettre.

Grand, on l'a vu, représente l'attribut de bonté, du '*Hessed* de D-ieu ; *fort* celui de la sévérité, *guévoura*, et *redoutable* celui de la miséricorde, *tiféret*¹⁴⁵.

Rattacher l'adjectif *grand* à l'attribut de bonté, celui de *fort* à celui de rigueur semble aisé à admettre. L'attribut de '*Hessed* amène à étendre l'action divine dans de multiples directions ; et *fort*, n'est pas éloigné de *gibor*, sévère.

Par contre quel lien peut-on établir entre *redoutable* et miséricorde ? *Tiféret* représente l'équilibre qui est créé entre d'un côté la capacité à punir et de l'autre côté la bonté, l'harmonie qui s'établit entre la rigueur – et donc la sanction – et la bonté, qui pardonne.

Si tel est bien le cas, pourquoi la *Amida* fait-elle suivre « *haguibor* » par « *véhanora* », en reliant ces deux termes par un *vav* conjonctif ?

¹⁴⁴ *Ibid.* pp. 256-257.

¹⁴⁵ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.47-51.

C'est que « *Nora* » ne renvoie pas nécessairement à la crainte du châtement, mais contient une idée d'élévation ; cette idée s'accorde bien avec l'affirmation de la sublimité de D-ieu. Les kabbalistes affirment que cette sublimité est soulignée par la présence de la lettre *vav*, qui a la forme d'un trait vertical : dirigé du haut vers le bas, il symbolise la grandeur divine, descendant avec miséricorde vers les créatures.

Cette notion de miséricorde, à son tour, mérite d'être précisée. Pour la maîtriser il convient de relever qu'il existe plusieurs catégories de miséricorde :

la pitié au premier abord procède d'un sentiment de sympathie, de solidarité, de compassion pour autrui, du moins s'il s'agit d'un autre dont on se sent proche. Il est ici question d'un niveau inférieur de cette qualité, dont la manifestation est liée à l'affectivité ou aux préjugés de celui qui l'éprouve.

De la grandeur divine émane une miséricorde d'une tout autre dimension : c'est précisément parce qu'un homme se situe à un niveau élevé, comme un roi ou un Juste, qu'il aura pitié d'un faible. Cette miséricorde n'est pas sujette à l'arbitraire du sentiment humain, puisqu'elle s'applique indifféremment à tous ; c'est au contraire le présupposé d'une unité profonde de la « famille humaine » qui la guide, il pourrait dire avec Victor Hugo : « *Ô insensé qui crois que je ne suis pas toi !* »¹⁴⁶ Car sa miséricorde ne découle pas d'un sentiment de proximité, mais du fait qu'il sait lui-même ce que signifie souffrance, peine, et manques.

Telle est la stature d'un homme élevé ; du fait qu'il est conscient de ses responsabilités, il est accessible à la pitié.

Nous pouvons constater qu'à travers l'histoire du peuple juif, ce sont précisément les grands Justes et les vrais sages qui avaient pitié de tous, connus ou inconnus d'eux.

Au plan divin on peut distinguer également plusieurs niveaux de miséricorde.

- Le premier correspond à une attention portée par D-ieu sur l'intérieur de Son monde, qui comporte une pitié potentielle pour Ses créatures, pitié que la prière précisément est susceptible, si l'on ose dire, d'émouvoir.
- Le second a été évoqué à propos des grands parmi les humains ; une pitié qui procède du statut même de la grandeur, une « bienveillance » royale, une « *eunoïa* ».

¹⁴⁶ Hugo, V., « Tristesse d'Olympio » in *Les rayons et les ombres*, Tome 18 des œuvres complètes de Victor Hugo, Paris, Ed Pauvert, 1963, p.379.

- Enfin une forme de miséricorde est en même temps très simple et spécifique de l'essence de D-ieu à la fois, explique la kabbale, extérieure à tous les mondes, mais présente en chacun, transcendance inscrite dans le monde de l'immanence, d'un point de vue qui rend égales entre elles les créations et les créatures, et se trouve ainsi capable de s'adresser aux plus petits comme aux plus éminents.

Cette miséricorde présente un caractère d'universalité, une absolue gratuité qui ne sont pas complètement à l'œuvre dans les deux premières formes que nous avons dégagées, et qui, elles, sont accessibles à l'homme, pour peu qu'il se rende susceptible de les posséder.

C'est cette miséricorde qui suscite à son tour un mouvement dans l'âme de celui qui la ressent et voudrait la pratiquer, et même dans celle de celui qui en bénéficie : elle procède de ce que l'on pourrait nommer la Providence ; elle peut concerner aussi bien le peuple tout entier que tel ou tel individu. Elle ne connaît pas de limites, ne fait pas acception de personne, ne dépend pas d'un sentiment ou d'une émotion du cœur. C'est à son propos qu'il est dit : « *Que le visage du roi s'éclaire, c'est un gage de vie* » (*Proverbes 16,15*), de la face du roi émane la vie, de l'essence du roi n'émane que vie et bien. Comme aux époques antiques, lorsqu'un roi passait devant un homme condamné à la pendaison, il lui accordait la vie sauve en cadeau, car le visage du roi ne procure que la vie et répand la bonté, à tous, de manière égale.

C'est en cela que consiste l'éloge « *et redoutable, D-ieu suprême* » ; l'orant demande à D-ieu qu'Il révèle la miséricorde simple qui découle de Son essence sublime, « *véhanora* » ; celle-ci provient de D-ieu Lui-même « *El Elion* », « *D-ieu suprême* ». Telle est la signification du *vav* placé au début de « *véhanora* » : il signale la volonté de l'orant de susciter une descente vers le monde du divin Lui-même. L'enjeu mystique est de faire en sorte que l'essence divine se manifeste et illumine le monde sur le plan matériel comme sur le plan spirituel, et que ce qui est mauvais soit transfiguré.

Lorsqu'on se penche sur la formulation des bénédictions, on remarque que les auteurs des textes de la prière ont mis plutôt l'accent sur les demandes que sur les cantiques. En effet, la supplication est la pierre angulaire du service du cœur. Quiconque a récité le *Chemoné Esré* et a omis l'une des dix-neuf bénédictions ne s'est pas acquitté de son obligation de prier. La raison en est qu'il n'a pas formulé en détail, comme cela doit se faire, les demandes correspondant à ses propres besoins comme à ceux de tout Israël.

Même si la prière doit être accompagnée de louanges et de remerciements, il n'en demeure pas moins que son ressort, le principe de sa force et de son efficacité, est spécialement à l'œuvre dans les demandes, ou *bakachot*. La personne ordinaire est tenue de prier pour le malade qui se trouve dans sa maison, pour son vin qui risque de tourner au vinaigre, pour sa récolte qui a été endommagée. Les Juifs du passé ont ainsi accordé aux supplications la priorité sur les cantiques. Abraham implora Dieu pour les habitants de Sodome, les enfants d'Israël en Egypte et au bord de la Mer Rouge, Moïse pour qu'Il adoucisse les eaux amères de Mara. Au sommet du Mont Sinaï encore ce dernier implora le pardon pour le peuple juif coupable du péché du veau d'or. De façon plus générale, le livre des *Psaumes* atteste que la supplication de l'indigent traverse les cieux. Ainsi, le roi 'Hizkiyahou, frappé d'une grave maladie, s'entendit annoncer par le prophète Isaïe que Dieu l'avait condamné ; il ne perdit pas confiance et la prière qu'il adressa alors lui valut une rémission de quinze années. Daniel, Esther, Ezra, et Néhémie ont levé leurs yeux vers les cieux et ont imploré Dieu du profond de leur détresse et de leur souffrance.

Une telle prière a été prononcée par le roi Salomon lors de l'inauguration du Temple : « *Tu te tourneras vers la prière de Ton serviteur et les supplications de Ton serviteur...si Ton peuple Israël est battu par un ennemi...Te prie et T'implore dans cette maison...si le ciel se ferme et refuse la pluie parce qu'ils auront péché devant Toi, mais qu'ils prient dans ce lieu...si une famine survient dans le pays, s'il y sévit une épidémie, une maladie des blés, une invasion de sauterelles, le siège de ses villes par l'ennemi, une calamité ou un fléau quelconques ; si quelque membre d'Israël Te supplie et T'implore, chacun connaissant la plaie de son cœur et étendant les mains vers cette maison* » (I Rois 8, 28-38). Il convient de reconnaître derrière tous ces malheurs, la volonté divine, et donc d'implorer Dieu pour que Son peuple soit pardonné des fautes qui les ont provoqués. Ce sont les paroles du roi Salomon qui ont inspiré l'élaboration de la *Amida*. Celle-ci envisage les nécessités du monde d'ici-bas : la guérison des malades, la bénédiction de la terre, le gagne-pain, la situation politique de la nation, le rassemblement des exilés, le retour à une justice exacte, la compassion pour les sages d'Israël, la reconstruction de Jérusalem. Mais le rétablissement de la royauté de la maison de David, dans sa double dimension temporelle, puisque politique, et spirituelle, en tant qu'annonciatrice de l'avènement messianique, constitue la trame sur laquelle est tissée la prière. L'affirmation initiale, développée dans les trois premières bénédictions, du renoncement à soi et de la reconnaissance du pouvoir infini de Dieu et l'insignifiance des créatures constitue l'acte par lequel l'homme en prière se rapproche de son Créateur.

Certes, c'est dans le cadre des bénédictions suivantes que s'accomplit ce que l'on nomme le service du cœur, c'est-à-dire l'exposé des attentes du fidèle ; mais la loi orale (la *hala'ha*) précise bien qu'elles ne peuvent être dites avant que les trois bénédictions de louange que nous venons d'évoquer n'aient été prononcées. L'importance de cette prescription est illustrée par le Talmud *Bera'hot* (29a) : Rabbi Yochoua, un *tana*¹⁴⁷ repris par Rav et Chmouel, qui, dans une *beraïta* présente le *Chemoné Esré* abrégé, « *Havinénou* », que nous avons déjà envisagé, maintient les trois premières et les trois dernières bénédictions et condense en une seule les treize consacrées à des demandes.

La nécessité de respecter ce cadre a conduit à entourer la *Amida* de limitations destinées à lui conserver les caractères que les hommes de la Grande Assemblée lui ont donnés. Ainsi, Rabbi Eliézer interdit que des demandes précises à caractère personnel s'y insèrent ; Rabbi Yochoua, quant à lui, autorise une prière pour la nation ; il a été permis, après la récitation du *Chemoné Esré*, de formuler des requêtes particulières.

¹⁴⁷ *Tana* : sage contemporain de la rédaction de la Michna.

1) *Tu es D-ieu*

« *Béni sois-Tu Eternel* » : bénédiction des Patriarches.

La première bénédiction s'ouvre par l'expression : « *notre D-ieu et le D-ieu de nos pères* » « *Elokénou ve-Elokey avoténou* ». Le Baal Chem Tov l'explique ainsi : il existe deux niveaux dans la croyance en D-ieu : la croyance héritée et la croyance qui vient d'une réflexion, d'une méditation personnelles qui mènent à la connaissance et à la perception de l'existence de D-ieu. Le premier niveau consiste à Le connaître à travers ce que d'autres nous ont dit de Lui, c'est-à-dire la tradition des anciens et des maîtres. Cette connaissance demeure cependant insuffisante au croyant car il faut vivre l'expérience de la découverte de D-ieu afin d'en éprouver une perception plus juste et d'en retirer une meilleure appréhension du divin ; il s'agit du deuxième niveau. Une fois ce vécu advenu, le débat intellectuel relatif à l'existence de D-ieu ne présente plus de nécessité. C'est pour confirmer l'authenticité de cette expérience que l'orant dit : « *et le D-ieu de nos pères* ». Cette formule, en effet, atteste que l'expérience de D-ieu n'est pas illusoire ni propre à un croyant solitaire. Au contraire, celle-ci s'inscrit dans la continuité d'une histoire, continue une tradition qui remonte à des ancêtres connus qui sont en même temps des exemples.

C'est ainsi que suit la référence au « *D-ieu d'Abraham, D-ieu d'Isaac et D-ieu de Jacob* », les Patriarches qui semblent avoir connu une expérience de D-ieu véritablement fondatrice, si intense qu'elle leur inspira le désir de se différencier de leurs contemporains ; ils devinrent des pionniers pour tous ceux qui se sont ensuite engagés dans leur voie. Ces premières paroles de la *Amida* conduisent le croyant à élever sa conscience vers le niveau d'intimité avec D-ieu que connurent les Patriarches ; car, si la notion du D-ieu personnel nous est connue dès le début de la *Genèse*, celle d'un D-ieu auquel l'homme peut directement s'adresser et qui lui répond est l'héritage des Patriarches. Dès lors, la formule « *Notre D-ieu et le D-ieu de nos pères* », en introduisant la première des dix-neuf bénédictions, porte en réalité sur toutes les autres et, au-delà de tout le *Chemoné Esré*. Les trois Patriarches sont appelés « *Avot* », pères, parce qu'ils ont fondé le judaïsme en tant que structure spirituelle et point de départ historique. Le D-ieu d'Isaac est celui de son père ; celui de Jacob, celui d'Abraham et d'Isaac ; et Jacob lui-même devient Israël.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.35-47.

« *D-ieu grand, fort et redoutable* » : « *gadol, gibor, nora* », correspondent respectivement aux expériences de D-ieu vécues plus particulièrement par chacun des trois Patriarches. Abraham connut l'expérience de la grandeur de D-ieu, Isaac celle de Sa puissance et Jacob celle de Sa souveraineté. Chacune correspond donc à l'attribut dominant de chacun des Patriarches : Abraham représente l'attribut de la bonté, *hagadol* ; Isaac celui de la rigueur, *hagibor* ; et Jacob celui de majesté, *véhanora*.

Mais les trois Patriarches sont réunis en ce qu'ils rassemblent, à eux trois, la manifestation de la grandeur de D-ieu « *Maître de toutes choses* » : toute la création appartient à D-ieu, Il peut en faire ce qu'Il veut, puisque celle-ci est une extension de Son essence.

Concernant le rapport entre chacun des Patriarches et les trois attributs divins mentionnés dans la première des bénédictions¹⁴⁹, l'auteur de l'ouvrage *Panim Méïrot*¹⁵⁰ pose le problème (1,39), en s'étonnant du fait qu'est répété pour chacun des Patriarches le mot *élohé*. Pourquoi en effet ne pas dire « *éloké Avraham, Its'hak véYaakov* » ? Cela nous enseigne que chacun des Patriarches connut D-ieu à travers ses propres efforts et n'hérita pas de ses pères son attachement à Lui ; chacun dut trouver par lui-même son chemin spécifique. C'est Jacob qui atteignit la perfection, comme l'atteste l'expression du *Midrach Tan'houma* sur *Vayétsé*, « *mitato chéléma* » : « *sa couche est parfaite* » : il est celui dont tous les enfants suivirent sa voie.

Cette première bénédiction de la *Amida*, nommée prière des Patriarches, du fait qu'elle mentionne les noms des trois Patriarches, trouve son origine dans les paroles que D-ieu adressa à Moïse lors de l'annonce de la sortie d'Égypte : « *D-ieu dit encore à Moïse : ainsi tu parleras aux enfants d'Israël : l'Éternel, le D-ieu de vos pères, le D-ieu d'Abraham, D-ieu d'Isaac et D-ieu de Jacob m'a envoyé vers vous* » (*Exode 3,15*).

A ce propos les sages demandent à plusieurs reprises pourquoi il était nécessaire de mentionner nommément chacun des trois *Avot* ? D-ieu n'est-il pas le D-ieu de toute la terre ?

D-ieu dit : « *...bien que Je sois le D-ieu de tout l'univers, Je n'unis Mon nom qu'avec les Patriarches et les enfants d'Israël* ». Du fait qu'Abraham a répandu la notion d'une divinité unique et universelle, qu'Isaac et Jacob, puis le peuple juif à travers toutes les générations ont poursuivi cette tâche, reconnaissant D-ieu en tant que créateur du monde et proclamant Son

¹⁴⁹ Weingarten, Y., *op. cit.*, p.145.

¹⁵⁰ *Panim Méïrot* : Rav Méïr ben Its'hak Eisenstadt (1670 Pozen -1744 Eisenstadt) connu sous le nom de *Panim Méïrot* d'après son ouvrage majeur.

unité dans le « *Chéma Israël...* », D-ieu unit Son nom à celui des Patriarches et à celui du peuple juif.

Nous allons étudier à présent la raison pour laquelle le nom de D-ieu est évoqué de façon répétitive au sujet de chacun des Patriarches, et également du peuple juif ; pourtant le principe est que dès qu'il est possible d'abrégé, la prière le fait. Ainsi il aurait été plus rapide de dire : « *notre D-ieu et le D-ieu de nos ancêtres Abraham, Isaac et Jacob* ».

Déjà le *Panim Méïrot* nous a mis sur la voie.

Le Midrach raconte qu'Abraham ne se sentait pas à l'aise dans l'éducation qu'il avait reçue ; il réfléchit et se demanda comment le monde existait, et poursuivit jusqu'à ce qu'il découvrit le chemin de la vérité et de D-ieu ; dès lors, il répandit la croyance en D-ieu dans le monde.

Abraham instruisit Isaac et l'éduqua selon les principes de la foi qu'il avait mérité de découvrir par lui-même. Et si l'attribut de rigueur a été attribué à Isaac, contrairement à son père à qui est attaché celui de bonté, c'est qu'Isaac ne se suffit pas de ce que son père lui avait transmis, mais poursuivit sa réflexion et atteignit à une perception plus exacte de D-ieu.

A son tour, Isaac éleva Jacob dans la foi en D-ieu. Jacob ne se contenta pas non plus de ce qu'il avait reçu de son père, mais se consacra à la méditation sur D-ieu et perçut par lui-même Son existence : la leçon que les générations suivantes purent tirer est qu'il ne fallait pas se contenter d'un héritage, aussi précieux soit-il, mais rechercher, penser par soi-même pour découvrir D-ieu.

Voici pourquoi la *Amida* dit : « *notre D-ieu* » et pas seulement « *le D-ieu de nos ancêtres* » : le D-ieu que les orants perçoivent grâce à leur propre démarche.

De même, il ne suffit pas de mentionner D-ieu une fois pour les trois Patriarches ; il s'agit, en effet, de rappeler que le D-ieu en lequel Isaac et Jacob croyaient n'est pas seulement celui qu'Abraham leur avait fait connaître, mais le D-ieu qu'ils avaient découvert par leurs propres forces.

En fait, on peut distinguer trois niveaux dans la foi, qui correspondent à ceux qu'ont atteint successivement les trois Patriarches : la foi dans l'instance de D-ieu qui emplit les mondes, qui est une foi intellectuelle ; la foi dans l'instance de D-ieu qui entoure les mondes, qui est une foi qui dépasse l'intellect et fait que celui qui y accède est nommé « croyant » ; ce sont là les deux niveaux auxquels l'homme peut arriver par lui-même. Mais la foi en l'essence de

D-ieu à laquelle l'homme ne peut prétendre parvenir par ses propres moyens, est transmise de génération en génération, et vaut à ceux qui la possèdent d'être appelés « fils de croyants ».

L'expression « croyants fils de croyants » est donc fort précise. Celui qui connaît la foi au niveau de l'instance de D-ieu qui entoure les mondes d'une part et de celle qui emplit les mondes d'autre part, est « croyant » ; par la foi en l'essence de D-ieu qui est donnée en héritage, il est « fils de croyants ».

Expliquons d'abord la signification de la croyance dans l'instance de D-ieu qui emplit les mondes : il s'agit d'une croyance qui procède d'une méditation intellectuelle, et fondée sur le verset « *Du dedans de ma chair je contemple D-ieu* » (*Job 19,26*). Par la chair, c'est-à-dire par le corps, par la vitalité, l'individu peut percevoir l'existence de D-ieu. En effet, de même que l'âme emplit le corps, D-ieu emplit le monde. Il s'agit ici d'un langage métaphorique, qui n'a aucun rapport avec les découvertes qui ont bouleversé au siècle dernier la biologie. Les idées gardent leur force, indépendamment de l'évolution de nos connaissances. D'ailleurs, si ce jeu de métaphores a été mis en œuvre, c'est pour que des notions assez fines puissent être perçues plus aisément.

Dans la tradition juive, il est enseigné que le corps de l'homme est composé de 248 membres différents, et de 365 nerfs et tendons, chacun étant un réceptacle de la vitalité de « l'âme vitale ». Cette conception est en partie commune avec celle de la médecine antique et médiévale. La Kabbale expose que chaque membre reçoit une force vitale proportionnée à son importance : une vitalité trop forte pour son réceptacle provoquerait l'« éclatement des vases ». Le cerveau, siège de l'intellect est censé recevoir une part plus importante de vitalité, puisque tout le fonctionnement de l'être humain en dépend, de même que le cœur, qui distribue le sang c'est-à-dire la vie à tout le corps. Inversement, un organe secondaire en réclame peu.

Il en va de même au niveau divin : D-ieu fait vivre et emplit l'univers, lui-même comparable à un corps humain aux dimensions incalculables : c'est le macrocosme qui correspond au microcosme qu'est le corps humain. D-ieu, en effet, emplit le monde, mais de façon particulière à chaque création en fonction de l'essence de celle-ci ; ainsi, le minéral reçoit la part de vitalité qui lui est adéquate, de même que le végétal à un niveau supérieur, et évidemment l'animal. Et dans ce dispositif, l'homme, doué de langage et d'une capacité intellectuelle particulière, est gratifié d'une vitalité spécifique.

La tradition reconnaît la possibilité pour l'homme de découvrir D-ieu comme étant à l'œuvre dans Sa création. Celle-ci devient donc un moyen d'accéder à la connaissance de D-ieu. Et une telle reconnaissance est accessible à tous les hommes, au prix d'un effort personnel, idée qui traverse également la pensée européenne entre le dix-septième et le dix-neuvième siècle (concept de religion naturelle). Cette reconnaissance d'un D-ieu créateur peut être le point de départ d'une démarche personnelle permettant d'accéder à une perception plus approfondie de D-ieu.

C'est peut-être le sens du commandement : « *Connais ton D-ieu et sers-Le d'un cœur parfait* » (I *Chroniques* 28,9) : à chacun de discerner que le monde est soumis à des lois sans lesquelles il ne pourrait exister, et c'est là une voie vers la reconnaissance de l'existence d'un Créateur.

L'orant, s'éprouvant comme animé par la foi, présente une affectivité du moins au niveau conscient, elle-même spécifique.

La croyance en une instance de D-ieu qui emplit les mondes participe-t-elle de la foi ? En fait, si l'on s'en tient à l'idée que la croyance en D-ieu se fonde sur des certitudes vérifiables, la foi occupe-t-elle une place dans l'esprit de l'homme ? On ne peut répondre positivement à cette question qu'en intégrant à cette conception la croyance dans le fait que c'est D-ieu qui, en permanence, procure une vitalité à toutes Ses créations. Ici, interviennent des notions kabbalistiques.

C'est que la méditation ne suffit pas à guider les pas de l'homme, car elle peut rester purement théorique, tandis que les impulsions du cœur risquent de l'emporter et de l'amener à se disperser au sein des plaisirs du monde. Le croyant a en effet besoin de sa foi pour percevoir cette vitalité divine qui emplit les mondes, jusqu'à la ressentir en lui. Grâce à un tel sentiment, la connaissance et la compréhension intellectuelle du divin pourront le pénétrer. En d'autres termes la foi, qui est de l'ordre du sentiment intime reste tout à fait nécessaire au croyant.

Rabbi Lévi Its'hak de Berditchev, le « défenseur du peuple juif » disait :

« *Pourquoi D-ieu, te plains-Tu des Juifs qui transgressent Tes lois. N'as-Tu pas placé les plaisirs du monde devant leurs yeux, alors que le guéhinom est décrit dans le livre « Réchit 'Ho'hma* ». *Si Tu avais fait l'inverse, placé le guéhinom devant eux et les plaisirs de ce monde dans un vieux livre, personne n'en n'aurait jamais eu envie* ».

En effet, bien que l'intellect puisse percevoir le fait que D-ieu emplit le monde, le cœur du croyant est attiré vers les plaisirs.

Toutefois, ce niveau de croyance en D-ieu est relatif à un dévoilement de ce dernier ; ce dévoilement peut s'opérer sous une forme très contractée du divin (notion de *tsimtsoum*), limité quantitativement et qualitativement par les dimensions du réceptacle dans lequel l'orant le discerne, dans les quatre règnes que distingue la Kabbale. Cette perception n'est pas celle du divin lui-même, mais de la part de lumière divine qui informe chaque création.

C'est pourquoi la Hassidout expose qu'on peut distinguer le niveau de divinité « qui entoure les mondes », la source de la vie, c'est-à-dire l'instance de D-ieu qui est au-delà des mondes, ainsi que Sa lumière qui n'investit pas les mondes mais les entoure seulement.

Et *a priori* la même question revient quand on aborde ce type d'affirmation : dans la mesure où la croyance s'affirme comme l'approfondissement de la connaissance intellectuelle, l'homme religieux est à même d'être amené à l'évidence que Celui qui donne la vie à tout l'univers ne peut être d'un niveau comparable à celui de Ses créations. Il est logique de Le situer à un niveau infiniment plus élevé qu'elles ; alors qu'elles sont limitées, Lui-même est infini.

S'agit-il de foi ou de connaissance ?

Comment cette forme de croyance, nourrie de réflexion, peut-elle être encore nommée *émouna*, c'est-à-dire foi ?

En fait, il est question ici d'une démarche qui s'opère selon deux étapes successives :

- 1) une méditation fondée sur des réflexions assorties de preuves,
- 2) la conclusion qui se dégage de cette méditation au niveau du vécu de l'individu.

A la croisée de ces deux voies, l'une plus intellectuelle, l'autre plus affective, se situe la *émouna* qui puise à ces deux sources de certitude.

La première étape est celle de la reconnaissance du fait que l'homme est empli de la vitalité nécessaire pour vivre. La seconde est celle de la conscience de la finitude de l'homme face au caractère infini chez D-ieu, cette dernière notion restant inaccessible à l'intellect humain.

Ainsi le croyant peut intérioriser les premières données ; pour la dernière il a besoin d'être porté par sa foi, sa *émouna*.

Cependant, même ce niveau de *émouna* qui le mène à mesurer que D-ieu est la source de toute vie, et qu'Il est incomparable à l'humain, ne suffit pas. Car la croyance se rapporte à D-ieu dans sa relation au monde en tant que démiurge. Ici, D-ieu est envisagé seulement de l'intérieur du monde, c'est-à-dire la première instance de la présence de D-ieu ; mais cette perception se situe également comme celle d'un Créateur qui est au-delà des mondes et des créatures et qui en quelque sorte entoure l'univers ; il s'agit là de la seconde instance de la présence de D-ieu. Mais celui qui admet qu'à plusieurs reprises D-ieu est intervenu de façon miraculeuse, bouleversant les lois de la nature, défiant toutes les probabilités, pose du même coup qu'il existe un troisième niveau dans le divin : c'est « D-ieu au-delà de l'ordre des mondes » l'intervention divine s'opère par exemple quand il s'agit de miracles défiant tout ce qui est de l'ordre de la raison et de la science humaines. La *émouna* en ce niveau de D-ieu ne peut être expliquée du point de vue de la raison ordinaire ; c'est la foi pure, fondée sur le lien de l'âme de chaque croyant avec D-ieu, à l'image du lien entre un fils et son père, dont le fondement est intrinsèque et se place au-delà de toute mise en cause.

Cette *émouna* en l'essence de D-ieu qui dépasse le monde de la création est reçue en héritage des Patriarches par chaque Juif croyant, et c'est à cette situation que correspond l'expression évoquée plus haut « croyants fils de croyants ».

Cette analyse a pour objet d'expliquer la raison pour laquelle dans la première bénédiction de la *Amida*, appelée la « *bénédictio des Pères* » sont mentionnés successivement, avec D-ieu, chacun des *Avot* ; il s'agit de rappeler le point de départ de la *émouna*, de la foi en l'essence de D-ieu qu'ils ont léguée aux générations suivantes.

N'y a-t-il pas un paradoxe de la part de l'orant à se référer à la foi des *Avot* alors que lui-même, au moins consciemment, a une perception beaucoup moins intime ? On pourrait alors répondre avec Pascal : « *Console-toi, Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé* »¹⁵¹, c'est-à-dire que la position de l'orant est en fait la suivante : d'une certaine manière il sait qu'il se trouve devant le D-ieu qui est au delà de tous les mondes, mais il est bien incapable de savoir de quelle manière cette certitude le traverse. Assurément, sa perception intellectuelle du divin l'aide dans sa démarche ; mais elle ne suffit pas à le mener

¹⁵¹ Pascal, *Pensées*, Paris, Ed Garnier, 1971, pensée no 553, p.212.

jusqu'à une conscience claire et dépourvue d'incertitude de la présence divine. Cet écart est infiniment variable selon les individus.

Ces deux démarches présentent chacune sa force et sa faiblesse : la foi des *Avot* se situe à un niveau supérieur mais elle paraît moins accessible aux croyants contemporains ; celle qui procède de déductions intellectuelles est d'une intensité bien moindre, mais est plus facilement intériorisée. Certes, la foi des *Avot* reste une référence, mais du fait de cheminements originaux.

Viennent les mots « *mélé'h ozer* » : « *le Roi qui accorde son secours* » avant même qu'on L'invoque... Puis « *Tu le sauves* » : dès lors que l'homme T'invoque, Tu le protèges afin que le malheur ne s'abatte pas sur lui... Toi qui fus le « *protecteur d'Abraham* » : comme le suggère le verset : « *Je suis un bouclier pour toi* » (*Genèse 15,1*), puisses-Tu protéger ses enfants au titre de son mérite. De même qu'Il se montra déjà vis-à-vis d'Abraham sous l'aspect d'un roi qui aide, qui sauve et qui protège, ainsi Il sera là aussi, dans la détresse de l'exil, comme le libérateur. C'est par cette promesse et cette expression de confiance que s'achève la première bénédiction de la *Amida*. L'orant se met en tant que descendant d'Abraham sous la protection du D-ieu qui le protégera à ce titre.

2) *Tu es Tout-Puissant*

« *Ata Guibor léolam* », « *Tu es puissant à tout jamais, mon D-ieu. Tu ressuscites les morts ; Tu multiplies Tes secours* ». De la louange à D-ieu, en tant que *gadol*, grand, la prière passe à celle de la toute-puissance de D-ieu, la *guévoura*. Ici est glorifiée la toute-puissance divine, qui atteint son point culminant dans la résurrection des morts. C'est pourquoi dans cette même bénédiction sont réunis les phénomènes de la nature dont la clef est entre les mains de D-ieu, à savoir la pluie et la nourriture accordée à chaque créature d'une part (*Taanit* 2a) ; et les événements révélant la puissance créatrice de D-ieu, qui bouleverse le cours naturel des choses pour sauver l'homme, d'autre part (*Béra'hot* 35a). Par exemple, D-ieu soutient ceux qui tombent, peut guérir les malades, même contre toute vraisemblance. Il libère les prisonniers, comme Il libéra jadis le peuple juif des chaînes de l'Égypte¹⁵².

Le mot « *Ata* », « *Toi* », est répété à propos de la résurrection des morts afin que l'on ne puisse attribuer cet immense prodige à nul autre qu'à D-ieu (*Malbim*¹⁵³ sur *Vaykra*, siman 158). En effet, la Bible et le Talmud rapportent les épisodes à l'occasion desquels des personnages eurent le pouvoir de ressusciter des morts : on peut citer le prophète Élie (*I Rois* 17,22), Élicha (*II Rois* 4,35), Rabbi 'Hanina fils de 'Ha'hinaï (*Vaykra Rabbah* 21,8), Rabbah qui ressuscita Rabbi Zéira (*Méguila* 7b) et bien d'autres. Il n'en demeure pas moins que c'est D-ieu qui ressuscita, et que c'est uniquement par Sa parole et Sa puissance que les prophètes et les sages du Talmud ont pu accomplir de tels prodiges. C'est la raison pour laquelle cette deuxième bénédiction se conclut par : « *Qui est comme Toi auteur des faits de puissance ?* ». Ainsi est signifié le fait que c'est D-ieu qui est le *baal haguévourot*, l'auteur unique d'une telle manifestation de puissance. Il existe toutefois une différence entre la résurrection des morts que D-ieu est appelé à accomplir et celles précédemment mentionnées. Lorsque des personnages ont ressuscité des défunts, ces derniers n'en étaient pas moins voués à quitter ce monde ensuite, comme les autres mortels, tandis que lorsque D-ieu ressuscitera les morts, ce sera pour l'éternité. Le miracle de la résurrection des morts est évoqué à cinq reprises dans cette bénédiction car c'est l'homme avec ses cinq sens qui sera appelé à une vie nouvelle (*Genèse Rabbah*, 15). La résurrection des morts doit en effet être considérée comme un acte émanant de la miséricorde divine « *par Sa généreuse pitié* ». Chaque matin, tous les hommes,

¹⁵² Munk, E., *op. cit.*, pp.152-153.

¹⁵³ *Malbim* : Meïr ben Yehiel Leibush (7 Mars 1809 - le 18 Septembre 1879), voir index nominum.

par le fait même qu'avec une nouvelle vigueur, ils s'éveillent du sommeil - que les sages du Talmud appellent un soixantième de la mort, c'est-à-dire une infime composante létale - expérimentent comme un parfum de la résurrection des morts (*Genèse Rabbah* 78). D-ieu est glorifié pour le salut qu'Il procure : « *Tu es digne de foi et qui, on ne saurait en douter, rescussiteras les morts* ». La pluie se situe sur le même plan que la résurrection des morts, car dans les temps futurs celle-ci surviendra grâce à la rosée céleste (*Chagiga* 12b).

Comment attribuer à la rigueur divine des bienfaits aussi indispensables que la pluie et la résurrection des morts, que l'orant demande dans cette bénédiction ? On aurait pu croire que ce serait l'attribut de bonté qui aurait été à l'origine de ces dons¹⁵⁴.

S'agissant de la pluie on pourrait dire que puisque les pluies descendent sur terre d'une manière contractée - cette contraction correspondant à l'attribut de rigueur - ce sont des pluies de bénédiction, car si elles tombaient en trombe, elles émaneraient, certes de l'attribut de bonté, mais seraient alors dévastatrices.

Or, la pluie émane d'une certaine forme de bonté du Créateur. De même, un maître qui instruirait un petit enfant devrait distribuer ses connaissances avec prudence pour se faire comprendre de lui ; c'est une forme de bonté de sa part que de se préoccuper de se placer à son niveau ; pour y parvenir il lui faudrait associer à cette bonté quelque rigueur.

Toute harmonie consiste d'abord en une démarche visant à s'interdire tout excès futile de générosité. Il est donc bien évident que la rigueur est aussi nécessaire à la vie, sinon plus qu'une générosité sans mesure.

Mais pourquoi, si ces deux attributs sont à l'œuvre, un seul d'entre eux est-il invoqué ?

Cette bénédiction, par ailleurs - et ce point devra être étudié - associe l'abondance des pluies - c'est-à-dire l'émergence de la vie (voir la prière d'Adam) - à la résurrection des morts. Le fait que l'attribut de rigueur est seul à être mentionné n'en est que plus surprenant. Une explication est cependant possible :

¹⁵⁴ Gopin, Ch., *op, cit.*, pp.51-62.

Il existe, selon la Kabbale, deux niveaux de sévérité :

- la rigueur de l'ordre de l'enchaînement des mondes, qui est la justice, la contraction et le fait de retenir l'abondance.

- la rigueur du niveau de *Attik*, la dimension cachée de la couronne de D-ieu, qui est au-delà de l'ordre de l'enchaînement des mondes, et qui de ce fait non seulement n'est pas une forme de contraction et de limitation, mais au contraire représente un influx qui surpasse celui qui se déverse habituellement.

Dans cet ordre de l'enchaînement des mondes, il existe une distinction claire entre l'attribut de bonté et celui de la rigueur : à l'endroit de celui qui se conduit selon les préceptes de la Torah et observe les *mitsvot*, D-ieu se conduit avec bonté et générosité ; inversement, celui qui transgresse s'expose à un jugement sévère et à des châtiments.

Mais au niveau de la couronne, *Kéter*¹⁵⁵, et plus encore à celui de *Attik*, où se trouve D-ieu Lui-même qui est au-delà de toutes les lois et de l'ordre naturel des choses, la rigueur n'est plus perçue comme jugement ou contraction mais plutôt comme l'émanation du bien et de la bonté.

Le terme de rigueur, ici, n'est pas à entendre dans son sens habituel, avec sa connotation au jugement et à la sévérité, et de justice soigneusement pesée ; au contraire cette rigueur impose de se montrer généreux.

C'est qu'il existe deux manières de se montrer généreux :

- par bonté : ainsi un homme riche donne de l'argent à un pauvre, sans que le statut de l'un ou de l'autre en soit modifié. Le riche ne se trouve pas transformé par son acte.

- par le don : ce don procède de l'attribut de rigueur de l'*Attik* qui dépasse en générosité celui qu'induit l'attribut de '*Hessed*. Un tel niveau de bonté excède toute logique ; il s'agit d'une ouverture à l'autre, et selon la Kabbale d'un flux de bienveillance abondant et puissant.

D'ordinaire les bienfaits que les hommes reçoivent de D-ieu doivent être attribués au '*Hessed* divin. Mais lorsqu'il s'agit de ce qui est vital pour le monde comme la pluie ou la résurrection

¹⁵⁵ *Kéter* : voir glossaire.

des morts, c'est l'attribut de *guévoura* qu'il convient d'invoquer : dans le langage de la Kabbale la *tigboret hahachpaa*, le renforcement (*tigboret*, d'où le mot *guévoura*) de l'influx.

Les kabbalistes expliquent :

il est possible de comparer ce processus du don divin au fonctionnement d'un cœur : les contractions propagent le sang dans le corps et lui prodiguent sa vitalité : ainsi, la rigueur comme la contraction du cœur envoie un influx positif qui dynamise le monde.

Cette rigueur tempère une générosité qui, sinon, serait peut-être désastreuse, de même ce sont les pluies fines qui nourrissent la végétation.

L'influx de l'ordre divin, non soumis à l'enchaînement des mondes, possède un pouvoir illimité ; ainsi, la multiplication à l'infini des gouttelettes de pluie ne procède pas d'une contraction et d'une limitation, mais, au contraire, illustre le fait que la pluie est également l'effet d'une puissance illimitée.

On aurait pu croire que celle-ci est un effet du '*Hessed* divin ; on a montré en quoi c'est l'attribut de rigueur qui, ici encore, y préside.

De même, la résurrection des morts émane du niveau de rigueur de *Attik*, une rigueur liée à l'abondance et non à la limitation.

Nous allons analyser à présent pourquoi la résurrection n'émane pas plutôt de l'attribut de '*Hessed* de D-ieu.

Le Midrach raconte que, lors du don de la Torah, les âmes des enfants d'Israël s'envolèrent à la première des dix Paroles : « *Je suis l'Eternel ton D-ieu* » (*Exode 20,2*). D-ieu les leur rendit en déployant la rosée de la résurrection des morts. La proclamation : « *Tu n'auras pas d'autre D-ieu* » (*Ibid. 20,3*), produisit sur eux les mêmes effets (*Chabbat 88b*).

La raison pour laquelle les âmes quittaient leurs corps tenait au fait que le dévoilement de D-ieu était d'une intensité trop élevée pour que celui-ci pût le supporter ; or leurs âmes, qui, elles, désiraient ce dévoilement, quittaient leur enveloppe et s'attachaient à D-ieu. C'est ainsi qu'était morte Sarah, lorsqu'on lui eut annoncé qu'Isaac n'avait pas été sacrifié.

Dans le *Zohar* (Vol III, 128b) cette rosée est appelée rosée qui émane de *Attik*. Si l'on suit, le *Zohar*, pourquoi D-ieu fit-il redescendre dans leur corps les âmes, alors que celles-ci n'aspiraient qu'à se libérer de la prison du corps ?

Les kabbalistes expliquent : en fait, il serait inexact d'affirmer, de façon schématique, que D-ieu contraignit ces âmes à réintégrer une enveloppe grossière ; la rosée de la résurrection les éleva à un niveau tel qu'elles étaient capables de connaître la proximité divine alors même qu'elles étaient attachées à leur corps. D-ieu ne repoussa pas leur espoir de s'attacher à Lui, mais, sans accéder encore à leur souhait, Il les aida à accepter leur habitacle terrestre.

Reste une question : comment le corps devint-il un réceptacle digne d'accueillir le divin, ce qu'il n'était pas auparavant ?

Par la force de la rosée qui émane de *Attik*.

En effet, la Kabbale explique encore que le moment de la révélation sinaïtique fut celui d'un dévoilement extraordinaire de la divinité, à un niveau limité par la capacité des humains qui la recevaient. La rosée de *Attik* qui se situe au niveau de l'essence même de D-ieu, et donc au-delà de toute limitation, de toute contingence, rendit aux enfants d'Israël une vie d'une nature différente, divine jusque dans la matérialité du corps : alors les âmes purent bénéficier du dévoilement extraordinaire de la présence divine tout en étant attachées à leur corps.

Les mêmes sources annoncent que le don de la Torah aura lieu à nouveau lors de la résurrection des morts, et que, dès lors, ces derniers revivront. Toutes ces raisons permettent de mieux percevoir pourquoi l'orant a à louer la puissance divine dans son attribut de rigueur.

3) *Tu es Saint*

La troisième bénédiction se rapporte au troisième des qualificatifs de D-ieu : *nora*, redoutable. Elle met la sainteté de D-ieu en relief, elle qui transcende toutes les limites matérielles et toutes les imperfections.

La sainteté de D-ieu est envisagée en tant qu'inspiration et source de la crainte de D-ieu. Ainsi on trouve dans les *Psaumes* (68,36) : « *Tu es craint, D-ieu, à partir de Ta sainteté* ».

Le contenu de cette bénédiction était aussi fixé pour les jours de la semaine : « *Tu es saint et Ton nom est redoutable* ». A l'invocation : « *Tu es saint et Ton nom est Saint* », fait écho le « *trisaghyon* », la sanctification, récitée lors de la répétition du *Chemoné Esré* par l'officiant pendant l'office public, et dont les formules-clés sont reprises en chœur par les fidèles. Ce rite correspond, entre autres, au souci de permettre à tous les présents d'énoncer le triple *kadoch* et de proclamer eux aussi la sainteté de D-ieu.

Cette troisième bénédiction est la plus solennelle de toutes et se présente sous la forme d'une affirmation répétée à trois reprises de la sainteté divine : « *Tu es saint et Ton nom est saint ... D-ieu saint* ». ¹⁵⁶

« *Ton nom* » est relatif au nom *Havaya*, le nom particulier de D-ieu, le Sien propre, contrairement aux autres noms divins dont chacun est associé à un type particulier de l'action divine.

D'une façon générale le nom qui désigne la divinité ne prétend pas caractériser son essence, mais seulement indiquer un aspect de sa manifestation. S'agissant du D-ieu unique, c'est Sa lumière infinie qui représente le dévoilement de son essence, à l'image des rayons du soleil qui ne sont pas le corps du soleil, mais une extension de celui-ci.

« *Tu es saint* » : il s'agit de l'essence de D-ieu qui est sainte.

« *Et Ton nom* » : le nom de D-ieu correspond au rayonnement de l'émanation divine, à Sa lumière infinie qui eux aussi sont saints.

¹⁵⁶ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.73-81.

« *Et les êtres saints te glorifieront chaque jour* » : les anges, les âmes, ont un lien avec l'essence de D-ieu, et seules elles sont capables d'exprimer la sainteté de l'essence de D-ieu.

Les deux niveaux de sainteté sont mentionnés séparément car il existe une différence fondamentale entre eux.

L'emploi de « *Ata* » : « Tu » pour le premier *kadoch*, et celui de « *Chime'ha* » : « *Ton nom* » pour le deuxième *kadoch* s'expliquent ainsi : « *Tu es saint* » fait référence à l'essence de D-ieu qui ne peut être nommée ni de manière abstraite et encore moins de manière concrète ; « *Ton nom est saint* » se situe à un niveau inférieur, celui du nom qui peut renvoyer à un concept ou à un type d'action.

De même que l'essence de D-ieu est de l'ordre de l'illimité et dès lors peut également illuminer des lieux d'impureté, de même, dit la Kabbale, l'âme peut éclairer jusque dans les endroits impurs. C'est au point qu'un homme que son âme animale domine et fait tomber dans les plaisirs du monde, et dont le cœur grossier saurait être un réceptacle de la lumière divine, et dont le cerveau serait d'autant moins susceptible d'aborder des dimensions spirituelles, serait prêt à donner sa vie pour la sanctification du nom de D-ieu plutôt que de renier sa foi, si on voulait le contraindre à l'idolâtrie ; car, alors, menacé d'être coupé de sa racine divine, son âme se manifesterait à lui. Comment rendre compte d'un tel paradoxe ?

Comment, connaissant d'habitude une situation spirituelle désespérée un homme est-il susceptible de sacrifier sa vie pour la gloire divine ?

La réponse est que dans les « forces révélées de l'âme », affirme encore la Kabbale, une sainteté révélée est susceptible d'être contenue dans des réceptacles médiocres ; ainsi cette sainteté éclairerait, tous les êtres, à l'exception peut-être des plus corrompus.

Mais l'essence de l'âme, elle, est unie avec celle de D-ieu, et est présente en chaque homme de la même manière. Sa présence n'est pas conditionnée à la pureté de l'esprit et, à l'heure du péril, elle éclaire puissamment. Cette donnée manifeste le caractère indissociable du lien qui unit l'âme du fidèle à l'essence de D-ieu, de façon latente s'il reste passif et en l'illuminant, s'il s'applique à se rapprocher de son Créateur.

5.3.2 *Les bénédictions intermédiaires*

Introduction

Les bénédictions intermédiaires consistent elles dans des sollicitations concernant des besoins matériels, mais articulés à des attentes spirituelles. Elles sont au nombre de treize. L'homme qui prie demande que ses requêtes soient satisfaites directement de la main de D-ieu. Tout d'abord, il formule six demandes touchant successivement à l'étude (l'intelligence), au statut moral (la conversion à D-ieu, puis au pardon des fautes, au salut des soucis personnels), à l'état physique (la guérison des malades, la prospérité). Les bénédictions suivantes disent toute la cruauté de l'exil par leur substance même : elles demandent d'abord le rassemblement du peuple dispersé, le retour de la justice, ensuite - il s'agit d'une intercalation postérieure - que soient terrassés les hérétiques ; qu'inversement, les Justes soient élevés, Jérusalem reconstruite, à la fois dans sa double dimension politique et messianique, puisque la bénédiction suivante appelle la restauration de la royauté de David, et qui est en fait la dernière requête précise, puisque la sixième résume toutes les précédentes, en demandant que la prière soit exaucée.

Il est évidemment nécessaire d'envisager chacune de ces six *bakachot* (demandes) non plus seulement en les situant dans l'économie du *Chemoné Esré*, mais pour elles-mêmes, avec plus de détail.

4) La connaissance

La quatrième bénédiction, « *Ata 'honen* » : « *Tu donnes* », sollicite la connaissance approfondie, *daat*, et l'esprit d'analyse, *bina*¹⁵⁷. La supériorité de l'humain sur l'animal tient à ce qu'il a été doué du « *logos* ». Aussi, cette prière a-t-elle été placée en tête des bénédictions intermédiaires, car sans discernement, il ne saurait y avoir de véritable prière¹⁵⁸ (*Choul'han Arou'h ha-Rav*, « *Hil'hot téfila* », *siman* 115). Il convient que l'orant se concentre en récitant cette bénédiction, car c'est la requête essentielle à adresser à D-ieu, celle de se voir accorder l'intelligence et le discernement afin d'éviter d'être détourné du bon chemin¹⁵⁹.

« *Ata 'honen* » : « *Tu répands Ta grâce* », au-delà de toute compréhension humaine, comme une *matanat 'hinam*¹⁶⁰. Parmi les bénédictions intermédiaires, c'est la seule qui commence par une parole de reconnaissance adressée à D-ieu, alors que toutes les autres formulent d'emblée une demande. Rabbi Alexander Margaliot explique qu'à l'issue du Chabbat, on ne saurait demander ce dont on a besoin avant de réciter la *havdala*. C'est la raison pour laquelle une louange en guise de *havdala* a été introduite pour ce soir précis ainsi qu'à la fin des fêtes dans cette bénédiction qui se poursuit par la demande habituelle « *vé'honénou* » : « *et accorde-nous* ». Certains affirment également que la *havdala* (séparation) caractérise la faculté de faire la part des choses, sans laquelle il n'est ni entendement, ni discernement.

Une autre raison est qu'on pourrait facilement se convaincre que la subsistance et la guérison appartiennent à D-ieu, mais que l'intelligence fait partie du patrimoine mental de l'individu, illusion que combat le verset « *et tu diras en ton cœur : c'est ma propre force, c'est le pouvoir de mon bras, qui m'a valu cette richesse* » (*Deutéronome* 8,17). C'est pourquoi il convient, pour l'orant, de reconnaître que c'est D-ieu qui gratifie l'orant de la faculté de discernement et qui est la source de toute sagesse. Du reste, le mot '*Honen* signifiant *accorder*, mesure que le discernement, lui, est accordé par D-ieu et n'est pas le fruit de son effort personnel, tandis que l'entendement, est obtenu au moyen de l'étude et à travers le travail de compréhension et de réflexion qui permet d'inférer un concept à partir d'un autre.

¹⁵⁷ Munk, E., *op. cit.*, pp.155-156.

¹⁵⁸ Admour Hazaken, *op. cit.*, « *Hil'hot téfila* », *siman* 115, p.170.

¹⁵⁹ Weingarten, Y., *op. cit.*, p.149.

¹⁶⁰ *Matanat 'hinam* : don gratuit de D-ieu.

Il serait intéressant d'analyser, en suivant Rachi, un verset analogue contenant les mêmes qualificatifs : « *Et je l'ai rempli de l'esprit de D-ieu, en sagesse ('ho'hma), et en intelligence (tevouna), en science (daat) et en aptitude à tout métier* » (Exode 31,3). La sagesse, jusqu'à un certain point, peut être décrite comme la seule intelligence de l'individu à partir de ce qu'il a appris ; la connaissance, l'inspiration par l'esprit de sainteté. La formulation de cette bénédiction est particulière : elle est introduite par : « *Tu gratifies l'homme de raison* », avant la prière pour l'intelligence, reconnaissant ainsi que la possession de ce bien dépend de Lui seul.

Il existe deux rites pour cette bénédiction, le rite ashkénaze qui pose : *déa, bina, haskel* et, celui proposé par le Arizal : *'ho'hma, bina, daat*. Le Rambam inclut les deux : *daat, 'ho'hma, bina, haskel*, se référant ainsi à quatre degrés de sagesse d'après un verset des *Proverbes* : « *L'Eternel par la sagesse ('ho'hma) a fondé la terre ; par l'intelligence (tevouna) Il a affermi les cieux. Par Sa science (daat) les abîmes s'entrouvrent* » (*Proverbes* 3, 19-20). La sagesse, *'ho'hma*, c'est la Torah. La *bina*, c'est l'intériorisation personnelle, particulière à chaque individu, de cette sagesse, condition de sa mise en œuvre par les hommes. Les sages n'ont pas négligé l'analyse de la sagesse à l'état pur : « *En prêtant une oreille attentive à la sagesse 'ho'hma) et en ouvrant ton cœur à la raison (tevouna)*» (*Proverbes* 2,2) ; c'est ainsi que l'on saisit parfaitement le sens d'une étude. Le niveau de *daat*, le plus élevé, est celui où le sage a totalement intériorisé l'esprit de la Torah, au point qu'il ne pense et ne ressent qu'à travers elle, à la différence des autres connaissances, qui mobilisent l'intelligence et la mémoire, mais n'investissent pas le cœur profond de l'homme. Par exemple, à propos des philosophes, il est dit : lorsqu'Aristote mange, ce n'est pas Aristote, lorsque Pythagore ... on divise l'être en fonction des actions qu'il accomplit. Peut-on être un tiers d'une unité humaine ? Au contraire, quand l'étude de la Torah est menée « pour elle-même » : « *lichma* », sagesse et vie quotidienne vont de pair : « *Celui qui étudie mais n'a pas l'intention d'accomplir ce qu'il étudie, il aurait mieux valu pour lui que le placenta dans lequel il reposait ait été retourné sur son visage* » (*Talmud Yerouchalmi Béra'hot* 81,2). *Haskel* : c'est savoir utiliser son intelligence de façon efficace dans la pratique. Ainsi il est écrit : « *David avait du succès (maskil) dans toutes ses expéditions, car l'Eternel était avec lui* » (*I Samuel* 18,14). C'est que l'orant demande ici à ce que tous ses actes soient dirigés par sa sagesse. Savoir agir posément, peser le pour et le contre dans chaque situation : « *En proportion de son intelligence l'homme mérite des éloges* » (*Proverbes* 12,8).

Le point de départ se situe au niveau de la *'ho'hma*, la sagesse de la Torah, qui réclame un travail d'approfondissement, mais qui se manifeste essentiellement par un mode de vie fondé sur ses prescriptions, l'ultime usage de la sagesse consistant à réussir à inscrire la loi et la sagesse dont elle procède dans la vie matérielle.

Pourquoi la première imploration de l'orant concerne-t-elle la lumière de l'esprit plutôt que le pain ? Parce que le Talmud affirme (*Béra'hot* 33a) : « *Combien importante est la connaissance, pour avoir été placée en tête des prières des jours de la semaine* ». La connaissance a permis au peuple juif de traverser nombre d'épreuves tout au long de l'histoire. Le souci primordial est celui de la force spirituelle, effort permanent de distinction du bien et du mal. Cette intelligence est le point de départ du cheminement qui mène à la sagesse et à la découverte de D-ieu. C'est pourquoi cette bénédiction précède immédiatement celle de « *Hachivénou* » : la fonction ultime de l'intelligence est l'aboutissement à une vie conforme aux commandements de la Torah.

Nous allons analyser maintenant les différentes forces qui animent l'esprit de l'orant dans le cadre de la *Amida*, et d'abord la *'Ho'hma* qui est le point de départ du développement des idées. Celle-ci se manifeste sous la forme de l'éclair qui, soudain, illumine l'esprit de celui qui, une seconde plus tôt, cherchait dans les ténèbres ; le *eureka* d'Archimède peut figurer un tel fonctionnement : l'effort patient ne suffit pas ; l'étincelle inopinée est nécessaire, d'où la question : « *Mais la sagesse, où -Aïn- la trouver ?* » (*Job* 28,12). Par ce processus surgit une idée neuve. « *De Aïn sera trouvée* », cette trouvaille dont on ne connaît pas l'origine, semble avoir été créée à partir de rien, *Aïn*, comme une création *ex-nihilo*.

Cependant la *'Ho'hma* n'est pas suffisante à elle seule. A ce stade on ne sait pas encore si l'idée qui a germé est pertinente, d'autre part on ne peut encore la formuler de façon claire et explicite ; il s'agit plutôt d'une intuition que d'une connaissance communicable et vérifiable.

C'est là qu'intervient la deuxième force intellectuelle, celle de la *Bina*, de l'analyse. Grâce à cette force le penseur parvient à rendre clair et évident ce qu'il a perçu d'abord de façon intuitive.

Quelles sont les fonctions de la *'Ho'hma* et de la *Bina* dans l'âme ?

La *Bina* formule de façon plus accessible à l'entendement les affirmations procédant de la *'Ho'hma*. Ainsi, le croyant admet, grâce à une telle présentation que D-ieu fait vivre et dirige

le monde. Il arrive à se persuader de telle sorte qu'il perçoit D-ieu dans les détails de sa vie quotidienne. Le but de *Bina* est de surmonter les difficultés que le croyant peut éprouver, dans son expérience vécue, à garder les certitudes acquises grâce à la '*Ho'hma* : malgré certaines apparences, le monde est dirigé par D-ieu.

Daat : la connaissance en soi

Le troisième élément constitutif des forces de l'esprit, qui est nommé après la '*Ho'hma* et la *Bina*, est le *Daat* ; celui-ci permet à la méditation sur la divinité de devenir personnelle, intériorisée. La '*Ho'hma* et la *Bina* sont évidemment des forces extraordinaires, dans la mesure où elles sont maîtrisées. Au niveau de celles-ci, l'orant n'est pas encore pénétré jusque dans son âme par la certitude et la compréhension de l'existence de D-ieu. Cette connaissance demeure encore théorique. Dans une telle situation, il risque même, certes dans des cas exceptionnels, de remettre toute sa foi en question en se confrontant à un choix philosophique radical : ou bien c'est l'homme qui existe (qui est libre) ou bien c'est D-ieu (après Nietzsche et bien d'autres, Sartre pose comme contradictoire la liberté de l'homme et la toute-puissance de D-ieu), il risque de choisir l'homme. C'est ici qu'intervient le *Daat*, qui attache étroitement l'orant à ce que la '*Ho'hma* et la *Bina* lui ont fait percevoir : dès lors, cette connaissance ne lui est plus extérieure, mais intérieure, elle fait partie de son être propre. Il est prêt à se sacrifier pour cette vérité comme un père le ferait pour ses enfants : c'est le « *Kidouch Hachem* », « sanctification du Nom », qui peut aller jusqu'à la mort.

Telles sont les trois forces de l'esprit dont l'orant demande que D-ieu les augmente en lui à savoir *Ho'hma*, *Bina* et *Daat*. Dans la Kabbale, c'est plutôt au niveau de la '*Ho'hma* que des deux autres que se situe cette bénédiction.

Les différentes dimensions spirituelles dans lesquelles l'acte de penser s'enracine, la '*Ho'hma*, la *Bina* et le *Daat*, sont bien à l'œuvre de façon permanente, même si elles ne sont pas manifestes, au niveau de la pratique habituelle et spontanée de l'homme, et informent sa conscience. Or, la manifestation la plus élevée de la conscience est évidemment la pensée qui allie la profondeur à la cohérence logique.

Selon le Talmud, la raison est le plus grand bien de l'homme : « *Personne, affirme Abayé, n'en est entièrement démunie, à moins qu'il ne soit pauvre d'esprit ! Celui qui possède la raison possède tout. S'il n'a pas la raison, quelle est la valeur de ses possessions ? S'il a la raison, que lui manque-t-il ?* » (*Nédarim* 41a). Une condition est requise : reconnaître que ce

don vient de D-ieu, « *matanat 'hinam* », un don gratuit, et qui est accordé par le mérite de la Torah. Seules ces bénédictions, qui viennent de D-ieu, peuvent avoir un effet durable, et substantiel¹⁶¹.

La bénédiction elle-même commence par la première lettre de l'alphabet, le *alef*, et se termine par la dernière, le *tav*, pour enseigner que quiconque est doué de raison possède tout, car la sagesse est une bénédiction qui englobe toutes les autres.

En outre, c'est elle qui inaugure la série des demandes personnelles, et elle est la quatrième ; le chiffre quatre fait allusion au *daleth*, la quatrième lettre de l'alphabet ; ce *daleth* est connoté aux substantifs homophones « *déleth* », « la porte », et « *dal* », « le pauvre », comme s'il s'agissait d'imaginer un misérable frappant à la porte pour demander l'aumône (*Chabbat* 104a). Lorsque l'orant prie D-ieu, il se tient à Sa porte comme un mendiant pour implorer Sa pitié. Cette pitié n'est pas réclamée comme un dû, et le premier don qui est sollicité est donc celui de l'intelligence. Celle-ci, rapporte la tradition, se manifeste à deux niveaux : l'intelligence divine ; l'intelligence humaine.

L'intelligence humaine est liée aux cinq sens et à la capacité à raisonner de façon cohérente. Elle est spécifique à l'homme.

Une fois reconnue par l'homme, l'intelligence divine, elle conduit celui-ci à l'humilité, contrairement à la capacité à analyser - l'intelligence humaine - qui risque de le rendre présomptueux. L'intelligence divine, dont l'homme peut posséder des étincelles et qui est supérieure à celle qu'il possède, étant livré à lui-même, est susceptible de lui faire percevoir que D-ieu et Sa volonté sont la mesure de toutes choses.

Un Midrach rapporte que lorsque Joseph fut appelé au pouvoir par le Pharaon, en Egypte, l'ange Gabriel vint lui enseigner, en une seule nuit, les soixante dix langues. Cet épisode laisse penser qu'un simple humain peut posséder un immense potentiel, peu exploité.

¹⁶¹ Feuer, A., *op. cit.*, pp.116-130.

- Rapport entre la bénédiction concernant le repentir et celle qui demande le pardon :

La cinquième bénédiction et la sixième bénédiction semblent, à première vue, avoir un contenu semblable. « *Fais-nous revenir* » et ensuite « *Pardonne-nous* » ; nous devons découvrir en quoi leur contenu diffère, et donc pourquoi, précisément, elles sont distinctes l'une de l'autre¹⁶².

En effet, l'enseignement de l'Admour Hazaken, après celui du Rambam, pose un préalable, dans *Iguéret hatechouva*, à propos du repentir : abandonner de façon décisive la pratique de la faute dès le moment où ce repentir est manifesté. C'est seulement pour compléter le repentir et lui donner un aspect de perfection que l'homme doit confesser les fautes commises et demander pardon. Tel est le contenu des bénédictions récitées ici : l'orant prie d'abord dans la perspective de l'avenir : « *Fais-nous revenir* », et ensuite demande pardon pour le passé : « *Pardonne-nous* » toutes les fautes qu'il confesse chaque jour de l'année dans le « *ta'hanoun* » (sur le péché) sauf le Chabbat et les jours de fête, il dit : « *qui es clément, et abondes dans le pardon* » ; les sages disent que la prière a été instituée à la place du sacrifice perpétuel du matin qui pardonnait les fautes commises pendant la nuit, mais l'orant qui récite chaque jour : « *Pardonne-nous* », commence par demander : « *Fais-nous revenir* », c'est-à-dire qu'il ne recommence pas à commettre de mauvaises actions. De même, à Kippour, il prie pour que D-ieu l'aide à ne pas continuer à fauter. Les deux bénédictions ont en commun qu'elles traitent du pardon des péchés ; la seconde vise les péchés déjà commis tandis que la première, envisage l'avenir.

C'est pour cela qu'elles constituent deux bénédictions distinctes ; selon l'Admour Hazaken, un homme peut décider sincèrement de changer sa conduite, même s'il n'éprouve pas de remords pour ses fautes passées : sa *techouva* est partielle, même si pour l'essentiel, elle est réalisée. Par exemple, un grand coupable, même si sa faute n'a pas encore été pardonnée, voit, si celle-ci est sincère, sa *techouva* acceptée.

Il est donc clair que le repentir et le pardon sont distincts, c'est pourquoi ils ont fait l'objet de deux bénédictions.

¹⁶² Achkénazi, Ch., *op. cit.*, pp.286-287.

On peut illustrer cette spécificité du pardon par rapport à la *techouva*, par la pratique religieuse : les jours de jeûne, le « *chalia'h tsibour* »¹⁶³, ajoute à la septième bénédiction, dans la *Amida*, la prière de « *anénoù* » juste à la suite de « *qui libères Israël* ». Cet ajout aurait eu *a priori* sa place dans la bénédiction : « *Pardonne-nous* », puisque tout l'enjeu du jeûne collectif est de « *réveiller les cœurs et de frayer la voie au repentir, en même temps qu'un souvenir de nos mauvaises actions* » (*Rambam Laam, Hil'hot Taaniyot*, début chap. 5)¹⁶⁴. Il convient d'associer libération et pitié divine devant la détresse des pécheurs. Le *Beth Yossef* explique au nom du *Or'hot 'Haïm*¹⁶⁵ (no. 5166) que cette déduction est rendue possible par la juxtaposition de deux versets dans les *Psaumes* : « *Eternel, mon Rocher, mon Libérateur* » (19,15), et : « *que l'Eternel t'exauce au jour de ta détresse* » (20,2) ; c'est ainsi que l'on fait précéder la demande « *qui réponds au moment de détresse* » par la prière pour la libération.

Selon l'Admour Hazaken dans son *Iguéret Hatechouva*, le jeûne ne constitue qu'une partie du repentir, mais n'est pas le repentir en soi. Il permet d'annuler un décret ou, en lieu et place d'un sacrifice, d'être agréé par D-ieu. C'est pour cela que les sages ont disposé ce passage de façon à le séparer des bénédictions concernant le repentir, pour qu'il ne soit pas confondu avec elles.

¹⁶³ *Chalia'h tsibour* : celui qui prie à haute voix et qui représente les fidèles.

¹⁶⁴ Rambam, *Sefer Zemanim*, Vol.II, p.637.

¹⁶⁵ *Or'hot 'Haïm* : ouvrage écrit par Rav Acher ben Yé'hiehl, surnommé le Roch.

5) *La volonté du perfectionnement moral*

La capacité à distinguer entre le bien et le mal conduit au retour vers D-ieu¹⁶⁶.

La cinquième bénédiction est celle de « *Hachivénou* » : « *fais-nous revenir...* ». Elle vient à la suite de celle relative à l'entendement, car quiconque possède l'entendement en vient à prendre à cœur ses fautes. Le propos de cette bénédiction est de demander à D-ieu de tempérer et de soumettre le mauvais penchant. En disant « *fais-nous revenir, notre Père à Ta Torah* » l'orant demande à D-ieu de susciter en lui une nouvelle ardeur dans l'étude de la Torah à la suite, peut-être, d'un certain relâchement¹⁶⁷. À propos du verset : « *La Torah que Moïse nous a dictée est l'héritage de la communauté de Jacob* » (Deutéronome 33,4), le Midrach fait une parabole : « *un prince a été emmené en captivité alors qu'il était un jeune enfant. Lorsqu'il retrouvera son père, même après de longues années il n'aura pas honte, car il pourra affirmer : « je retourne à mon héritage ! »* » (Exode Rabbah 33,6). Il en va de même pour un érudit de la Torah qui aurait négligé son « *limoud* », « étude de la Torah » durant un certain temps pour se consacrer à des futilités. C'est la raison pour laquelle il est fait usage du mot « *avinou* » notre Père, dans cette bénédiction.

Le Talmud (*Niddah* 30b) fournit une autre explication : il est écrit dans *Les Proverbes* (4, 3-4) : « *Lorsque j'étais moi aussi un enfant au regard de mon père... Il m'instruisait en me disant : « que ton cœur s'attache à mes paroles »* ». Le Midrach déduit de ce verset que dès qu'un enfant vient au monde, un ange lui porte un coup sous le nez et lui fait oublier toute la Torah. C'est la raison pour laquelle l'orant demande à D-ieu, « *notre Père* », de le faire revenir à la Torah qu'Il a jadis mise en lui. Plus simplement, le *Tour* (*Ora'h Haïm* 116) explique que la notion de paternité « *avinou* », « *notre père* » est mentionnée dans cette bénédiction, du fait qu'il incombe au père d'enseigner la Torah à son fils. A propos des mots : « *et rapproche nous notre Roi, de Ton culte* », les sages expliquent que ce culte n'est autre que l'accomplissement des commandements, tel un serviteur à l'égard d'un roi ; c'est également la raison de la mention « *notre Roi* ».

¹⁶⁶ Munk, E., *op, cit.*, pp.156-157.

¹⁶⁷ Weingarten, Y., *op, cit.*, p.150.

L'expression : « *et fais-nous revenir devant Toi dans un parfait repentir* », fait référence à un début de repentir, qu'il convient de poursuivre, ainsi disent les sages : « *Celui qui vient se purifier, on l'aide* » (Yoma 38b).

La conclusion « *qui agrée le repentir* », signifie que D-ieu désire le repentir du fauteur, et non pas le châtier par des souffrances ou par la mort. Cette bénédiction contient quinze mots, le même nombre que le verset : « *Que le pervers abandonne sa voie* » (Isaïe 55,7), passage qui correspond au contenu de cette bénédiction.

Bien que le repentir fasse partie des clés confiées par D-ieu à l'homme, car tout est entre les mains de D-ieu sauf la crainte de D-ieu (*Béra'hot* 33b), l'orant prie pour être pardonné : il s'agit pour lui d'obtenir des conditions qui favorisent le repentir, en particulier une disposition intérieure favorable à une telle démarche¹⁶⁸. Cette prière sert de préambule aux suivantes : en effet, avant de demander au Roi santé, subsistance et encore d'autres bienfaits, il convient que le demandeur se débarrasse de toute dureté du cœur et donc de tout orgueil¹⁶⁹.

Il semble un peu étrange que l'orant après avoir dit à son lever *Modé Ani*, puis récité le *Chéma*, ensuite s'appliquant à se montrer parfaitement attentif à ce qu'il doit faire, ayant prononcé des louanges à D-ieu, et, juste auparavant, récité les trois premières bénédictions des Patriarches, se souvienne tout d'un coup qu'il doit se repentir sincèrement de ses fautes ! En effet, on aurait été fondé à considérer que la *techouva* devait précéder la *Amida* : comment l'orant peut-il se présenter devant le Roi des rois sans avoir, au moins, manifesté du regret pour les fautes qu'il a pu commettre ?

On ne peut qu'en déduire que le repentir dont parle cette bénédiction ne concerne pas les fautes ponctuelles de l'individu, et auxquelles correspond ce que les sages ont appelé la *Techouva Tataa*, ou *Techouva* de niveau inférieur, qui est supposée accomplie individuellement avant la prière. Ce qui est en jeu ici, c'est le destin de l'âme, de la *Néchama* qui, elle, est inaccessible à l'impureté, et se trouve placée en exil dans le corps, dans le monde d'ici-bas. Elle désire retourner à sa source et être attachée à D-ieu comme elle l'était avant sa descente sur terre.

¹⁶⁸ Steinsaltz, A., *op. cit.*, pp.344-345.

¹⁶⁹ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.106-108.

Le nom de cette *techouva*, dans le monde de la mystique hassidique est celui de *Techouva Ilaa*, *techouva* de niveau supérieur, qui est moins un repentir proprement dit que la manifestation du désir de l'âme de revenir auprès de D-ieu.

Dans la Kabbale, la *Techouva Ilaa* correspond à la *séfira* de *Bina*, au niveau de laquelle, dans les cieux, elle était située. En effet, la *Bina*, ou capacité d'analyse, permet à l'homme de réfléchir sur lui-même et de dresser un bilan de ses actions. Lorsque l'orant, ensuite, est amené à méditer sur la sainteté divine, son âme aspire à rejoindre sa sphère sacrée : c'est à un tel retour qu'est consacrée la sixième bénédiction de la *Amida*, dans l'interprétation hassidique. Ainsi, elle tire la conclusion de ce contraste entre la situation douloureuse de l'âme dans ce monde-ci, et la plénitude qui serait la sienne si elle se trouvait auprès de D-ieu. L'orant mesure que la plus cruelle prison de l'âme est précisément le péché, et, qu'en s'en libérant, celle-ci s'ouvrirait dès ce monde-ci à une plus grande paix spirituelle. L'existence de cet amour naturel de D-ieu, à l'état latent, précise encore la Kabbale, caractérise tout Juif. L'élan mystique du Hassid rend cette aspiration de l'âme au retour à son origine divine, consciente en lui et ardente. Cette *techouva* supérieure permet à l'homme de transformer ses sentiments naturels, de se forger une personnalité nouvelle en leur substituant d'autres sentiments, plus pensés, conscients d'eux-mêmes, qui sont le fruit de sa réflexion. De la sorte, l'orant aura une vue d'ensemble de la condition de l'âme, il s'efforcera de se situer dans son existence du côté de ce qui permet à son âme de s'élever, et résistera aux séductions de « ses yeux et de son cœur » : « ... afin que vous ne vous égariez pas à la suite de votre cœur et de vos yeux qui vous entraînent à vous détourner (de Moi) » (*Nombres* 15,39). Inversement, « c'est en dirigeant vers D-ieu ses yeux et son cœur qu'il découvrira les voies de D-ieu » (*Proverbes* 23, 26)¹⁷⁰.

Si l'on envisage maintenant le processus concret de la *techouva*, il convient, dans un premier temps, de décrire les conditions dans lesquelles celle-ci peut se réaliser, puis les niveaux successifs auxquels le pécheur peut parvenir dans sa démarche.

¹⁷⁰ Admour Hazaken, « Igueret hatechouva » in *Tanya*, Vol. 6, Paris, traduction française commentée, Ed Beth Loubavitch, 2005, chap.9, pp.196-198.

Le Talmud enseigne que D-ieu créa le monde avec les lettres de l'alphabet hébraïque : le monde futur avec la lettre *youd*, et ce monde-ci avec la lettre *hé* (*Ména'hot* 29b)¹⁷¹.

Le *hé* ressemble à une chambre fermée de trois côtés, laissant le quatrième complètement ouvert, pour faire percevoir que D-ieu ne contraint pas l'homme à respecter Ses lois. Au contraire, Il lui laisse le libre-arbitre. Cependant, celui qui désobéit, est condamné à chuter ; cette donnée est symbolisée par l'ouverture du *hé* vers le bas. Mais une petite ouverture, dans ce *hé* est ménagée en haut et à gauche, pour laisser au pécheur la voie ouverte à la *techouva*. Le pécheur, en effet, peut toujours revenir vers le *youd*, qui est la première lettre du nom de D-ieu. C'est que le repentir possède une telle force que D-ieu a orné le *hé* d'une couronne, qui annonce au coupable que s'il revient à D-ieu, D-ieu l'ornera d'une auréole.

Le *Tour*¹⁷² remarque que la bénédiction que nous étudions commence et s'achève par cette lettre *hé* qui a une valeur numérique de cinq : ces deux cinq font dix, allusion aux dix jours consacrés à la pénitence entre Roch Hachana et Yom Kippour.

Le retour à D-ieu est aussi celui à l'étude de la Torah, que mentionne cette bénédiction : articulation entre la fréquentation des textes et la pratique cultuelle, qui témoigne de la sincérité du repentir. Les sages affirment que celui qui vient se purifier est assuré de recevoir l'aide de D-ieu. « *Si le cœur s'ouvre à la repentance, fût-ce de la largeur du chas d'une aiguille, D-ieu lui ouvrira les portes des grandes salles* »¹⁷³ ; cette comparaison fait certes référence à un fautif encore partiellement conscient de la gravité des fautes commises, mais en tout état de cause sincère et cohérent ; l'aiguille, pour fine qu'elle soit, est en métal et son chas ne s'obture pas : de même la volonté du pécheur de s'amender mérite d'être prise au sérieux.

L'orant demande à D-ieu de parvenir à se repentir de façon parfaite. Quel est le sens de cette demande ? Le repentir imparfait est caractérisé comme une *techouva* qui procède de la crainte de la faute : celui qui se repent n'agit que par peur du châtement, sentiment égoïste, de même qu'est égoïste le concupiscence qui pousse l'homme à transgresser un interdit.

Le repentir parfait est, lui, nommé *techouva* inspirée par l'amour de D-ieu : l'étude, la prière, l'introspection font percevoir à celui qui se repent une nouvelle dimension de la grandeur de

¹⁷¹ Feuer, A., *op. cit.*, pp.133-140.

¹⁷² Le *Tour*, dont l'auteur est Yaakov ben Rabéno Acher, surnommé le Baal ha-tourim, base du *Choul'han Arou'h* au XIV^{ème} siècle.

¹⁷³ *Chir Hachirim Rabbah* 5,2.

D-ieu ; il désire s'attacher à Lui et se repentir sincèrement. Il veut faire de D-ieu le centre de sa vie. La conscience de ses fautes le stimule dans son service et le pousse à une *techouva* telle que ses péchés lui seront comptés comme des mérites. C'est de ce repentir parfait que parle la bénédiction. A la dimension objective évoquée plus haut correspond la démarche subjective que nous avons décrite ici.

Ménaché, le roi de Juda, fut peut-être le souverain le plus pervers de toute l'histoire juive. Son vieux père, le pieux roi 'Hizkiyaou, avait laissé à son fils une nation également pieuse. Mais durant les vingt deux années de son règne, il entraîna le peuple à l'idolâtrie et à la violence ; ses mains étaient souillées de sang innocent, de celui, entre autres, de son propre grand-père et du prophète Isaïe, qu'il exécuta lui même.

Finalement, il fut capturé par les Babyloniens et condamné à être brûlé vif. Au moment où les flammes l'atteignirent, Ménaché se tourna désespérément vers le D-ieu de ses ancêtres ainsi dit le verset : « *Dans ta détresse, quand tu auras essuyé tous ces malheurs, après de longs jours tu reviendras à l'Eternel, ton D-ieu, et tu écouteras Sa voix* » (Deutéronome 4,30). Les anges se précipitèrent alors pour fermer les portes du ciel et empêcher un tel mécréant d'accéder, par son repentir, au trône divin. Mais D-ieu Lui-même en jugea autrement : « *si Je refuse le repentir de Ménaché, cela découragera d'autres pénitents plus dignes de pardon que lui* ».

Et Il lui ouvrit la porte (*Sanhédrin*103a).

6) *Le pardon*

Après la bénédiction concernant le repentir dans laquelle D-ieu est imploré pour qu'Il donne au peuple juif la force de faire techouva, vient celle qui demande le pardon¹⁷⁴.

Au début de cette bénédiction, est sollicité le pardon des fautes, les «*'hataïm* », qui ont été commises, par mégarde : pour involontaires qu'elles aient pu être, l'effet négatif qu'elles ont produit révèle une insuffisance. Aussi pour les fautes volontaires, «*péchaïm* », et même celles qui ont été inspirées par un esprit de révolte contre D-ieu, il s'agit d'obtenir le pardon.

«*Pardonne-nous* » est donc la bénédiction par laquelle l'orant sollicite le pardon des fautes commises. Le fait que cette bénédiction fasse suite à celle de la repentance n'est pas fortuit. Avant de solliciter le pardon, il convient, on l'a vu, d'avoir conscience des fautes commises. L'orant demande alors à D-ieu de pardonner totalement la faute, en sorte qu'il n'en subsiste aucune trace. Les mots pardon, *séli'ha*, et faute involontaire, *'het*, sont ici associés à «*Père* », «*av* » ; et les mots absoudre, *mé'hila* et péché volontaire, *pécha*, à «*Roi* », «*mélè'h* ». En effet, un père est susceptible de pardonner les fautes commises sciemment par son fils, car elles sont, à ses yeux indulgents, semblables à des fautes commises par inadvertance. Tel n'est pas le cas d'un roi, pour qui les fautes commises par inadvertance par un serviteur sont placées au même rang que des fautes intentionnelles, ainsi qu'il est dit : «*Un roi élève son pays par la justice* » (*Proverbes* 29,4), «*justice* » possédant ici le sens de «*rigueur* ». Aussi, dans la mesure où le Juif est considéré comme un serviteur de D-ieu, toutes ses fautes sont tenues pour Lui comme de graves manquements (*pécha*)¹⁷⁵.

Le mot *séli'ha* signifie que l'orant demande à D-ieu de ne pas faire preuve de sévérité. Le mot *mé'hila* en revanche, possède un sens bien différent de celui de *séli'ha*. *Mé'hila* correspond à une demande de pardon incluant les fautes volontairement commises. En effet, dès lors que l'orant s'adresse au Roi, il ne saurait demander que la *mé'hila*, et non la seule *séli'ha*. La démarche de l'homme vers son Roi s'opère dans la crainte, alors que s'il s'agit d'un père, c'est l'amour qui l'emporte.

Le Tour

¹⁷⁴ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.121-129.

¹⁷⁵ Weingarten, Y., *op. cit.*, p.151. Munk, E., *op. cit.*, pp.157-158.

explique pourquoi l'orant en appelle à la miséricorde paternelle. Il est dit en effet : « *Tel un Père pris de compassion pour Ses enfants* » (Psaumes 103,13). Il s'agit donc que D-ieu montre sa compassion et pardonne. Il faudra que celui qui prie prenne conscience qu'il se trouve en présence d'un Roi juste, en présence duquel il est tenu de ressentir crainte et respect. Mais Sa bonté étant éternelle, D-ieu ne renonce pas seulement au châtement légitime, Il absout, allant jusqu'à considérer comme nul le péché.

La bénédiction se termine par les mots : « *Qui es clément et abondes dans le pardon* », suivant Isaïe (55,7) : « *Qu'il revienne à l'Eternel, Il aura pitié de lui, [qu'il revienne] vers notre D-ieu, car Il prodigue son pardon* ». La rémission des fautes est perçue dans la conscience juive comme une renonciation de D-ieu à son droit, et par conséquent comme un pur acte de bonté ; (Talmud Jérusalem Makoth 11,7) « *'hanoun* » : « *D-ieu pardonne avec générosité* ».

La prière pour le pardon vient donc après celle qui concerne le repentir. D-ieu souhaite le repentir de l'homme, comme il est dit : « *Car Je ne désire pas la mort de l'impie, dit le Seigneur D-ieu, revenez et vivez !* » (Ezéchiel 18,32). Si, au moment où le repentir est agréé, l'homme est du même coup pardonné, pourquoi faut-il une bénédiction spéciale pour demander le pardon ?

En fait, l'œuvre du repentir s'accomplit selon deux étapes :

- 1) le repentir : la décision de l'homme de se repentir et de s'approcher de D-ieu,
- 2) le pardon divin qui répare les dommages que le pécheur a commis sur lui-même par ses fautes et lui permet ainsi de retrouver le chemin de la sainteté.

Pourquoi l'étape du pardon est-elle nécessaire, pourquoi celle du repentir ne suffit-elle pas en elle-même ?

Parfois le repentir s'effectue de manière inopinée : un instant auparavant le pécheur était plongé dans les fautes et se révoltait ; subitement il regrette ses actes et décide de changer son comportement pour suivre le chemin de D-ieu. Du fait qu'un tel repentir peut se produire inopinément, la décision de ce pécheur ne lui permet pas encore de s'éloigner du mal et de s'approcher de D-ieu. Il s'agit, d'un changement d'orientation radical, mais qui ne s'est pas encore traduit par une transformation concrète de l'existence : cette démarche attend d'être confirmée. En effet, les penchants naturels du fauteur peuvent encore l'emporter sur son désir de s'amender.

C'est pourquoi la deuxième étape est indispensable, pour intérioriser ce repentir : c'est celle de la prière sincère destinée à obtenir le pardon. Le pécheur alors demande à D-ieu de le purifier de ses fautes, de réparer ses manquements, de le faire émerger, de le hisser hors de sa situation antérieure et de lui donner la force de grandir en sainteté, de se rapprocher de D-ieu à travers l'étude de la Torah et l'accomplissement des *mitsvot*.

Cependant il y a un prix à payer pour effacer les taches laissées par les fautes, car selon la loi un homme qui a fauté doit subir des punitions qui vont réparer le mal. Tels sont les termes de la loi dans sa rigueur. Mais il existe un autre chemin, celui de l'élan mystique, qui établit avec le Roi des rois un lien qui transcende les lois ordinaires ; ainsi le pardon peut être obtenu, sans sanction à subir.

Les sages disent : « *On a interrogé la Sagesse : quelle est la punition du fauteur ?* » Elle répondit : « *Les fauteurs seront poursuivis par le mal* » ; la prophétie¹⁷⁶ : « *L'âme qui a fauté mourra* » confirme cette sentence ; la Torah indique : « *Il apporte un sacrifice et il lui sera pardonné* ». La sagesse, la prophétie et la Torah, se situent à des degrés différents dans la description de l'ordre de l'enchaînement des mondes, lesquels sont régis par des lois qui imposent la réparation de la faute soit par des châtiments, ou la mort ou un sacrifice.

Le Talmud enseigne que lorsque l'on a demandé à D-ieu : « *Quelle est la punition du fauteur ?* », Il a dit : « *Qu'il se repente et il lui sera pardonné* » (Talmud Jérusalem, *Makoth* chap.2, loi 6). D-ieu peut se suffire de la *techouva*, et pardonner les fautes, et accepter un Juif qui désire revenir à la Torah et aux *mitsvot*.

« *Ta main droite est étendue pour accepter ceux qui se repentent* » dit-on pendant le *Néïla* de Kippour. Pourquoi D-ieu étend-Il la main vers celui qui veut se repentir ? Il s'est déjà repenti et rapproché de D-ieu !

Telle est la seconde étape du repentir, dans une perspective hassidique, grâce à laquelle le pécheur venu à résipiscence crée un lien avec D-ieu Lui-même, Lui demande de lui accorder le pardon ; D-ieu accepte, nettoie, répare, et, comme on l'a vu lui donne la force de revenir à la sainteté.

C'est que le repentir à lui seul n'est pas suffisant ; certes, le Juif pécheur a décidé de revenir dans le droit chemin, mais sa situation actuelle, les effets négatifs que ses actes ont produits

¹⁷⁶ Si le péché a été commis involontairement.

en lui risquent de se manifester encore : « *le péché entraîne le péché* » (Avot 4,2). Pour éviter cette issue, il lui faut demander pardon à D-ieu Lui-même, et D-ieu, dans Sa bonté étendra Sa droite, qui représente l'attribut de bonté, au-delà de l'ordre de l'enchaînement des mondes, de toute condition, main immatérielle qui répare les manquements, pardonne les fautes et permet à l'homme d'atteindre à une proximité avec Lui. On perçoit ici que la bénédiction pour le repentir ne suffit pas¹⁷⁷.

Dans chacune des dix-huit bénédictions qu'il récite, l'orant s'adresse à D-ieu : après « *Pardonne-nous...* », il conclut : « *Béni sois-Tu, Eternel, qui es miséricordieux et multiplies le pardon* ». L'orant en proférant cette bénédiction énonce une vérité d'ordre général, même s'il ne sait pas dans quelle mesure elle s'applique à lui. En effet, on peut considérer que si la bénédiction est prononcée sous une forme affirmative, c'est parce que l'orant sait que D-ieu peut accéder à sa demande, mais ce peut être de façon partielle, indirecte ou invisible¹⁷⁸.

Ainsi le Baal Chem Tov enseigne que dès l'instant où l'homme prononce les mots de la prière, il doit avoir l'ultime conviction que sa requête sera exaucée. Bien plus, cette conviction est psychologiquement nécessaire : l'orant, comme un soldat qui part au combat, doit chanter avec espoir, sans attendre que la victoire ait été obtenue.

On pourrait presque affirmer que si les Juifs ne recommençaient pas à commettre des fautes après avoir demandé leur libération, ils se trouveraient à l'abri des soucis qui les accablent quotidiennement : le fait qu'ils réitérent les mêmes péchés après se les être reprochés, montre que leur rejet du mal n'est pas total et qu'ils ne sont pas encore parvenus à une *techouva* complète.

Quand, dans sa louange à D-ieu, l'orant dit : « *Qui es miséricordieux et multiplies le pardon* » : une telle multiplication n'est pas de l'ordre humain : c'est dire qu'une *techouva* sincère entraîne, toujours dans une perspective hassidique, le pardon, fût-ce des plus horribles forfaits, car D-ieu peut toujours accorder Son pardon, même si le pécheur est dépourvu de tout mérite et que personne ne prie pour lui.

En effet dans les rapports entre les hommes, lorsque quelqu'un après avoir mal agi envers son prochain, sollicite de ce dernier son pardon et l'obtient, puis récidive, il lui sera très difficile

¹⁷⁷ *Dere'h Haim*, New York, Ed Kéhot, 1970, chap.5, 2.

¹⁷⁸ Admour Hazaken, *op. cit.*, Chap. 11, pp.233-243.

d'obtenir une nouvelle fois son pardon. Il en va tout autrement de la clémence de D-ieu qui elle, est inépuisable.

Nous percevons là que la question du pardon, même abordée de façon indirecte, éclaire la nature du *Chemoné Esré*. Il ne s'agit ni d'un appel désespéré, ni d'un rite vide d'intention, mais de l'expression d'une confiance qui se veut lucide.

Le but ultime de la prière est, dans une perspective hassidique, d'entretenir une relation d'intimité avec D-ieu ; après avoir exprimé son repentir, l'orant s'efforce de rétablir sur la base de la crainte, les liens distendus par ses éventuels péchés. Il ne s'agit pas là d'une peur accablante qui ternit le visage de celui qui la ressent, et remplit son regard de terreur ; cette crainte, au contraire n'interdit nullement l'exaltation, puisque c'est à elle qu'est associée ce retour à D-ieu¹⁷⁹.

« *Hachivénou* » est la sixième bénédiction. Le nombre six correspond à la lettre *vav* en hébreu, qui est également la conjonction de coordination, petite lettre capable d'unir des concepts différents ; ce n'est pas fortuitement que ce *vav* marque la sixième bénédiction ; le repentir, en effet, réunit l'homme à D-ieu.

Préalablement à la demande de pardon, il est en effet nécessaire que l'orant manifeste le regret, s'arme pour cesser de commettre des fautes ; sinon il serait semblable à un homme qui s'immerge pour se purifier mais conserve un animal impur entre ses mains (*Taanit* 16a). Il en va de même pour les fautes qu'il faut d'abord regretter, ensuite confesser, enfin s'engager à ne plus commettre, pour obtenir le pardon de D-ieu (*Rambam Laam, Hil'hot Techouva, 2,3*)¹⁸⁰.

Les ashkénazes ont l'usage de se frapper le côté gauche de la poitrine avec le poing droit, à l'endroit du cœur, au moment où ils disent : « *nous avons péché* » et « *nous avons failli* ». Ces coups symbolisent la prise de conscience des fautes ; s'ils se frappent à cet endroit, c'est que le cœur est tenu pour être le siège des passions et donc des fautes. Il ne s'agit pas d'un acte de violence, même symbolique, mais d'une façon de se signaler, métaphoriquement, à la « porte » de l'organe responsable, pour souligner une volonté de repentir.

En effet, les sages disent que : « *mieux vaut un choc intérieur à l'homme que la sanction des trente neuf coups* » (*Béra'hot* 7a). Le vrai repentir, c'est d'être rempli de remords qui

¹⁷⁹ Feuer, A., *op, cit.*, pp.142-147.

¹⁸⁰ Rambam, *op, cit.*, p.212.

poussent à se soumettre à D-ieu ; les cent coups de bâtons, évoqués ici font sans doute allusion aux malheurs qui viennent accabler le coupable. Frapper son cœur a bien la vie pour finalité, *via* un éveil authentique et spontané au repentir.

A la fin de la bénédiction, l'orant « sait » que D-ieu pardonne sans réserve et, qu'après avoir accordé ce pardon Il considère le repentant avec une bienveillance redoublée.

Ainsi dit le Rambam :

« Grand est le repentir car il permet ...même à ceux qui se trouvaient très loin d'arriver jusqu'auprès de D-ieu. Hier, le pécheur était détestable aux yeux de D-ieu ; il était repoussant, abhorré, abominable. Aujourd'hui, il s'est repenti et le voici chéri, choyé, intime et digne d'affection... Hier, il était séparé de D-ieu...il L'implorait, mais sa prière ne trouvait aucun écho...Il accomplissait des mitsvot, mais D-ieu les lui renvoyait au visage... Aujourd'hui il est attaché à la che'hina. Il implore et est immédiatement exaucé...Il réalise les mitsvot et D-ieu les accepte de bon cœur, avec joie... De plus, D-ieu souhaite voir les pénitents se rapprocher toujours davantage de Lui » (Rambam Laam, Hil'hot Téhouva 7,6-7)¹⁸¹.

¹⁸¹ Rambam, *op. cit.*, pp. 242-243.

7) *La libération personnelle*

La bénédiction : « *Considère notre misère...* » semble ne posséder aucun lien avec celle qui la précède. On comprend qu'elle figure parmi celles qui formulent des requêtes personnelles, mais sa signification n'est manifeste que si elle est perçue comme une demande d'être sauvé d'un malheur individuel, comme la captivité. Elle correspond en fait à l'une des bénédictions récitées le matin au lever : « *Béni sois-Tu Eternel notre D-ieu, Roi de l'univers, qui délivres les prisonniers* » ; il convient de rechercher son origine parmi les prières récitées les jours de jeûne ; or, ces prières ont pour thème central le pardon : ainsi s'explique la place de cette bénédiction, immédiatement après celle qui a trait au pardon des fautes¹⁸².

Les termes : « *considère de grâce notre misère* », visent les souffrances infligées par les nations, « *livre notre combat* » : cette supplication appelle D-ieu à venger le sang versé. La requête suivante : « *délivre-nous rapidement* », non au titre du mérite du peuple, mais « *par égard pour Ton Nom* », est fondée sur l'idée que les persécutions dont les Juifs sont l'objet constituent une profanation du Nom. L'énoncé du motif : « *car Tu es un D-ieu rédempteur* », reflète l'idée que D-ieu détient le pouvoir d'infléchir le cours naturel des événements.

« *Bénis sois-Tu Eternel, qui délivres Israël* » (de ses souffrances quotidiennes) : le pardon des péchés procure aux individus, et par là, à la communauté le sentiment d'une libération. Il ne s'agit pas encore de la rédemption nationale, qui fait l'objet d'une bénédiction ultérieure, mais d'une libération de chacun de ses peines de ses tracasseries quotidiennes, de ses soucis personnels ainsi que des préoccupations matérielles¹⁸³. La prière est adressée à D-ieu pour triompher de l'adversité, et rester à l'abri des difficultés de l'existence. Certes il n'existe pas de vie exempte de tourments et de peines ; et précisément, la vie tire en partie sa valeur des efforts déployés pour surmonter les épreuves. Cependant, l'orant prie pour que D-ieu en allège le poids.

Le Talmud explique l'ordre de ces bénédictions ; après avoir demandé l'intelligence, le discernement, s'être repenti et avoir sollicité le pardon, il s'agit de prier pour être délivré de

¹⁸² Munk, E., *op. cit.*, p.158-159.

¹⁸³ Feuer, A., *op. cit.*, pp.150-153, pp.155-157.

ces sujets d'inquiétude, voire d'angoisse (Rachi dans *Méguila* 17b¹⁸⁴). Comme de nombreux maux ont une origine psychologique et traduisent un déséquilibre émotionnel, les sages ont de fait précédé la prière pour la guérison du corps par celle qui sollicite la paix de l'esprit.

Cette bénédiction est également la septième : on trouve là, selon les sages, une allusion à la venue du Messie, qui sera elle-même précédée de sept années de douleurs d'enfantement.

Le principe est que toute souffrance personnelle est une conséquence directe de la souffrance collective du peuple juif en exil ; lorsque le peuple juif sera libéré au plan collectif, les problèmes de chacun trouveront aussi leur résolution. Le texte de cette bénédiction, bien qu'exprimant la souffrance de l'individu, manifeste une espérance, et rappelle du même coup au croyant qu'il ne peut laisser ses problèmes personnels l'accaparer au point d'en oublier la souffrance de son peuple, ce qui procèderait non seulement d'un égoïsme, mais d'une véritable cécité.

« *Considère, de grâce, notre misère* » : D-ieu accorde une attention particulière à ceux qui souffrent. Il eut pitié de Léa et la bénit en lui donnant plus de descendants qu'à Rachel. En signe de reconnaissance, Léa nomma son premier fils Ruben, en disant : « *Ki raa Hachem béonyi* » : « *Hachem a observé mon affliction* » (*Genèse* 29, 32).

Le mot « *onyénou* » : « *notre affliction* », vient de la racine, *ani*, pauvre en hébreu. Cette prière ne fait pas seulement allusion aux difficultés matérielles mais aussi à la misère qu'éprouve intérieurement l'orant.

Cette bénédiction se réfère au travail sur soi nécessaire pour obtenir une liberté intérieure, qui est la véritable forme de la paix à laquelle aspire celui qui prie.

¹⁸⁴ *Dibour hamat'hil*, paroles initiales de Rachi: « *At'halta digueoula hi* ».

8) *La santé*

« *Guéris-nous* » : est inspirée de (Jérémie 17,14) : « *Guéris-moi Éternel et je serai guéri ; sauve-moi et je serai sauvé, car Tu es l'objet de mes louanges* ». Cette bénédiction est au pluriel, bien que le verset d'où elle est tirée soit au singulier. Il est en effet permis de reprendre les termes d'un verset dès lors que l'on ne le reproduit pas intégralement ou qu'il s'intègre à une supplication ou à une prière. Une autre raison tient au fait que celui qui prie se doit de prier pour la communauté, de songer à autrui, même s'il n'est pas personnellement concerné¹⁸⁵.

La bénédiction pour la guérison fait suite à celle qui a trait à la délivrance ; car tant qu'un homme souffre et n'entrevoit pas sa guérison il ne peut avoir conscience d'être libre. Le propos essentiel de cette bénédiction est de solliciter de D-ieu d'être affranchi des souffrances et de préserver la santé, sans laquelle il est difficile d'étudier la Torah et d'observer les commandements divins. (*Michna Beroura siman* 115). Il est permis d'insérer dans cette bénédiction la prière pour la guérison des malades, sans attendre de le faire dans la bénédiction « *Choméa tefila* » : « *qui entend la prière* », dans laquelle prennent place généralement les requêtes personnelles : l'orant dira « *réfé na peloni ben pélonit réfoua chéléma beto'h chéar 'holé israël* » : « *guéris complètement s'il Te plaît un tel fils d'une telle, parmi les malades du peuple d'Israël* ».

Les mots « *Guéris-nous, Eternel* » manifestent le désir de celui qui prie que la guérison vienne de D-ieu et non par un intermédiaire. Dès lors l'expression : « *et nous guéirons* » fait référence à une guérison définitive. Quant à la formule : « *car Tu es (l'objet de) notre louange* », Rachi explique qu'elle affirme la fierté de ne devoir le salut à nul autre qu'à D-ieu Lui-même. Par les mots « *Et procure remède et complète guérison à tous nos maux* » celui qui prie demande à D-ieu de guérir toutes les formes que revêt la maladie, à savoir les atteintes physiques, mentales et morales, c'est à dire les souffrances qui affectent l'âme comme le corps. « *Car Tu es un D-ieu, un Roi qui guéris* ». La guérison qui émane de D-ieu est certaine et durable, car D-ieu étant à l'origine de toutes les forces, Il peut effacer toute trace de la maladie¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Munk, E., *op, cit.*, pp.159-160.

¹⁸⁶ Weingarten, Y., *op, cit.*, p.153.

Le Maguid de Mézeritch disait « *une petite entaille dans le corps est un trou béant dans l'âme* ». On peut interpréter la formule ainsi : un petit désordre de la santé du corps cause un grand manque dans l'étude de la Torah et le service divin de l'âme¹⁸⁷.

Analysons la formulation de cette prière : « *Guéris-nous... et nous serons guéris* », peut-il exister une situation où le « *guéris-nous* » ne fasse pas aboutir à la guérison ? De même « *sauve-nous et nous serons sauvés* ». Pourquoi cette redondance ?

En réalité lorsque la guérison vient d'un homme le malade est guéri, mais au bout d'un certain temps, le mal peut revenir. Ainsi, même si le « *guéris-nous* » a été exaucé, « *et nous serons guéris* » est nécessaire à l'obtention d'une guérison durable. De même, quand il s'agit d'un autre péril, la délivrance naturelle est susceptible d'être seulement temporaire. C'est ainsi que l'homme pieux agit en respectant les lois de la nature et en recourant à la médecine, mais sans oublier que la guérison dépend de D-ieu qui guérit toute chair. La bénédiction pour la guérison procède de l'attribut de miséricorde de D-ieu : « *Car tu es un D-ieu, un Roi, qui guéris, fidèle et miséricordieux* ».

Nous allons à présent analyser la raison pour laquelle la guérison participe de l'attribut de miséricorde¹⁸⁸, *tiféret* et non de celui de la bonté, *'hessed*.

L'attribut de *tiféret* - le mot signifie « harmonie suprême » - procède de la combinaison des deux attributs : de bonté, *'hessed* et de sévérité, *guévoura*. On peut rattacher la notion de sublimité à celle d'harmonie, d'équilibre. En ce sens on pourrait peut-être aller jusqu'à l'idée de beauté lumineuse voire de vérité, *émet*.

La bonté et la sévérité sont comparables chacune à une étoffe d'une couleur unie, sans beauté ; *tiféret*, ressemble à une étoffe composée de deux couleurs, et lorsqu'il y a la combinaison des deux on peut la dire belle.

A première vue la miséricorde semble plus proche de la bonté que de la sévérité ; cependant, la pitié n'est pas exempte de rigueur, car elle procède d'un jugement, celui toujours équitable d'un juge particulièrement attentif aux arguments de la défense, mais imaginons un homme accusé de vol, et présenté au juge. L'accusateur rapporte en détails les délits imputés à

¹⁸⁷ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.141-152.

¹⁸⁸ Jakobson, Yoram., *Mikabakat haAri ad laHassidout*, Ed Ouniversita méchoudéret, Galé Tsahal, Tel Aviv, 1988, p. 13.

l'accusé, et conclut en précisant que les vols n'ont pas été commis dans un mouvement d'égarement mais de façon consciente et délibérée ; il produit des témoins, fournit des preuves et demande au juge de punir le voleur par un emprisonnement prolongé.

Le défenseur, inversement décrit un homme droit et honnête, et prétend que tout le vol dont parle l'accusateur n'est que celui de biens dont les victimes lui étaient redevables. Il ne s'est agit que de la récupération brutale par le créancier de ce que ses débiteurs, « les victimes », ne lui avaient pas rendu. Le défenseur arrive à la conclusion qu'il ne faut pas du tout punir l'accusé, et qu'au contraire, il faut l'indemniser du préjudice causé par l'accusation elle-même et le récompenser pour sa contribution à l'ordre de la société.

Si l'accusateur montre qu'il n'en est rien, l'avocat a recours à une nouvelle ligne de défense : demander miséricorde pour le voleur. Certes l'homme a volé, mais si on l'emprisonne longtemps il va se lier avec des criminels et il va apprendre d'eux à devenir un voleur encore plus expert. Sa famille, privée de son soutien financier et ses enfants, plongés dans la misère, deviendront eux aussi des voleurs.

Le défenseur suggère donc, qu'au lieu de l'emprisonner mieux vaudrait l'aider à rétablir sa situation et lui attribuer une somme d'argent pour qu'il crée une entreprise, grâce à laquelle il subviendra à ses besoins de manière honnête, quitte à le surveiller pour s'assurer qu'il va utiliser l'argent à des fins convenables. Plus encore, l'accusateur va jusqu'à participer à la contribution financière. Il peut se référer au traitement que la Torah réserve au voleur qui ne peut rendre ce qu'il a pris : il devient pour moins de sept ans l'esclave d'un honnête homme qui prend à sa charge l'entretien de sa femme et de ses enfants pendant cette période.

C'est à ce niveau que l'attribut de miséricorde associe bonté et sévérité. Alors que la bonté et la sévérité sont en débat pour déterminer si cet individu est un Juste ou un impie, en fonction de son passé et de ses actions présentes, l'attribut de la miséricorde envisage l'avenir et examine les voies qu'il peut suivre pour construire une vie conforme à la loi. L'attribut de sévérité accepte de s'effacer pour que le voleur puisse s'amender.

Il en va de même pour la guérison du corps, qui procède aussi d'un accord entre l'attribut de bienveillance et celui de rigueur, au tribunal céleste.

L'attribut de la sévérité - l'accusateur - pose qu'il n'y a pas de souffrance sans faute, et que les épreuves ont une double fonction, punitive par les douleurs infligées et cathartique grâce au pardon que ces douleurs, précisément, rendent possible.

Elle est la logique, d'un point de vue hassidique, du processus de la guérison que l'orant demande à D-ieu.

9) *La subsistance*

La bénédiction « *Bénis pour nous* » est destinée à solliciter de D-ieu la satisfaction des besoins vitaux, et d'abord, le pain. Elle est appelée « *birkat ha-chanim* » ou « *bénédition des années* ». Du fait qu'elle porte sur la subsistance, les sages y ont inséré la prière pour les pluies pendant la saison où celles-ci sont attendues, « *livra'ha* » : « *en tant que bénédiction* », c'est-à-dire de façon bénéfique¹⁸⁹.

La prière pour la subsistance fait logiquement suite à celle qui est récitée pour la guérison. En effet, lorsqu'une personne est souffrante, sa première requête ne porte pas d'abord sur ce qui lui assure sa subsistance. Ce n'est qu'après avoir recouvré la santé qu'elle prie pour son pain, afin que son corps et son âme soient maintenus en bonne santé.

Cette bénédiction emporte avec elle des préoccupations signalées dans d'autres cadres, comme celui du *birkat hamazon*¹⁹⁰, la bénédiction récitée à l'issue du repas : le souci d'une subsistance abondante, facile, obtenue sans peine ni fraude, exempte de la dépendance du bon vouloir d'autrui. Il se peut aussi que l'année soit « *bénie* », que la production soit importante, mais qu'elle n'apporte pas la prospérité : ainsi disent les sages de la Michna : « *la vigne peut réussir, et cependant le vin sera cher* » (*Sota* 9,14) ; en effet, la société humaine, si elle est corrompue, peut périr au milieu de l'abondance des productions.

C'est cette bénédiction pour la subsistance qui achève la partie de la *Amida* consacrée aux demandes personnelles. Or, c'est précisément à travers les bénédictions matérielles qu'est révélé le plus haut niveau de divinité dans le monde. Car, si un homme, malade ou pauvre, priait pour sa santé et sa subsistance, et D-ieu entendant sa prière le guérissait et le nourrissait aussitôt, ce serait bien là une véritable théophanie qui s'opèrerait !¹⁹¹

C'est justement au dévoilement de la divinité que vise la Création elle-même : si, à travers l'étude de la Torah, D-ieu se révèle effectivement à l'homme, en tant qu'être doué d'une dimension spirituelle, c'est aussi par la satisfaction de ses besoins matériels que D-ieu se manifeste concrètement par le don de la subsistance et celui de la santé.

¹⁸⁹ Munk, E., *op. cit.*, p.160.

¹⁹⁰ *Birkat hamazon*: bénédictions recitées après le repas, les grâces.

¹⁹¹ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.153-156.

Pourquoi cette bénédiction est-elle introduite dans le rituel du Arizal, par les mots « *pour le bien* » ? Pourquoi une telle précision puisqu'elle vise à l'obtention d'une bonne récolte ?

L'intention est que la récolte reste comme une richesse gardée pour son propriétaire, sans pour autant lui nuire ; en fait, il est des riches qui ne savent pas utiliser leur richesse à bon escient, et, au lieu que leur argent les aide, contribue à leur déchéance. Ils se conduisent comme un homme qui, ayant mérité des honneurs, au lieu d'en user pour faire le bien, deviendrait vaniteux et vulgaire.

C'est pour cette raison que l'orant demande à D-ieu de lui accorder de bonnes récoltes, des fruits et toute sa subsistance « *pour le bien* », afin d'en puiser le meilleur et d'en faire l'usage le plus approprié.

- « *Mitouvah* » ou « *Mitouv'ha* » : « *de sa bonté* » ou « *de Ta bonté* » ?

Dans cette bénédiction, les prières pour la pluie sont adressées à D-ieu : « *et accorde la pluie et la rosée pour la bénédiction sur l'étendue de la terre. Rassasie-nous dans **Ta** bonté* ». Il s'agit simplement de deux demandes distinctes :

- 1) que D-ieu bénisse la terre afin qu'elle donne une récolte qui pourvoira aux besoins en nourriture du peuple et, au-delà, de l'humanité tout entière,
- 2) que D-ieu rassasie les hommes « *pour le bien* ».

Dans le rituel polonais, on trouve la formule : « *et accorde la pluie et la rosée pour la bénédiction. Rassasie-nous dans **sa** bonté* [de celle de la terre] ». L'idée est qu'il s'agit là d'une demande unique mais à deux effets, que D-ieu donne la bénédiction à la terre et qu'Il rassasie Son peuple ; elle concernait plus précisément la terre d'Israël dans laquelle, étaient établis les sages qui ont institué cette présentation. Aussi, cette bénédiction adressée à Israël vise en fait, toutes les terres du monde, comme il est écrit à ce propos : « *Une terre que l'Eternel ton D-ieu recherche ; toujours les yeux de l'Eternel ton D-ieu sont sur elle depuis le début de l'année et jusqu'à la fin de l'année* » (Deutéronome 11,12).

Pourquoi cette bénédiction précise-t-elle : « *dans Ta bonté* », cela ne va-t-il pas de soi ?

Il convient d'analyser deux données qui semblent à priori contradictoires :

Demander pour soi, même s'il s'agit d'un « nous » autant qu'un « je », même d'un autre humain, c'est placer l'homme au centre du débat ; or, la condition première d'une présence de l'homme devant D-ieu est l'humilité, l'effort de l'orant de se libérer de la domination d'un moi toujours prêt à réclamer et à tout ramener à des préoccupations matérielles.

En droit, sinon en fait, la réponse paraît censée : c'est pour ne pas être prisonnier des besoins du corps, et donc de se consacrer à l'étude et aux *mitsvot*, que l'orant demande à D-ieu la santé et une subsistance accessible. Seuls des *Tsadikim*, des Justes, sont capables de se situer de façon entière et authentique dans une perspective aussi désintressée. A l'autre pôle, se rencontrent sûrement des orants que n'habite nullement la préoccupation d'être au-dessus du *hômer*, de la matière ; entre les deux, la vaste catégorie de ceux qui, comme les seconds, sont certes soucieux de la santé et de la subsistance en elles-mêmes, mais qui, s'ils se sentent protégés de ce côté, éprouvent de la gratitude à l'endroit de leur Créateur et montrent de l'ardeur dans l'accomplissement des *mitsvot* et se soucient sérieusement de l'étude de la Torah.

- *De Ta bonté* - reconnaître Celui dont l'influx est à l'origine de toute abondance :

L'enjeu de cette bénédiction est donc bien « *et accorde...la bénédiction sur la terre et rassasie-nous dans Ta bonté* » ; D-ieu est certes imploré, pour qu'Il accorde la bénédiction à la terre pour qu'elle procure le pain, qu'elle rassasie les hommes, sans toutefois en arriver à l'excès qui est signalé : « *Tu es trop gras, trop replet, trop bien nourri* » (*Deutéronome* 32,15), de crainte que la profusion fasse oublier Celui qui l'a pourvue : « *et rassasie-nous dans Ta bonté* », de sorte que la satiété soit associée à la bonté de D-ieu : Celui qui donne sera perçu par les bienfaits qu'Il prodigue, Son action étant manifestée au travers de Ses largesses.

Selon l'interprétation Habad, cette bénédiction a pour objet le blé pour les Matsot, l'Etrog, (cédrot utilisé à Souccot), et le vin pour le *Kidouch*, la sanctification. Mais un Juif est-il un ange qui n'aurait besoin de blé qu'à Pessa'h pour confectionner des azymes? Ne doit-il pas manger des fruits tout au long de l'année? Et ne prie-t-il que pour obtenir les cédrats nécessaires à la fête de Souccot ?

De fait la demande concerne assurément le blé, les cédrats et le vin, mais pour toute l'année, ainsi que toutes les sortes de nourriture dont l'homme a besoin. Si l'accent est mis sur les Matsot, c'est pour que les fidèles se souviennent que si D-ieu satisfait les besoins matériels, et qu'Il accède ainsi à leurs prières, c'est pour qu'ils reconnaissent l'intervention de Sa main dans leur subsistance, après en avoir pris conscience.

Une série de commandements ont été donnés au sujet de la récolte des produits de la terre. *Maaserot*, *péa*, *léket*¹⁹², qui rappellent aux cultivateurs que la terre est à D-ieu et qu'elle leur est confiée par Lui pour leur subsistance. Par le mérite de s'être préoccupés du blé pour les Matsot, de l'Étrog pour Souccot, et du vin pour le *Kidouch*, le croyant prend conscience que le blé et les fruits de toute l'année, ainsi que tout ce dont il a quotidiennement l'usage n'existent que pour l'accomplissement de la volonté de D-ieu.

¹⁹² *Maaserot* : les dîmes, *péa* : le coin du champ abandonné aux pauvres, *léket* : l'action de glaner.

10) Le rassemblement des dispersés

La dixième bénédiction est placée au centre de la *Amida* ; elle constitue la transition entre les prières plus personnelles et celles qui concernent tout Israël¹⁹³.

Malgré la durée de l'exil, le peuple juif est toujours resté fidèle à sa patrie¹⁹⁴. Et c'est dans la logique de ce vécu de l'histoire que le retour en Israël est appelé par la dixième bénédiction ; en effet, le Rambam affirme, après la *guemara*, le Midrash et Rachi, que la sainteté de la terre d'Israël dépasse celle de tout autre endroit, et qu'elle recèle en elle-même dix niveaux de sainteté (*Rambam Laam, Hil'hot Beth Habé'hira, 7,12*)¹⁹⁵, même après la destruction du Temple et en l'absence du peuple juif.

La dixième lettre de l'alphabet hébraïque est le *youd*, à la fois la plus petite, celle qui symbolise la vie, la première du Tétragramme, et qui correspond au nombre dix, qui posséda une force allusive si grande qu'il est celui de l'effectif minimal du *tsibbour*¹⁹⁶, qui lui-même constitue le groupe capable de représenter le peuple juif devant D-ieu ; en particulier, on l'a vu, la *Amida* faite dans ce cadre est bien plus près d'être entendue que celle du solitaire. De même, la prière du *Kaddish*, déjà récitée au Temple, ne peut être dite si ce quorum n'est pas atteint ; on ne peut pas non plus procéder à la lecture de la Torah, ni répéter la *Amida*. Les sages ont trouvé deux allusions à cette nécessité du *minyán* : les frères de Joseph (*Genèse 42, 3*), les explorateurs (*Les Nombres 13, 4-15*).

Cette idée d'unité se retrouve dans les termes de cette bénédiction : « *et rassemble-nous dans l'unité des quatre coins de la terre* », ensemble au plan spirituel et moral, pour ne pas retomber dans les haines intestines qui provoquèrent la destruction du deuxième Temple. En dépit des différentes visions, opinions, diversité des communautés et des cultures, les Juifs religieux s'efforcent de prier ou sont appelés à le faire, pour que D-ieu les aide à combler le fossé qui sépare les individus et les groupes, et rebâtir une nation unie et harmonieuse.

¹⁹³ Weingarten, Y., *op, cit.*, p.154.

¹⁹⁴ Feuer, A., *op, cit.*, pp.188-195.

¹⁹⁵ Rambam, *Sefer Avoda*, p.45.

¹⁹⁶ *Tsibbour* : voir glossaire.

« *Sonne du grand chofar* » le *chofar*, la corne de bélier annonciatrice de l'avènement messianique : cette prière traduit l'attente du peuple juif, impatient d'être sur sa terre, libéré de son exil parmi les nations et de revenir, uni, sur la Terre Promise.

« *Elève un étendard pour rassembler nos exilés* » afin de rassembler les exilés du peuple juif éparpillés aux quatre coins du monde. Cette seconde image est plus insistante : le *chofar* s'entend de loin, pour discerner l'étendard, il faut déjà s'être rapproché. Cette bénédiction, comme les autres, montre que, pour qu'elle soit exaucée, la volonté divine est certes décisive, mais qu'une démarche volontaire des hommes est également nécessaire.

D-ieu a utilisé les deux cornes du bélier qui a été substitué à Isaac sur l'autel ; avec la corne de gauche Il sonna sur le Mont Sinaï, et avec la corne de droite, nommé *chofar gadol*, la corne de droite étant plus grande que celle de gauche, Il sonnera dans les temps futurs le rassemblement des exilés. Cette bénédiction est fondée sur un verset d'*Isaïe* (11,12) : « *Il lèvera l'étendard vers les nations pour recueillir les exilés d'Israël et recueillir les débris épars de Juda des quatre coins de la terre* ». Le *chofar* et l'étendard sont des symboles de la réunification d'Israël. Lorsque dans les temps futurs D-ieu fera retentir ce puissant appel, l'humanité tout entière reconnaîtra dans le son prolongé du *grand chofar* la voix de l'Éternel.

Cette prière concerne également le retour des dix tribus perdues qui seront rassemblées au son du *grand chofar* (*Sanhédrin* 110b)¹⁹⁷. C'est à elles que fait référence le terme « *nid'hé Israël* », les « *repoussés d'Israël* » de la conclusion de cette bénédiction. Le mot « *amo* » désigne précisément « *Son peuple* », afin de bien montrer que les dix tribus sont considérées comme « *Son peuple Israël* ».

¹⁹⁷ Munk, E., *op. cit.*, p.162.

- Pourquoi l'orant dit-il « « élève un étendard pour rassembler nos exilés » en introduction à toutes ses demandes concernant la reconstruction de Jérusalem et du Temple ?

Cette bénédiction précède les prières concernant les événements futurs, comme la reconstruction de Jérusalem, la venue du Messie, la restauration du service au Temple. Il est possible d'expliquer cet ordre du fait que le rassemblement des exilés doit précéder la reconstruction du Temple. C'est ce qu'indique le *Séfer Ha'hinou'h*¹⁹⁸ (*mitsva* 95) selon lequel la décision de reconstruire le Temple ne prendra effet qu'après le retour et l'installation de la majorité des exilés¹⁹⁹.

Il est cependant difficile de se ranger à cet avis, dans la mesure où le Rambam pense que c'est la reconstruction du Temple qui précèdera le retour des exilés ; ce qui revient à s'interroger sur le fait que dans la *Amida*, la bénédiction du rassemblement des exilés précède celle de la reconstruction de Jérusalem et du Temple.

Notre question reste donc posée ; pour y répondre une autre voie s'offre :

En fait, si nous avons soulevé la question de la chronologie (entre le retour des exilés et l'édification du Temple), c'est que l'enjeu était de comprendre la logique de l'ordre dans lequel ces bénédictions de la *Amida* ont été disposées.

Le rassemblement des exilés peut être envisagé associé au sujet de la reconstruction du Temple, mais en fonction de la bénédiction précédente, qui, elle, concerne la subsistance.

C'est que l'abondance des subsistances est considérée par la *guemara* comme le point de départ, la condition et le signe du rassemblement des exilés. Nous pouvons relever au passage que ce dernier semble devoir précéder l'érection du troisième Temple.

En effet, le Talmud (*Méguila* 17b) expose en détails les raisons de l'ordre des bénédictions de la *Amida*. S'agissant de celle du rassemblement des exilés, il pose que lorsque la terre produira en abondance, ce sera le signe que le rassemblement des exilés est proche. Ainsi

¹⁹⁸ *Séfer Ha'hinou'h* : cet ouvrage est un texte juif du XIII^{ème} siècle dans lequel chacun des 613 commandements de la Torah est décrit, publié anonymement selon certains, et attribué au Ra'ah (Rav Aharon HaLevi (1235-c 1290) de Barcelone), rabbin, talmudiste et légaliste de l'ère des Rishonim, selon d'autres.

¹⁹⁹ Achkénazi, Ch., *op. cit.*, pp.301-304.

l'annonce le prophète : « *Et vous, montagnes d'Israël, vous donnerez votre frondaison et vous porterez votre fruit pour mon peuple d'Israël, car ils sont près de revenir. Car Me voici venir vers vous, Je Me tournerai de votre côté, et vous serez cultivées... les villes seront repeuplées et les ruines rebâties* » (Ezechiel 36, 8-10). C'est pour cette raison qu'à la prière pour les récoltes succède celle qui vise au rassemblement des exilés.

Il est intéressant de noter que dans le *birkat hamazon* le même ordre se retrouve : « *Puisse le Miséricordieux nous procurer notre **subsistance** dans la dignité et **nous conduire**, la tête haute, dans notre pays* ».

Nous comprenons ainsi pourquoi cette bénédiction a été placée après celle de la subsistance et avant tous les autres souhaits concernant la délivrance future, puisque décidément, les sages ont entendu faire précéder le rassemblement des exilés par l'abondance matérielle.

Il est également possible de rendre compte d'une autre façon, selon la *hala'ha*, du lien qui unit ces deux bénédictions.

Selon le Rambam, l'obligation d'opérer les prélèvements et les dîmes entrera à nouveau en vigueur lorsque tous les Juifs seront rassemblés en Terre d'Israël, même si le Temple n'est pas encore reconstruit. Cela nous aide à mieux comprendre pourquoi sont associées les deux bénédictions pour la subsistance et pour le rassemblement des exilés, puisque ce rassemblement donnera au peuple le mérite de pouvoir accomplir toutes les *mitsvot* qui dépendent de la terre d'Israël.

Et, réciproquement, grâce à l'accomplissement des *mitsvot*, les fruits de la terre, à leur tour, se multiplieront.

Ces données permettent d'aborder maintenant l'examen d'une originalité du *sidour* de l'Admour Hazaken, concernant précisément le rassemblement des exilés ; on y lit : « *et rassemble nous, tous ensemble, des quatre coins de la terre **en notre pays*** » ; nous ne trouvons pas « *en notre pays* » dans la *tefila* que reconnaît le Gaon de Vilna. Il faut s'interroger sur cet ajout puisque, selon Abudraham, cette bénédiction est fondée sur la prophétie qui se termine par « *ils se prosterneront là-bas sur la **montagne sainte à Jérusalem*** » ; formule d'où la mention « *en notre pays* » est absente. Le *Moussaf* des Trois Fêtes, la prière « *et amène-nous à Sion ta ville dans la joie, et à Jérusalem dans la maison de Ta sainteté* » ne comporte pas davantage « *léartsénou* » : « *en notre pays* ».

Nous allons comprendre ce choix d'après ce qui a été expliqué plus haut : la demande concerne l'installation du peuple juif dans son pays, pour qu'il s'oblige à accomplir les *mitsvot* liées à la Terre ; c'est pour cette raison que la formule « *en notre pays* » est utilisée de manière générale. Mais dans la prière du *Moussaf* des Trois Fêtes de pèlerinage, lors desquelles les fidèles montaient à pied, au Temple, où réside la présence divine et où l'on offrait les sacrifices, il est alors écrit : la montée à Sion et à Jérusalem.

Un autre souvenir est rappelé, que, sur le fond, le propos de l'Admour Hazaken retrouve à sa manière : les fidèles se rendaient à pied à Jérusalem, pour assister aux célébrations qui avaient lieu au Temple. Comme il s'agit, dans la *Amida*, des exilés, ceux-ci ; avant de « monter » à Jérusalem, parvenaient d'abord en Terre Sainte.

- La nature de la sonnerie du *chofar* aux temps messianiques²⁰⁰.

La première bénédiction parmi ces bénédictions à portée plus générale est : « *Sonne d'un grand chofar pour notre liberté, et élève un étendard pour rassembler nos exilés ; et rassemble-nous tous ensemble des quatre coins de la terre en notre pays. Béni sois-Tu Eternel, qui rassembles les dispersés de son peuple Israël* ».

Le sens simple de cette bénédiction rappelle le souhait des Juifs d'être rassemblés des quatre coins de la terre au son du grand *chofar* dans les temps futurs. Le rassemblement des exilés s'opèrera à partir de toutes les terres, du monde entier.

Quelle est la signification de cette sonnerie du *chofar* ?

Deux versets la mentionnent de manière quelque peu différente ; l'un dit : « *Le Seigneur D-ieu fera retentir le chofar* » (*Zacharie* 9,14), avec un simple *chofar*, l'autre verset dit : « *En ce jour là le grand chofar aura sonné* » (au nifal)²⁰¹ (*Isaïe* 27,13), en précisant *grand chofar*.

Il faut noter trois différences entre ces deux versets :

- a) A propos de l'identité de celui qui sonne : dans *Zacharie* (9,14) : « *Le Seigneur D-ieu fera retentir le chofar* » tandis que dans *Isaïe* (27,13) on lit : « *le grand chofar aura sonné* » sans préciser qui produit la sonnerie.

²⁰⁰ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.159-171.

²⁰¹ *Itaka* : forme passive de conjugaison en hébreu rendue en français par la forme active.

- b) A propos de la manière dont s'opère la sonnerie : dans l'un il est dit « *Le Seigneur D-ieu fera retentir le chofar* » : D-ieu sonnera lui-même, et dans le second verset il est dit « *le grand chofar aura sonné* » automatiquement, sans action de sonner.
- c) A propos du *chofar* lui-même ; l'un l'appelle *chofar* sans description précise, l'autre « *chofar gadol* », « *un grand chofar* ».

On peut observer que les spécificités de chaque prophétie concernent les mêmes points : l'identité de celui qui sonnera ; la taille du *chofar* ; la façon dont le son sera produit.

La voix du *chofar* est unique. Alors que tous les instruments de musique émettent des sons agréables, le *chofar* produit une sonnerie rauque qui s'entend comme un cri, un cri pur, qui provient du profond du cœur du sonneur dont la parole ne suffit pas à énoncer les contenus et qui ferait à son tour résonner toutes les parties du corps de ceux qui l'écoutent.

Dans une perspective hassidique, telle est la portée de la sonnerie du *chofar* à Roch Hachana ; au matin de cette nuit de l'année durant la quelle l'orant a vécu une interruption de la source de vitalité du monde, et conscient de cette privation, il lance un cri vers D-ieu du plus profond de son être et Lui demande de régner sur le monde. Mais comme les mots ne manifesteraient l'intensité de cette prière, celle-ci s'élève par un cri simple, celui du *chofar*.

Il existe plusieurs niveaux dans la profondeur du cœur ; il en va de même pour la sonnerie du *chofar* ; sur une terre d'exil elle ne ressemble pas à celle qui s'entendait au premier Temple, à son tour différente de celle du second. La sonnerie la plus puissante était celle du jour de Yom Kippour de l'année du jubilé, lorsque tous les esclaves juifs, étaient libérés, et quand les terres et les maisons vendues retournaient à leur propriétaire d'origine.

Ces variations peuvent être comparées à celle de la vitalité que D-ieu donne au monde ; de manière générale D-ieu donne une vitalité seulement extérieure, mais lorsque D-ieu sonne du *chofar*, la vitalité émane de D-ieu à un niveau plus élevé : c'est un tel son que pense entendre le fidèle d'obédience hassidique.

- ‘*Chofar*’ pour les Justes et ‘*Chofar gadol*’ pour les dispersés.

La révélation au Mont Sinaï était en adéquation avec le niveau spirituel de ceux qui l’ont perçue, alors elle correspond au son émis par un *chofar* simple.

Ceux qui avaient connu les miracles de la sortie d’Egypte, et s’étaient amendés par leur travail sur eux-mêmes, s’étaient purifiés pendant les quarante neuf jours séparant la sortie d’Egypte du don de la Torah, étaient parvenus au niveau requis pour recevoir la Torah.

Cependant il existe une forme supérieure de la révélation de D-ieu qui, elle, ne dépend pas du niveau des créatures ; son extension n’est pas limitée à certains personnages particulièrement pieux, mais parvient jusqu’aux plus frustes. Si on peut s’exprimer de la sorte, la lumière divine illumine les recoins les plus sombres des coeurs, et révèle l’essence de l’âme humaine, même cachée, s’il s’agit d’un individu presque privé de spiritualité.

Il s’agit du *chofar gadol* qui dévoilera, disent les sages, à toute l’humanité la lumière divine.

Ces deux *chofar* correspondent à deux instances de la divinité ; le grand *chofar* correspond à l’Essence de D-ieu et le *chofar* simple à Ses attributs.

Dans la Kabbale, D-ieu est appelé par plusieurs Noms qu’on peut rapporter à différents niveaux de lumière divine. Celle-ci se contracte pour « s’habiller »²⁰² dans les *séfirot* du monde d’*Atsilout*. Le Nom « *E-l* » désigne le dévoilement de D-ieu qui se manifeste selon l’attribut de ‘*Hessed*, de bonté, d’une bonté qu’Il rend perceptible ; le Nom « *Elokim* » correspond à celui de *Guévoura*, de rigueur, et traduit la sévérité de D-ieu, le Nom « *Havayé* » correspond à l’attribut de *Tiféret*, l’harmonie. Le Nom « *Adona-y* » est à situer dans la *séfira* de *Mal’hout*, la Royauté. Il en est de même pour tous les autres noms de D-ieu, qui constituent chacun un canal de la révélation d’un attribut particulier de D-ieu.

Mais l’Essence de D-ieu dépasse tous les Noms et tous les attributs, même les lettres, même la minuscule *youd* : le mystère de D-ieu transcendant tous Ses attributs.

Par ailleurs la manifestation de chacun de ces deux niveaux est conditionnée par la conduite des Israélites ; ainsi, un père peut parler de sujets élevés avec son fils, si celui-ci s’adonne à la réflexion, de bonté, si ce fils est lui-même bon ; le père et le fils seront unis par leurs qualités

²⁰² « *S’habiller* » : pour correspondre au niveau de chaque *séfira*.

communes. Et s'il n'en n'est rien, l'attachement naturel qui les rend malgré tout inséparables demeurera : telle est la structure du rapport entre D-ieu et Israël : dans le premier cas, D-ieu lui révélera Ses attributs supérieurs et le laissera accéder à Ses mystères ; dans le second, c'est Son essence divine qui sera dévoilée, au-delà de ses attributs particuliers.

La qualité et le niveau des influx divins qui sont communiqués au peuple juif sont, on le voit, fonction de la capacité que celui-ci aura acquise, en étudiant la Torah, en respectant les *mitsvot* qui régissent les rapports entre D-ieu et les hommes et entre les hommes eux-mêmes.

Si la situation est réellement déplorable, le peuple juif est « *repoussé* » et « *perdu* », privé de la lumière divine. C'est alors que l'Essence de D-ieu se révèle malgré tout, grâce au lien fondamental qui unit D-ieu à Son peuple.

Nous pouvons maintenant mieux cerner ce qui distingue les deux versets :

« *Le Seigneur D-ieu fera retentir le chofar* », fait référence au dévoilement de D-ieu à travers les Noms de « *Havaya* » et « *Elokim* ». C'est un dévoilement qui descend dans ces mondes à travers un processus de contraction de la lumière divine, caractérisé par ce qui est appelé « *chofar simple* ». Ici, le peuple sera élevé suffisamment pour mériter cette illumination.

« *En ce jour là le grand chofar aura sonné* » (Isaïe 27,13), il s'agit du dévoilement de la profondeur de D-ieu et de Son Essence qui ne sont attachés à aucun Nom spécifique, aucun attribut précis ; c'est pour cela que le verset ne mentionne pas qui est Celui qui sonne dans le *chofar*, correspondant à un état pitoyable du peuple.

- « *Itka* » ou « *Itaka* » ; « *Il sonnera* » ou « *il aura sonné* ».

A la lumière de ce qui a été dit plus haut, il nous est possible de mettre en évidence une troisième distinction entre ces deux versets, celle qui concerne la manière dont cette sonnerie sera produite : est-ce qu' « *il sonnera* » « *itka* » par une action (verbe conjugué à la forme active en hébreu) ou bien « *itaka* », « *le grand chofar aura sonné* »²⁰³ de lui-même (forme médio passive). *A priori*, si la sonnerie s'exécute dans un grand *chofar*, il est possible de dire que l'Essence de D-ieu y sonnera « *itka* » par une action apparemment sans auteur, pourquoi

²⁰³ *Vide supra* p.196.

est-il dit « *itka* » comme s'il s'agissait d'une sonnerie qui s'effectuera automatiquement à l'instar de celle évoquée par le prophète Isaïe ?

Voici l'explication :

Lorsque le réveil d'en haut (de D-ieu) est suscité par le réveil d'en bas (de l'homme), bien que ce dernier ait atteint un haut niveau de spiritualité, la sonnerie émise d'un simple *chofar* sera humaine, on parlera alors d' « *itka* » ; la sonnerie effectuée par l'homme.

Mais lorsque le réveil et le dévoilement viennent d'en Haut, la sonnerie se produit d'elle-même sans l'intervention de l'homme, à un niveau qui n'a rien de commun avec celui des humains, comme automatiquement : il est dit « *itka* », le *chofar* sonnera de lui-même, sans avoir été suscité par le réveil d'en bas de l'homme.

En résumé, le verset « *Le Seigneur D-ieu fera retentir le chofar* » se réfère au dévoilement du mystère divin, au réveil d'en haut, qui est en relation avec les actions des créatures. C'est pourquoi, appelé *chofar* simple, il procède des noms *Havaya* et *Elokim* eux-mêmes liés au monde des créatures, et ce réveil est suscité par une action, d'où l'emploi du vocable de « *itka* ».

Le verset annonce : « *En ce jour là le grand chofar aura sonné* » (Isaïe 27,13) : c'est une référence au dévoilement de l'Essence de D-ieu du « réveil d'en haut » qui provoque un réveil d'en bas, c'est le niveau du « *grand chofar* », qui provient de l'Essence de D-ieu, c'est pour cela, qu'aucun sonneur n'est mentionné parce que, comme nous l'avons vu, il n'y en a pas.

Et c'est à ces prophéties que se rapporte la bénédiction concernant le rassemblement des exilés et la révélation de l'Essence de D-ieu à toute l'humanité.

Nous allons à présent nous intéresser au terme de « *nida'him* », qui désigne les dispersés. Mais qui sont ceux qui entrent dans le champ de cette définition ? S'agit-il seulement des impies ou bien, également des Justes parfaits ?

A la fin de cette bénédiction il est dit que D-ieu parviendra, fût-ce aux extrémités de la terre, auprès de ceux qui sont les plus éloignés de Lui, et les ramènera un à un de l'exil.

Tel est aussi le sens de cette annonce de la sonnerie du *chofar* divin, qui révélera la présence divine aux plus incroyants.

Ceci paraît *a priori* étonnant, car l'un des principes de base de la Hassidout est que c'est à l'homme de servir D-ieu par ses propres forces, sans compter sur les Justes, ni sur leurs prières ; qu'il suffise d'avoir foi en eux. Ainsi de la même manière un homme ne doit pas attendre un dévoilement divin pour s'éveiller au repentir. Il faut méditer soi-même sur la grandeur de D-ieu, se fatiguer pour améliorer son caractère.

Quelle est alors la signification de cette annonce grandiose des Temps futurs, et du jour où D-ieu viendra lui-même éveiller les âmes perdues, les rapprochera de Lui et les mènera à Jérusalem ?

Le service divin accompli par l'homme réduit à ses propres forces ne peut parvenir qu'à un niveau limité : ce qu'il devient capable de percevoir, le degré de sainteté auquel il lui est donné de se hisser ne sauraient être comparés au dévoilement de D-ieu réalisé par un réveil d'en haut, œuvre de D-ieu Lui-même.

Certes, aussi bien le réveil d'en haut est sans commune mesure avec celui d'en bas, aussi bien celui d'en bas reste le plus précieux aux yeux de D-ieu. En effet, s'il est évidemment au pouvoir de D-ieu d'éveiller en chaque Juif la volonté de Le servir de manière parfaite, il n'en reste pas moins que Son attente est qu'il se donne de la peine pour pratiquer son culte ; car c'est précisément cet effort qui Lui procurera une réelle satisfaction. De plus, le but ultime de la création du monde est que l'homme fasse de celui-ci une demeure pour la présence divine²⁰⁴. Cette œuvre doit être accomplie à l'initiative de l'homme, avant l'intervention d'en haut.

Nous devons donc comprendre d'une part quelle est la véritable signification de cette annonce de l'avènement des temps messianiques, et, d'autre part quel enseignement, on peut également tirer du fait que D-ieu ne se révélera pas seulement aux Justes qui Le servent, mais aussi aux *égarés*. En effet, on pourrait croire que le service des Justes n'est pas aussi important aux yeux de D-ieu, puisque les *repoussés* en dernière instance mériteront aussi bien qu'eux le dévoilement de l'Essence de D-ieu ; dès lors à quoi aura servi l'immense peine qu'ils se seront donnée ?

On peut proposer l'explication suivante : le texte ne fait pas référence ici à une situation dans laquelle le Juif *égaré* ne sert pas D-ieu ; s'il en vient à servir D-ieu, c'est à la suite d'un réveil

²⁰⁴ Le Midrach Tan'houma (section Nasso 11) affirme que D-ieu n'a créé le monde que dans le but que soit *bâtie* pour Lui une demeure ici-bas.

d'en haut, comme attiré par un aimant ou une corde qui le hisserait, sans qu'il soit lié consciemment à l'être vers lequel il est attiré. Car le principe, dans la Kabbale, est que D-ieu et l'âme sont indissociables, et non comparables à deux éléments dont l'un, actif, fait fonctionner l'autre, qui reste passif. L'âme est issue de D-ieu et attachée à Lui, et forme avec Lui une entité unique. Le lien qui unit un homme à Son Créateur est tel que l'Essence de son âme est attachée à l'Essence de D-ieu par un lien puissant. Et, sous l'effet de la révélation de l'Essence de D-ieu, l'essence de l'âme se réveille également et s'attache plus fortement à D-ieu. L'âme sert alors D-ieu par ses propres forces. Mais, tant que le lien entre un homme et D-ieu reste voilé et caché, l'homme est susceptible d'être *égaré* et *repoussé* ; au contraire lors du dévoilement de ce lien, l'âme revient et se rapproche de D-ieu et sert D-ieu par elle-même.

Ceci nous renvoie aux paroles de l'Admour Hazaken²⁰⁵ : « *un Juif ne veut pas et ne peut être coupé de la Divinité* ». *A priori*, cette formule contredit le principe même du libre-arbitre. Le Juif n'a-t-il pas la possibilité de choisir s'il veut être attaché à D-ieu ou séparé de Lui ? Quelle est donc le sens de cette affirmation ?

La Torah dit à propos de Bilaam : « *Je ne pourrais contrevenir à l'ordre de l'Eternel mon D-ieu* » (Deutéronome 22,18), Bilaam désirait certainement passer outre à la parole de D-ieu, mais D-ieu l'en empêchait. Un homme peut effectivement se séparer de D-ieu, à D-ieu ne plaise ; D-ieu lui laisse le libre-arbitre et la possibilité de choisir le mal ; mais l'homme « *ne veut pas* » se séparer de D-ieu au point qu'il en arrive « *à ne pas pouvoir ne pas faire le mal* ».

De la même façon que dans le langage courant les gens disent souvent « je ne peux pas » même pour des actions qui ne présentent aucune difficulté apparente, révélant ainsi qu'ils ne veulent pas l'accomplir, se référant à une barrière invisible morale ou psychologique, impossible à franchir.

La raison pour laquelle Bilaam ne pouvait transgresser la volonté de D-ieu était extérieure à lui, tandis que lorsqu'il s'agit d'un Juif, l'âme divine qui l'habite, dit la Hassidout, elle, par son excellence, est incapable de transgresser la volonté de D-ieu.

De même, le réveil d'en haut qui s'opèrera dans les Temps futurs n'« *extirpera* » pas l'âme de son exil et ne l'« *emmènera* » pas au Mont du Temple de manière extérieure : mais il aura

²⁰⁵ Schneersohn, Y, Y., *Hayom Yom*, p.206.

pour effet d'être le réveil de l'âme elle-même, qui désirera, conformément à son essence profonde, retourner spontanément à D-ieu.

Nous comprenons alors que l'annonce par le grand *chofar* du rassemblement des dispersés, n'est pas contradictoire avec le principe du service de D-ieu par les seuls efforts de l'homme. En effet, la révélation d'en haut n'a pas vocation à remplacer le service de l'âme, mais uniquement à réveiller celle-ci et la mener à prodiguer ses efforts propres et volontaires dans le service de D-ieu.

Autre définition de « *nida'him* » : une approche plus approfondie permet d'interpréter cette bénédiction comme se référant aux Justes, et pas seulement aux simples Juifs qui n'ont pas étudié ou pratiqué. Il s'agit, ici, d'aborder le cas des Justes dont le niveau est le plus proche de D-ieu, Le servent de tout leur cœur, de toute leur âme et de tout leur pouvoir par eux-mêmes, c'est-à-dire selon le « réveil d'en bas ».

Les prophètes annoncent que lorsque le Messie viendra, D-ieu sonnera dans un grand *chofar* et que le mystère et l'Essence de D-ieu se révéleront au monde. Les Juifs intègres et fidèles et dévoués totalement à D-ieu, ressentiront soudainement que le service divin qu'ils ont accompli tout au long de leur vie les a rendus aptes à accueillir les révélations divines, cette fois par le « réveil d'en haut ». Et, quel que soit le niveau qu'ils auront atteint à ce moment, dans leur exil, celui-ci apparaîtra comme nul au regard des révélations qu'accompagnera la sonnerie du grand *chofar* dans les temps futurs.

En effet, quand ils réaliseront que leur service divin n'a aucune valeur face à la grandeur de D-ieu, ces fidèles se sentiront comme « *repoussés* ». Ayant servi D-ieu jusqu'alors dans un souci de perfection et s'étant autant approchés de Lui qu'il était possible, ils ne pourront écarter un tel sentiment à l'heure même où D-ieu les ramènera en Terre sainte des quatre coins de la terre.

Une autre question peut être soulevée : quel bien peut naître de la sensation d'annulation et d'éloignement qu'éprouvera l'âme après de longues années de service et de labeur ? Quelles conclusions ne risquent-elles pas d'être tirées par les simples fidèles, si même de grands Justes totalement attachés à D-ieu doivent être finalement « *repoussés* » ? Ils seront peut-être envahis par un sentiment de découragement. En même temps, c'est la conscience de ses limites qui amène l'homme pieux à celle de l'immensité du divin. En effet, le sentiment d'infériorité, d'éloignement, en mesurant la petitesse de son travail personnel face au

dévoilement de l'Essence de D-ieu aux Temps futurs, amène le croyant à la conclusion que tout ce qu'il aura étudié et médité jusque là à propos de la grandeur de D-ieu qui emplit et entoure le monde de l'immanence et celui de la transcendance, n'a aucune valeur face à D-ieu, au point qu'il pourrait perdre le mérite de la Torah et des *mitsvot* qu'il a cultivées tout au long de sa vie et qui lui ont au demeurant permis de devenir un réceptacle de la sainteté et, ainsi, de s'approcher de D-ieu. C'est justement le vécu de cette distance infranchissable, cette perception de son néant, qui constitueront le véritable accès qu'il se sera frayé jusqu'à D-ieu.

A ce point on peut citer la parabole d'un enfant qui attribue beaucoup de valeur à son père pour ses talents, son comportement et sa richesse. Et, parce qu'on explique à l'enfant que le lien qui l'unit à son père ne dépend pas de ses qualités personnelles, mais du simple fait qu'il est son père, que l'enfant aurait dû honorer son père même si celui-ci avait été dépourvu de ces qualités, il le comprend et l'accepte, même en éprouvant le sentiment d'une perte.

On peut proposer une deuxième parabole : celle de deux hommes qui n'ont aucun lien entre eux : mais l'un a entendu dire que l'autre est sage, Juste et Saint et qu'il convient de le vénérer ; il commence donc à se faire petit devant lui. On comprend bien que s'il s'avérait que les dires qui ont dicté sa conduite étaient inexacts, notre homme cesserait de le vénérer et s'éloignerait de lui.

Et c'est là que se situe la différence entre la valeur qu'un fils reconnaît à son père et celle de deux personnes qui ne se connaissent pas : l'estime d'un fils pour son père du fait des qualités personnelles de ce dernier, **cache le vrai lien qui les unit**, alors que, l'importance qu'un homme attribue à une autre personne est uniquement fondée sur les qualités qu'il lui suppose ; s'il découvre qu'il ne les possède pas, c'est toute la relation qui s'achève.

De même lorsque D-ieu sonnera dans le grand *chofar*, et que Son Essence et Sa profondeur se révéleront dans le monde, les Justes qui jusqu'à présent se sentaient « *repoussés* » et comme « *dévêtus* » du fait que leur perception et leur sentiment antérieur du divin leur avaient été ôtés, découvriront leur vrai lien avec D-ieu, un lien qui dépasse toutes les perceptions de la divinité qu'ils croyaient posséder jusque là.

Ainsi d'une perception inadéquate pourront surgir une perception juste et la proximité plus grande avec D-ieu.

Telle est la grande nouvelle annoncée « *ce jour là* » : D-ieu sonnera dans un grand *chofar* et le lien profond de tout le peuple juif avec D-ieu se révélera ; tous les Justes seront dévêtus de

leur *mitsvot* et de la Torah qu'ils possédaient jusque là et se sentiront « *repoussés* », et c'est précisément à partir de ce sentiment d'éloignement qu'ils parviendront à « *notre terre* » ; ils éprouveront un sentiment d'annulation totale face à D-ieu « *et se prosterneront sur la montagne Sainte à Jérusalem* ».

En résumé : le terme de « *nida'him* » peut s'expliquer à deux niveaux:

1) il s'applique à des Juifs qui sont loin de D-ieu, de la Torah et des *mitsvot* : un réveil d'en haut éveillera leur âme divine, et celle-ci en retour par son effort propre retrouvera le chemin du Temple.

2) il concerne des Justes qui servent D-ieu avec dévotion, et qui se sentiront repoussés en considérant la relative cécité qui était la leur avant le dévoilement de la profondeur et de l'Essence de D-ieu dans les Temps futurs.

Les deux explications sont pertinentes : les Justes comme les impies se sentiront « *repoussés* », chacun de son côté. Et la bénédiction s'adresse aux deux : « *Qui rassembles les dispersés d'Israël* ». Tous monteront et se prosterneront sur la Montagne Sainte de Jérusalem.

11) *La justice intègre*

Cette onzième bénédiction inaugure la série des prières pour le bien spirituel de la nation.

Elle commence par « *Restaure nos juges* » et se conclut par les mots « *Roi qui aimes la justice et le jugement* »²⁰⁶. La mention du mot « Roi » figure dans d'autres bénédictions de la *Amida* ; mais c'est dans celle-ci seulement qu'elle est employée dans l'invocation finale ; un verset des *Proverbes* (29,4) permet de comprendre l'insistance mise sur la dimension régaliennne de la justice : « *Un roi grandit son pays par la justice* ». L'expression « *et règne sur nous* » constitue une allusion aux temps messianiques, pendant lesquels la justice divine sera manifeste aux yeux de tous. Il s'agit d'un des caractères fondamentaux du retour de la présence divine au milieu d'Israël (*Midrach Rabbah Deut.*, chap. 5) : le Talmud affirme (*Sanhédrin 7a*) : « *lorsque le droit ne dispose plus d'appui sur terre, D-ieu se détourne. En revanche, là où la justice est vaillamment soutenue on voit la foi en D-ieu se raffermir* ». Ainsi, dans la série des prières se rapportant au bien national, il n'est pas demandé à D-ieu d'éliminer les ennemis d'Israël, mais de restaurer la justice dans le pays.

Cette bénédiction repose en effet sur le verset d'Isaïe (1,26) : « *Je restaurerai tes juges comme autrefois, ensuite on t'appellera Ville de justice, Cité fidèle* ». Rachi explique que D-ieu placera sur Son peuple des bons juges, comme à l'époque de David et Salomon.

« *Ville de justice* », car la justice sera rendue par les « *juges* » entre un homme et son prochain, et « *Cité fidèle* », car « *les conseillers* » joueront le rôle de guides dans les affaires personnelles entre un homme et D-ieu. « *Et écarte de nous la tristesse et le soupir* » : tant que les impies dominent le monde, les Justes sont étouffés et soupirent, comme il est dit : « *Quand dominant les Justes le peuple est en joie, quand les méchants gouvernent le peuple gémit* » (*Proverbes 29,2*), et dès lors que D-ieu installe des juges convenables, ce soupir devient joie et allégresse ; « *et règne sur nous... par la bonté et la miséricorde* » car il est dit : « *Par ma vie dit le Seigneur D-ieu, Je jure que d'une main puissante et d'un bras étendu et d'un courroux débordant, Je me comporterai en Roi à votre égard !* » (*Ezéchiel 20,33*), c'est pour cette raison là qu'il est demandé à D-ieu qu'Il ne règne pas selon Sa colère mais selon la bonté et la miséricorde. Justice et bonté forment une union harmonieuse désignée comme étant « *la voie de l'Eternel* » : « *ils observeront la voie de l'Eternel, en pratiquant la vertu*

²⁰⁶ Munk, E., *op. cit.*, p.163. Weingarten, Y., *op. cit.*, p.155.

(*tsédaka*) et la justice (*michpat*) » (Genèse 18,19). Cet idéal divin de justice est appelé à guider les futurs juges d'Israël.

L'enchaînement des bénédictions qui demandent la satisfaction des besoins personnels, suit, on l'a vu, une logique. C'est également le cas de l'enchaînement des bénédictions collectives. En effet, une fois une collectivité constituée, celle-ci a besoin d'arbitres et de juges.

Après la bénédiction pour le rassemblement des exilés, l'orant demande à D-ieu le retour des juges et des conseillers. Comme à l'époque du Temple, le *Sanhédrin*²⁰⁷ sera en fonction. Quant au peuple juif, qui ne sera plus prisonnier des cadres de pensée dans lesquels il a évolué au long de son exil, il sera libéré du pessimisme, des « idées noires », des troubles physiques et psychologiques qui en découlaient. Dans ces conditions à la fois du côté des juges et de celui des justiciables, une justice sereine sera dès lors pratiquée²⁰⁸.

La prière vise aussi à ce que les jugements divins ne soient pas inspirés par la rigueur, mais par la bienveillance. Le jugement du *Sanhédrin* est celui de D-ieu ; c'est pourquoi la salle où il siège, la « *lichkat ha-gazit*²⁰⁹ » se trouve dans le Temple, à la limite de la partie sacrée et de l'espace profane : les sages en ont déduit qu'à l'époque du premier Temple, les juges recevaient leur sagesse par inspiration divine, car, alors, la *ché'hina*, la présence divine, y résidait.

Une dimension fondamentale du retour des exilés, est le retour à une justice elle-même purifiée : à la fois exacte et acceptée, voire réclamée, par tous ; c'est la onzième bénédiction qui aborde ce sujet.

« A l'origine, dit Rabbi Yossi, aucune dispute majeure ne divisait le peuple juif » (*Sanhédrin* 88b)²¹⁰. La justice était organisée comme suit : le *Sanhédrin*, la cour suprême, était composé de soixante et onze membres qui se réunissaient dans la *lichkat ha-gazit*. Il y avait encore deux autres cours de justice qui comptaient vingt trois membres chacune. La première se trouvait à l'entrée du Mont du Temple, à la Porte Basse, et la seconde à la Porte Haute, à l'entrée de la cour du Temple. Par ailleurs, dans chaque ville d'Israël, de semblables cours de justice de vingt trois membres avaient été instituées.

²⁰⁷ *Sanhédrin* : Tribunal rabbinique.

²⁰⁸ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.171-176.

²⁰⁹ *Lichkat ha-gazit* : la salle en pierre taillée à l'extrémité du Temple (siège du Sanhédrin à Jérusalem).

²¹⁰ Feuer, A., *op. cit.*, pp.198-210.

Les affaires étaient d'abord portées devant le tribunal local ; si celui-ci n'était pas à même de trancher, elles étaient renvoyées au tribunal qui siégeait à la cour du Temple. Si celui-ci non plus ne pouvait décider, c'était au grand *Sanhédrin* de juger.

Plus tard, à cause des nombreuses persécutions, ce système se disloqua, et, en raison de l'incompétence des juges, plus d'une affaire resta pendante.

Le roi Salomon, dans sa sagesse, rappelle que chaque génération doit se soumettre aux décisions de ses dirigeants - et donc de ses juges - même s'ils ne paraissent pas particulièrement brillants, ainsi qu'il est écrit : « *Tu iras trouver [...] le juge qui siègera à cette époque* » (*Deutéronome 17,9*). Rachi précise : « *Et vers le juge qui sera en tes jours : même s'il n'est pas comme les autres juges qui étaient avant lui, tu dois l'écouter : tu n'as que le juge qui vit dans tes jours (à ton époque)* » (*Roch Hachana 25b*). La prière effectivement implique qu'il faut accepter les juges en fonction ; mais il est permis et il s'agit même d'une obligation de demander à D-ieu qu'Il inspire à ces juges les bonnes décisions. En effet, lorsque les magistrats se rassemblent pour délibérer, D-ieu prête une très grande attention à leur verdict, afin de déterminer s'ils sont animés par la recherche de l'équité et de la vérité. Le Rambam dit que D-ieu ne laisse jamais un juge parfaitement honnête être induit en erreur par de faux témoins, et le Talmud enseigne qu'un juge scrupuleux fait descendre la présence divine sur toute la communauté d'Israël (*Sanhédrin 7a*).

Le point commun à tous les juges est qu'ils doivent faire autorité, ce qui suppose une soumission parfaite à leurs arrêts, même si leurs capacités personnelles ne sont pas égales.

« *Et éloigne de nous l'affliction et les soupirs* » : c'est la seule fois qu'une plainte est ainsi formulée dans la *Amida* : il ne s'agit ici ni de guérison, ni de délivrance, ni de pardon. En effet, la souffrance éprouvée par la victime d'une injustice brise son cœur plus qu'aucun autre malheur ; le fait de se trouver ainsi sans recours devant le mal peut provoquer un véritable désespoir.

« *Et règne sur nous...de façon juste et selon un jugement* » : les hommes exercent en permanence l'activité de jugement à leur propre endroit comme à celui des autres. La Torah enseigne à juger autrui avec un *a priori* favorable, et à interpréter ses actions de la façon la plus bienveillante. Ainsi D-ieu agira de la même manière lorsqu'Il jugera à Son tour tous ces « juges ».

Le Baal Chem Tov enseigne qu'un Juif ne peut découvrir une faute chez son prochain que s'il la commet lui-même ; en effet, l'autre est comme son miroir. C'est dire que pour être jugé avec indulgence, chacun a tout intérêt à juger les autres de façon elle-même bienveillante.

On peut en déduire également que le fait du jugement n'est pas seulement celui d'un tribunal, mais s'accomplit de façon permanente dans le secret du cœur de chacun. Rabbi Yossi Hagalili enseigne, quant à lui, que les Justes sont gouvernés par leur bon penchant, les méchants par le mauvais, et les gens appartenant à une catégorie intermédiaire, par les deux à la fois ; ils prient D-ieu de les aider à écouter leur bon penchant. De la sorte, ils se jugent eux-mêmes pour rester des serviteurs de D-ieu.

Ces éléments concernent la subjectivité des croyants. Mais le fondement de cette bénédiction est à rechercher dans un verset d'*Isaïe*, qui diffère dans son expression de celui du Pentateuque, lequel mentionne non des juges et des conseillers, mais des juges et des policiers. En effet, la prophétie d'*Isaïe* concerne les temps messianiques alors que la *Paracha Choftim*, elle, parle de policiers, « *chotrim* ». Il convient évidemment de rendre compte de ces deux formulations différentes.

Quels sont les rôles respectifs, des juges, des policiers, des conseillers ?

Le rôle des juges est de dire le droit, c'est-à-dire de dire à quelle loi il faut se référer en fonction du cas qui leur est soumis, qu'il s'agisse des péchés commis envers D-ieu ou des torts faits à autrui. Aussi longtemps que les hommes sont soumis à la pression du mauvais penchant, la contrainte est nécessaire. Ainsi, la présence des *chotrim* s'impose.

Mais dans les temps futurs, lorsque D-ieu fera disparaître de la terre l'instinct du mal, et les hommes ne risqueront plus de fauter volontairement ; des conseillers suffiront à leur montrer le bon chemin. Le verdict des juges sera, de la sorte, exécuté sans difficulté.

En effet, la décision du juge n'est pas toujours facilement acceptable par le justiciable. Celui-ci risque d'être ému par la colère, et dans ce cas il s'agit du *yetser hara* : les policiers sont nécessaires ; ou bien il a simplement du mal à comprendre, et ce sont les conseillers qu'il lui faut. Dans le premier cas, la période est pré-messianique et dans le second elle est post-messianique. Le juge d'une certaine manière représente le ciel et applique une loi de nature divine, le conseiller, au contraire, se place au niveau de celui qu'il éclaire.

Ces deux fonctions correspondent à deux structures du service divin : du haut vers le bas - le juge - et du bas vers le haut - le conseiller.

La logique de ce processus peut être décrite ainsi : les commandements en tant qu'obligations imposées au fidèle sont respectés par lui ; mais au moment où il les applique, il ne les intériorise pas. Cette étape de l'intériorisation est, elle, atteinte par lui grâce à l'action du conseiller qui lui en fait percevoir la véritable substance.

La prière consiste donc à la fois dans la demande de posséder la force et l'humilité nécessaires à l'accomplissement des *mitsvot*, et à la réalisation des conditions dans lesquelles celles-ci deviendront comme une forme d'expression de l'orant lui-même. Dans l'espoir qu'il pourra dire bientôt « *Heureux sommes-nous ! Comme notre part est bonne !* »²¹¹

Une lecture plus mystique de la Torah du verset : « *Des juges et des policiers tu placeras pour toi dans toutes tes villes - chéaré'ha* » (Deutéronome 16,18), peut considérer une structure tripartite de l'être humain. En effet, il paraît légitime, d'un point de vue hassidique, d'envisager une polysémie du texte sacré : le texte biblique parle de *ville -ir-* en recourant au terme de *porte -chaar-* ; il peut s'agir à la fois d'une indication concrète, et de l'évocation plus générale d'un espace interstitiel entre le dedans et le dehors. L'homme est comme un microcosme. D'une part le cerveau, siège de l'intelligence lucide, constitue une sorte de juge intérieur qui énonce ce qui est juste ; le cœur, siège des passions, se laisse parfois subjugué par les affects des sens : la vue, l'ouïe etc. Dans cette comparaison, dans laquelle l'esprit correspond au juge, le cœur va se trouver confronté aux séductions que les cinq sens lui apportent, et son rôle est de leur résister : il est donc le policier. L'enjeu pour l'homme est de maîtriser ce qu'il ressent pour que les décisions du juge soient malgré eux mises en œuvre favorablement. Mais, dans les Temps futurs, le cœur dominera complètement les sens ; il n'aura plus à les combattre et sa place sera celle de ces fameux conseillers qui alors éclaireront l'homme. L'orant actuellement prie pour que sa volonté d'accomplir les *mitsvot* l'emporte sur les mauvaises pulsions de son cœur. La prière possède donc une dimension eschatologique : dans une telle perspective, le juge ne sera plus un juge physique, mais un juge intérieur, moral, de même que les conseillers ; l'orant sera donc devenu son propre juge qui dictera sa conduite ; dans cette économie nouvelle, c'est un cœur soumis à la conscience

²¹¹ Passage de la prière récitée après celui de la ligature d'Isaac.

de l'homme qui à son tour maîtrisera ses organes sensoriels. Ainsi, dans les Temps futurs, le cœur pourra tenir la place des « conseillers », comme nous l'avons vu plus haut.

Ensuite l'orant se situe à un niveau supérieur : il n'a plus besoin d'un « gardien » intérieur qui le dissuade de se soumettre aux décisions du juge divin ; au contraire, c'est à un véritable conseiller qu'il recourt - une intuition du bien - pour appliquer avec discernement la loi, qui est devenue sa règle de vie personnelle et le sens de son existence.

Ce qui se joue au niveau de la *tefila*, dans cette bénédiction, a donc vocation à se situer comme un lieu d'expression d'une lutte intérieure que le croyant mène pour appliquer toutes les *mitsvot* qui lui sont accessibles, en surmontant les tentations qui se présentent à lui, plus par amour de D-ieu que par crainte. Ces deux derniers termes correspondent pour le premier au conseiller pour le second aux gardiens (les *éphores*).

On peut rapporter ce processus à ce qu'expose le Rambam, qui évoque deux catégories de serviteurs de D-ieu : celle de ceux qui maîtrisent leur mauvais penchant, et celle des Hassidim : tous ressentent dans leur cœur la crainte et l'amour de D-ieu, ceux qui maîtrisent leur mauvais penchant combattent celui-ci et le soumettent comme le ferait un gardien ; le Hassid, au contraire n'a qu'à obéir à sa nature profonde, qui agit en lui comme un conseiller.

En d'autres termes, l'amour et la crainte de D-ieu agissent sur l'homme comme les gardiens lui donnent la force de vaincre le *yetser hara*, bien que : « ... car les conceptions du cœur de l'homme sont mauvaises dès son enfance » (*Genèse* 8,21). Dans cette lutte intérieure, ces conseillers permettent au fidèle de diriger son intellect dans le sens du bien, au point de transformer sa nature première.

C'est en ce sens que l'on peut interpréter cette bénédiction ; faire en sorte que le cœur de l'orant réagisse en fonction de l'intellect, qui, comme on l'a vu obéit à la volonté de D-ieu.

12) Le châtimeut des ennemis de D-ieu

La douzième bénédiction, « *Et que pour les délateurs...* » est également appelée « *birkat ha-minim* » : « Bénédiction relatives aux hérétiques »²¹². Le Talmud affirme : « *la birkat ha-minim a été fixée à Yavné* » (*Bera'hot* 28b). Elle fut instituée par Rabban Gamliel II, afin, dit le commentaire de Rachi, d'éloigner les Chrétiens de la synagogue. Ceux qui étaient désignés du nom *zédim*, (êtres iniques), c'est-à-dire les pécheurs volontaires en rébellion ouverte contre D-ieu, sont inclus dans cette catégorie, en référence au verset d'*Isaïe* (1,28) : « *Impies et coupables s'effondreront ensemble, les traîtres à l'Eternel périront* ». Le mot *minim* désigne les impies qui sont ceux qui ne croient pas que la loi héritée de Moïse est d'origine divine²¹³.

Il s'agit ici de la « dix-neuvième bénédiction », ajoutée plus tardivement aux dix-huit autres. Le Talmud indique : « *Nos maîtres ont enseigné : Chimon Hapakouli a institué dix-huit bénédictions devant Rabban Gamliel, conformément à l'ordre établi à Yavné. Rabban Gamliel demanda à ses disciples : « Quelqu'un serait-il en mesure d'élaborer la bénédiction relative aux tsédoukim (sadducéens) ? » Ce fut Chmouel hakatane²¹⁴ qui se proposa de la rédiger* » (*Bera'hot* 28b). Etait-il si périlleux, voire quasi impossible, aux yeux des sages contemporains de Rabban Gamliel, de composer une nouvelle bénédiction parmi les dix-huit existantes, au point d'envisager que nul n'en eut le courage ?

En fait chaque lettre, chaque mot, a été pensé, choisi et inspiré avant d'entrer dans la composition de la *Amida*. Il n'était pas donné au premier venu de lui ajouter une bénédiction. Mais d'un autre côté, c'était une nécessité : aussi longtemps que les ennemis de D-ieu se dresseraient contre la Torah, ni la Torah ni le Nom de D-ieu ne pourraient se manifester entièrement. Les nombreuses discussions de Rabban Gamliel avec des hérétiques d'origine juive ou païenne, au premier siècle de l'ère ordinaire, montrent que des mesures exceptionnelles pour la protection de la Torah s'imposaient. Il fallait barrer la route de manière efficace au mouvement de dissidence suscité par le fondateur de la religion chrétienne ; pour sauvegarder le judaïsme, il était indispensable de marquer son antinomie

²¹² *Minim* : renégat.

²¹³ Elbogen, Y.M., *op. cit.*, p.27. Weingarten, Y., *op. cit.*, p.155. Munk, E., *op. cit.*, pp. 165-170.

²¹⁴ *Chmouel hakatane* : surnommé « le petit » de par sa grande modestie.

avec « la bonne nouvelle » (en grec *eu-angeleia*), particulièrement dans la *Amida*, dont la récitation constitue un véritable « acte de foi », mais aussi avec une précision extrême dans l'expression, pour ne pas laisser la moindre prise à des critiques malveillantes, d'autant que la mort d'Agrippa Premier, connu pour sa piété, leur laissait le champ libre. En effet, le danger d'une interprétation synchrétiste du texte de la *Chemoné Esré*, en cette période où s'exerçaient de multiples influences, en particulier celle des cultes orientaux, ne pouvait être sous-estimé. Déjà Saint Jérôme à la fin du IV^{ème} siècle avait relevé que la référence aux *minim* concernait les Chrétiens. Le monde chrétien considère au moins depuis Justin (milieu du II^{ème} siècle) que s'en prendre aux Chrétiens, même de façon allusive, constitue un blasphème (Saint Justin Martyr, *dialogue avec Tryphon le Juif*).

Il y a lieu cependant de préciser que cette bénédiction, pour relativement récente qu'elle fût, possédait un fondement très ancien et très assuré. Ainsi, il est rapporté dans les *Pirké de Rabbi Eliézer*²¹⁵ (chap. 27) : « Lorsque les Egyptiens se noyèrent dans la mer Rouge, les anges du service divin clamèrent : « Bénis sois-Tu Éternel, qui fait plier les êtres iniques » ». Sous l'influence de grands maîtres des dernières générations (comme le 'Hida²¹⁶ et d'autres) les sages investirent les mots de cette bénédiction d'un sens très fort, de sorte que l'écho de sa récitation retentît dans les cieux afin que fussent anéantis les hérétiques qu'elle dénonce et qu'ainsi les *klippoth*²¹⁷, les forces du mal, ne portent pas atteinte à la *kedoucha*, la sainteté.

Une autre dimension de cette bénédiction est de ne pas viser les seuls hérétiques, mais les forces mauvaises qui s'exercent à l'intérieur du croyant lui-même, et plus précisément le « *yetser hara* », le « mauvais penchant » qui attise la rigueur divine.

Au fil des siècles, cette bénédiction a connu des variantes. La dispersion des Juifs, qui amena à la diversification des rites, en est une cause ; il faut aussi invoquer les interprétations de non-juifs, disposant de l'autorité²¹⁸, qui prétendirent s'y trouver maudits. De telles accusations étant lourdes de menaces, les décisionnaires, là où ils se trouvaient, durent en modifier l'énoncé, ce qui explique qu'on en trouve un grand nombre de versions.

²¹⁵ Rabbi Eliézer ben Hyrcanos dit Rabbi Eliézer le Grand, est l'un des plus grands Tannaïm, sages du Talmud. Les *Pirké de Rabbi Eliézer* lui sont attribués. Il s'agit d'un Midrach reprenant ses enseignements.

²¹⁶ 'Hida : Rabbi Yossef 'Haïm Azoulay (1724- 1806).

²¹⁷ *Klippah*, au pluriel *klippoth* : écorce ou épluchure. Ce terme désigne le monde de l'impureté, du mal qui existe parallèlement à celui de la sainteté et qui se comporte comme un parasite ou un hôte malfaisant ; elle tire son énergie et sa vitalité du « *olam hakedoucha* » « du monde de la sainteté » en refermant en son sein les étincelles divines dispersées dans les divers mondes. *Le portail des cieux*, glossaire, p.630.

²¹⁸ En particulier l'Inquisition.

L'homme qui prononce cette prière est amené à se demander quels adversaires elle vise plus précisément. Les renégats pris individuellement ou la secte renégate dans son ensemble ? La malédiction est-elle dirigée vers les apostats qui ont embrassé la foi nouvelle ? La prière est-elle tournée contre les « ennemis de D-ieu » en tant qu'individus ou plutôt destinée à prévenir les risques d'abjuration ? La réponse se trouve dans la composition même de cette prière ; il serait contraire à la conception de la tradition juive de proférer des malédictions contre une communauté, ou de condamner une collectivité. Cette bénédiction se réfère donc aux individus isolés détachés du judaïsme ainsi qu'aux impies restés formellement juifs, comme le précise le verset d'Isaïe (1,28) : « *Les impies et les coupables s'effondreront ensemble, les traîtres à l'Eternel périront* » ; la nouvelle religion issue du judaïsme apparut aux yeux des sages comme un dangereux mouvement de dissidence, dont la propagation devait être absolument freinée. Au départ les Chrétiens étaient désignés par le terme de « *méchoumadim* » : « apostats » ; plus tard le mot fut transformé en « *malchinim* » : « calomniateurs », pour d'évidentes raisons de sécurité. Cette prière, en soi, n'est donc pas précisément dirigée contre une communauté spécifique mais contre tous les ennemis de D-ieu ; on peut la rapprocher du verset : « *Que les fautes disparaissent de la terre* » (Psaumes 104,35) : il ne s'agit pas de demander la perte de l'auteur du mal, mais l'extirpation du péché, ou bien, selon Rachi (*Béra'hot* 10a), celle du mauvais penchant. Si l'on admet que l'indifférence devant l'injustice n'est pas compatible avec la foi en D-ieu, ce n'est pas sans motif que cette bénédiction dirigée contre les hérétiques succède immédiatement à celle qui a trait à la justice. Le *vav* (conjonction de coordination en hébreu, « et ») de « *vélamalchinim* » les associe formellement²¹⁹.

La conclusion de cette prière selon le rituel de Rav Amram Gaon²²⁰ était « *chover réchaim ouma'hnia zédim* », « *qui brise les impies (les Chrétiens) et fait plier les méchants* » ou bien selon les fragments de la Génizah du Caire « *ma'hnia zédim* » ; elle fut modifiée en « *chover oyvim*²²¹ *ouma'hnia zédim* », « *qui brise les ennemis et fait plier les êtres iniques* »²²². En considération d'une donnée kabbalistique : les initiales des quatre mots ont pour valeur

²¹⁹ Ce *vav* figure dans les rites ashkénaze et sfard.

²²⁰ Le rituel de Rav Amram Gaon est considéré comme la source du rituel babylonien.

²²¹ *Oyvim* : dans le rite séfardite les deux formulations *oyvim* et *minim* sont permises, la formulation *oyvim* semble la plus courante mais *minim* est également attestée. Dans le monde musulman, la religion juive n'est pas scrutée avec la même vigilance que dans le monde chrétien, où l'Inquisition au milieu du XIX^{ème} siècle censure encore, à Prague, la guémara Sanhédrin. Chez les Ashkénaze seule figure celle d'*oyvim*.

²²² Selon le rite proposé par le Ari-zal.

numérique le mot *Chada-y*, nom de D-ieu, désigné en sa qualité de Maître absolu (*Ramban, Genèse 17,1*).

Un exemple, parmi bien d'autres : en Espagne un décret royal fut promulgué qui interdit définitivement la lecture de cette bénédiction, ceci suite aux délations d'apostats ennemis d'Israël. Voici une missive du roi de Castille datée de 1336 : « *Nous avons eu connaissance par l'homme instruit Alfonso, converti à la grande église de Balinsia, que vous récitez dans vos prières un passage où vous maudissez les Chrétiens ainsi que tous les Juifs qui embrassent la foi chrétienne, car vous les considérez comme des renégats et comme les pires de vos ennemis. En outre vous priez en collectivité pour que D-ieu les extermine. Bien que quelques Juifs l'aient démenti en affirmant que cette prière n'a pas trait aux chrétiens, il demeure que l'homme instruit, Alfonso, a eu un débat à ce sujet avec les sages de Balinsia et qu'en définitive il ait été prouvé que ce passage constitue une opprobre envers nous-mêmes et envers la religion chrétienne. Nous avons trouvé juste qu'une telle chose ne soit plus d'usage dans notre royaume. Aussi, un homme juif ou une femme juive qui oseraient réciter ce passage dans leur prière auront une amende à payer* »²²³. (Mensuel Tsefounot)

Ainsi, par crainte de la répression le texte fut modifié et on dit désormais « *velamalchinim* » « *et pour les délateurs* », alors que son libellé originel était : « *vélaméchoumadim* », « *et pour les apostats* ».

Il existe une différence entre la coutume de Babylone et celle d'Israël en ce qui concerne l'ajout de cette bénédiction. Lorsqu'elle a été ajoutée à la *Amida*, le nombre de dix-huit *béra'hot* est devenu inexact. C'est à ce propos qu'une divergence d'opinion vit le jour entre les sages de Babylone et ceux de la Terre d'Israël. Les Babyloniens l'ont considérée comme un ajout à la prière des dix-huit bénédictions en laissant les dix-huit autres telles qu'elles étaient à l'origine. Les sages avaient d'ailleurs trouvé plusieurs allusions (*Béra'hot* 28b) au chiffre dix-huit, entre autres l'allusion aux dix-huit occurrences où le Tétragramme est mentionné dans le psaume 29 « *Psaume de David. Célébrez l'Eternel, fils de puissants...* ».

L'ajout de cette dix-neuvième bénédiction ne pouvait que diminuer la portée de ces allusions. Cependant les sages Babyloniens ont tenu à en trouver d'autres, correspondant à cette nouvelle bénédiction :

- au verset : « *Le D-ieu de l'honneur fait le tonnerre* » (*Psaumes 29,3*),

²²³ « Mensuel Tséfounot » no. 2, p.59, rapporté dans Weingarten, Y., *op. cit.*, p.68.

- à la petite vertèbre de la base de la colonne cervicale (le *louz*),
- au mot « *E'had* » (UN) du *Chéma*.

Par contre, les sages de la Terre d'Israël avaient une toute autre opinion. Ils n'ont pas voulu changer le nombre de dix-huit de la prière des bénédictions de la *Amida* telle qu'elle a été instituée par les hommes de la Grande Assemblée, et par conséquent ôter les nombreuses allusions qui en évoquent le caractère providentiel ; ils ont préféré rassembler en une seule les deux bénédictions : celle de « *Et puisses-Tu revenir avec miséricorde à Jérusalem* » et celle de « *Fais éclore rapidement le rameau de David* ».

La bénédiction précédente est liée à celle-ci : l'effet d'une bonne justice est précisément de frapper les impies et les délateurs²²⁴.

L'économie de cette bénédiction, telle qu'elle a été définie par l'Admour Hazaken, peut s'énoncer ainsi : « *quant au règne du mal, puisses-Tu promptement l'extirper, le briser, l'écraser, et le faire plier bientôt, voire de nos jours* ». Dans certains rites²²⁵, le mot « *mal'hut* », « *règne* » ne figure pas. Seul le mal est mentionné : « *et puisses-Tu promptement extirper le mal* ».

Si le terme de *mal'hut* est employé, c'est que l'orant demande la transformation du règne du mal, du « *olam hachéker* », en règne du bien. Inversement son absence signalerait que la demande vise à l'éradication du mal lui-même.

L'Admour Hazaken a choisi d'employer le terme de *règne*. En effet, une lecture kabbalistique de la Torah attribue à la « *klippah* » le caractère mauvais de la force vitale qui anime les nations du monde. Il ne s'agit pas, dès lors de demander l'anéantissement de ces dernières, mais de libérer le monde de la « *klippah* ».

La demande de l'orant vise donc à l'éradication de la *klippah*, qui est au départ du règne du mal dans ce monde. Le sens de cette prière n'est évidemment pas de réclamer l'anéantissement des individus, bien au contraire.

²²⁴ Schneersohn, Y, Y., *op. cit.*, 26 Tévet, p.81.

²²⁵ La mention du mal en tant que *règne (mal'hut)* ne figure pas dans les rituels ashkénaze et sfard mais est attestée dans le rituel séfarde.

Le Hassidisme distingue deux grandes catégories de *klippoth*²²⁶ :

La première, qui est appelée « *Noga* », « l'éclat », conserve une possibilité d'élévation vers la Sainteté, alors que les trois autres, « vent de tempête », « grand nuage » et « feu qui se ravive par lui-même », sont complètement impures.

Les trois *klippoth* impures caractérisent les structures d'Etats tyraniques et emprisonne les Justes qui s'y trouvent enfermés. Quant à la *klippath noga*, qui se trouve au fondement des Etats civilisés qui n'organisent pas la haine des juifs, les Hassidim prient pour qu'ils grandissent dans la bienveillance à l'endroit du peuple juif. Dans cette prière, les trois *klippoth* impures correspondent respectivement aux trois termes de « *téaker, téchaber, témaguer* », « *l'extirper, le briser, l'écraser* ». Quant à la *klippath noga*, elle correspond au terme de « *véta'hnia* », « *le faire plier* »²²⁷ ; il convient non de la détruire, mais de l'orienter vers un sens favorable.

De cette problématique est venue la coutume de marquer une légère pause avant le mot « *véta'hnia* » : « *et de le faire plier* » afin de marquer la différence entre les trois *klippoth* impures qu'il faut complètement éradiquer et la quatrième *klippah*, la *klippath noga*, qu'il convient de réorienter vers la sainteté.

Les royaumes terrestres s'articulent chacun par rapport aux *klippoth* ; certains sont enracinés dans les trois premières ; ils haïssent fondamentalement le peuple juif : c'est à leur propos que l'orant demande à D-ieu qu'ils soient anéantis. D'autres au contraire, sont fondés sur la quatrième *klippah*, et il y a lieu de prier pour qu'ils agissent de façon favorable à Israël. S'agissant des individus, c'est partout que peuvent se rencontrer les Justes des nations, indépendamment des Etats auxquels ils appartiennent.

Les *klippoth*, ne se situent pas seulement au niveau des Etats, mais en chaque individu. C'est ainsi que l'orant prie pour que les trois *klippoth* mauvaises qui se manifestent en lui sous la forme de traits de caractère fâcheux, disparaissent, et que ceux plus ambivalents, correspondant à la quatrième, soient décisivement modelés.

²²⁶ *Les cahiers de la Hassidout*, no 1, Paris, Ed Beth Loubavitch, 2013, index p.195.

²²⁷ Dans les liturgies consistoriales, par exemple en France actuellement une prière pour la république est récitée par le Rabbin le Chabbat. C'était également le cas dans le passé pour l'Allemagne et la Russie.

Deux questions se posent²²⁸:

1) Pour maîtriser les *klippoth*, il est nécessaire de savoir d'où elles tirent leur puissance. Ce sont des créations divines : elles semblent cependant se dresser contre la volonté de D-ieu.

2) Quel est le moyen d'annuler les *klippoth* en les vidant de leur vitalité, ce que demande précisément la douzième bénédiction ?

Les sages enseignent qu'après la Création, la lettre *Alef* est venue se plaindre à D-ieu de ce qu'Il avait créé le monde par la lettre *Bet* : « *Béréchit Bara Elokim* », et avait sauté le *Alef* qui est la première lettre. D-ieu la consola et lui promit que lors du don de la Torah Il commencerait par elle : « *Ano'hi Hachem Eloké'ha* », « *Je suis l'Eternel Ton D-ieu* » (*Exode* 20,2).

Le véritable enjeu est le suivant : la première lettre symbolise la *sefira* de *Kéter*, la couronne. Les lettres qui composent le mot *Alef* : *alef*, *lamed*, *pé*, sont les mêmes que celles de « *pélé* » : « extraordinaire » *pé*, *lamed*, *alef*. Dans la hiérarchie kabbalistique des émanations, la *sefira* de *Kéter* est plus élevée que celle de la *'Ho'hma*, sagesse. En effet, le mot *Bet* s'écrit avec les lettres *bet*, *youd*, *tav*, qui sont celles du mot maison, demeure. Et quelle est la demeure idéale, sinon la Sagesse, la *'Ho'hma* ? C'est ainsi que la dimension de la couronne du *Kéter* apparaît, dans un sens, supérieure à celle de la sagesse, mais, dans l'ordre de la création, lui est seconde.

Pourquoi dès lors, si la *sefira* de *Kéter* est supérieure à celle de *'Ho'hma*, D-ieu n'a-t-il pas créé le monde avec la lettre *Alef* ? C'est que la *sefira* de *Kéter* recèle précisément les quatre *klippoth*, qui dans ce cas auraient déployé une puissance de négativité peut-être invincible. Inversement, l'énergie positive de la *'Ho'hma*, seconde par rapport aux effets potentiellement négatifs de la *sefira* de *Kéter*, a joui d'une priorité dans la Création, ce qui permet à l'univers d'exister. L'essence même de la *'Ho'hma* est structurellement opposée à celle des *klippoth*. La *'Ho'hma* sur le plan spirituel tend à graviter autour de D-ieu ; au contraire, dans *Kéter*, les *klippoth* exercent une puissance centrifuge, qui s'écarte de D-ieu, ce qui, sur le plan moral se caractérise comme le mal.

Entre d'un côté l'importance de la *sefira* de *Kéter*, qui potentiellement donne aux *klippoth* leur vitalité, et, s'articulant à elle la toute-puissance divine capable de les annuler, il n'est pas

²²⁸ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.178-182.

aisé de cerner leur rôle et leur puissance. Cette complexité de l'interaction entre D-ieu et Sa création, telle que nous pouvons l'entrevoir au niveau des sphères spirituelles supérieures, se retrouve à celui du rapport entre D-ieu et Sa créature privilégiée : l'homme. Ce rapport est placé sur le terrain de l'obéissance de l'homme à la volonté divine ; cette obéissance se traduit par l'accomplissement des *mitsvot* d'une part, les prières adressées à D-ieu et l'exaucement de celles-ci, de l'autre. Une question se pose : l'obéissance de l'homme, ses prières, peuvent-elles influencer sur la divinité ?

Le fait que l'homme applique ou n'applique pas les *mitsvot*, qu'il prie ou ne prie pas, de façon intègre ou non, constitue en soi une action sur le monde, sur la création tout entière. D-ieu se trouve donc dans un monde sur lequel l'homme a quelque prise. Dans ces conditions ce n'est pas la toute-puissance divine qui est en cause, mais les conditions dans lesquelles elle s'exerce. Cet étroit espace, qui ne modifie en rien le plan divin, est celui du libre arbitre humain. C'est un grand paradoxe que la présence divine dans le monde soit susceptible d'être étendue par les *mitsvot* ou au contraire diminuée par les fautes, étendue également par les prières - d'où l'importance de la *Amida* - sans, qu'en soi, D-ieu en soit affecté.

En effet, à ce niveau deux résolutions de cette immense contradiction que constitue le mal se présentent :

- il est certain que le libre arbitre de l'homme peut s'exercer et donc modifier en bien ou en mal, fût-ce de façon infinitésimale, le monde dans lequel il vit, à commencer par lui-même. C'est pourquoi, de façon métaphorique, les textes sacrés évoquent « la colère de D-ieu » ; mais cette donnée ne met nullement en cause la toute-puissance divine.

- les *klippoth*, qui tirent leur puissance du niveau de *Kéter*, qui est presque le plus élevé, peuvent être combattues au niveau de leurs effets par l'homme qui s'attache à D-ieu et aux *mitsvot*, mais non être attaquées à leur racine. Nous nous trouvons en fait confrontés au mystère de la création du mal, qui semble dépasser l'entendement. On pourrait dire que sans les épreuves qu'elles imposent à l'homme, celui-ci n'aurait pas lieu d'accomplir les efforts qui précisément peuvent le sanctifier. Nous sommes conscients qu'un tel argument a des limites.

Dans ce cadre la requête suivante : « *et que tous les ennemis de Ton peuple soient éradiqués* », pose d'une autre façon encore le problème de l'extirpation du mal. « Eradiquer » au sens propre : « déraciner ». En hébreu : « *karet* » ; ce dernier terme s'écrit avec les lettres

kaf, rèch, tav, qui composent également le mot *Kéter* ; la Hassidout attribue un sens à cette similitude : elle y voit un signe révélateur du fait que c'est de la *séfira* de *Kéter* que les *klippoth* mauvaises reçoivent leur vitalité. C'est dire quelle peut être la force des méchants. L'enjeu de la prière est précisément que D-ieu, prenant en considération Sa grandeur et la pureté des hommes qui, par leur sainteté propre méritent de recevoir de Lui directement leur vitalité, tarisse du même coup le flux des *klippoth* qui donnent leur force aux impies ; que ces derniers restent dominés par elles, mais que celles-ci dorénavant soient privées, par cette intervention divine, de leur vitalité.

« *Et que tous les hérétiques et les méchants soient détruits sans retard* » : Rabbi Méir voulut un jour prier pour que des impies qui le maltraitaient féroce­ment périssent. Sa femme, Brouria, le lui reprocha en lui objectant que D-ieu ne désire pas la mort de l'impie mais son repentir. Rabbi Méir écouta le conseil de Brouria et se mit à prier pour que ces méchants se repentent et il fut exaucé (*Béra'hot 10a*)²²⁹.

Le Maharcha (commentaire sur *Béra'hot 10a*) s'interroge pourtant sur le fait que Rabbi Méir ait prié pour que des impies se repentent. Une telle démarche n'entre-t-elle pas en contradiction avec le principe de base du libre-arbitre selon lequel D-ieu n'intervient jamais pour contraindre l'homme à choisir le bien ou le mal ? On pourrait presque contester le Maharcha que c'est le libre-arbitre qui a déterminé, la transformation intérieure d'autres hommes. En effet la prière du Tsaddik s'élève vers le trône céleste, elle a la force d'affaiblir les *klippoth* qui contribuent à la méchanceté des individus ; ceux-ci peuvent donc trouver le moyen de s'amender. C'est d'ailleurs ce qu'explique Rabbi Moché Feinstein qui précise que la prière de Rabbi Méir avait pour but de demander à D-ieu de donner aux pécheurs la possibilité de se repentir et de leur faire fréquenter des Justes capables de leur inspirer un désir de repentir. Mais il reste entendu que la décision de se repentir repose en fin de compte sur le pécheur.

²²⁹ Feuer, A., *op, cit.*, p.217.

13) La récompense des Justes

Après la bénédiction par laquelle l'orant prie pour que D-ieu anéantisse les méchants et les *klippoth* purement mauvaises, vient « *al hatsadikim* », qui traite de la récompense que D-ieu prodigue aux Justes, aux fidèles authentiques. En effet, après la disparition des impies, les Justes se relèveront. Ainsi, David proclame dans un psaume : « *Et je couperai toutes les cornes d'orgueil des méchants, alors que les cornes de gloire du Juste seront rehaussées* » (75,11)²³⁰.

Quatre catégories de pieux sont mentionnées : les pieux dont l'acte procède de la justice (*Tsadikim*), les *Hassidim*, s'inspirant du *'hessed*, de l'amour, appelés aussi les *Baalé techouva*. Viennent ensuite les anciens du peuple, les conseillers et les guides. Les « *péletat bet sofrehem* », « *les penseurs rescapés* » sont les précepteurs du peuple. Sont inclus également les *guérim*, les prosélytes, nommés les « *guérim* »²³¹.

« *Sur les Justes* » fait référence à ceux qui suivent une voie droite et accomplissent de bonnes actions. Font partie de ce groupe les prosélytes qui sont venus s'abriter sous les ailes de la présence divine. Il est dit en effet : « *Lève-toi à l'aspect d'une tête blanche...* » (*Lévitique* 19,32), devant une personne âgée. Il est écrit à la suite : « *Si un étranger vient séjourner avec toi ...* » (*Lévitique* 19,33). Aussi la Torah fait suivre les Justes par les convertis en les incluant dans une même bénédiction, qualifiés de *guéré hatsédék* quand il s'agit de ceux qui ont adhéré au judaïsme par pure conviction.

« *Et sur les fidèles authentiques* » : en effet, le *Hassid*, au sens modeste du terme, ne se contente jamais du niveau atteint ; il entend, chaque jour, améliorer sa pensée, sa conduite, ses actions. Quant au *Baal téchouva*, au repentir, soucieux de ne pas retomber dans ses errements passés, il s'entoure, lui aussi, et en permanence, de nouvelles précautions, et dresse sans cesse de nouvelles barrières contre les tentations. Le Juste parfait, comme il est écrit dans le psaume de David (86,2) n'a pas à se protéger de la sorte et demande simplement à D-ieu de le maintenir dans sa sainteté : « *Protège mon âme, car je suis fidèle -Hassid-* » : tel un homme en bonne santé qui ne demande qu'à le rester. Le psaume qualifie ici David de *Hassid*, car le Juste parfait, s'efforce, lui aussi, de s'améliorer.

²³⁰ Gopin, Ch., *op. cit.*, p.184.

²³¹ Weingarten, Y., *op. cit.*, pp.156-157. Munk, E., *op. cit.*, p.170.

« *Et sur les anciens de Ton peuple* » : il s'agit des sages qui étudient la Torah ; les maîtres appellent « *zaken* », un ancien, celui qui a acquis la sagesse.

« *Et sur les penseurs rescapés* », ce sont les sages qui, jusqu'à l'époque d'Ezra, ont fixé les règles de la Torah orale, appelées « *divré sofrim* », « *paroles des scribes* ». Les principaux *sofrim* furent Moïse, Josué, David, Salomon, et les hommes de la Grande Assemblée ; ensuite il ne resta que « *les penseurs rescapés* ». (*Kidouchin* 30a) : « *C'est pour cette raison que les premiers furent appelés 'sofrim', car ils comptaient toutes les lettres de la Torah (racine hébraïque du verbe compter : s,f,r) tant ils possédaient la maîtrise du texte de la Torah* ».

« *Et sur les Justes prosélytes* » : ce sont les convertis, animés d'une authentique volonté de s'approcher de D-ieu et de pratiquer Torah et *mitsvot*, par opposition aux *guéré arayot*, prosélytes par simple peur (*II Rois* 17, 25) (*Houlin* 3b) ou encore les *guéré tochavim*, soumis du fait de leur statut à l'observation des mêmes *mitsvot* que les femmes.

« *Et accorde une bonne rétribution* », il ne s'agit pas de demander ici une rétribution pour la sincère confiance que l'homme place en D-ieu, car il ne faut pas demander de récompense pour l'accomplissement des commandements, mais il s'agit plutôt de ne pas être déçu d'avoir mis sa confiance en D-ieu, comme il est dit : « *Et tu reconnaîtras que Je suis l'Eternel, qui ne trompe jamais l'attente de ceux qui espèrent en Moi* » (*Isaïe* 49,23).

On peut également considérer que cette demande concerne le monde à venir, si l'on se réfère aux *Pirké Avot* (2,16) : « *mais sache que la rétribution des Justes est pour le Monde Futur* ». Cette rémunération ne sera attribuée qu'à ceux qui mettent leur confiance en D-ieu, « *avec sincérité* », « *béémet* ». Cette bénédiction est également à rapprocher du psaume (145,18) : « *L'Eternel est proche de tous ceux qui L'appellent, de tous ceux qui L'invoquent en vérité* ».

« *Et associe notre destin au leur* » c'est ainsi que priait jadis un sage : « *yéhi 'helki im hatsadikim bégan eden* » : « *que ma part soit avec celle des Justes au jardin d'Eden* ».

Il arrive parfois qu'un homme perde une partie du mérite de ses bonnes actions à cause d'une faute qu'il a commise, et que cette part perdue soit donnée à un Juste à qui il sied de la recevoir. Ce dernier, assurément, si c'est en son pouvoir, la rendra bien volontiers, sans considérer tout ce qui d'angélique et de lumineux s'y rattache, aussitôt que celui-ci se sera repenti. Ainsi, un pécheur féru de Hassidout prie pour que ses mérites perdus soient

effectivement allés à un Juste parfait, dans l'espoir, qu'après s'être repenti, il pourra se les voir restitués²³².

« *Nous ne connaissons pas la honte (dans le monde à venir) parce que nous n'aurons pas manqué de confiance en Toi* » : la source de cette affirmation est à rechercher dans les versets : « *Mon D-ieu, en Toi je place ma confiance, fais que je ne sois pas déçu* » (Psaumes 25,2), et : « *En Toi, Eternel, j'ai trouvé refuge. Que je ne sois jamais humilié* » (Psaumes 71,1).

L'orant ajoute, sans qu'il s'imagine pour autant appartenir à la catégorie des Justes et des fidèles : « *et que vers nous se tourne Ta miséricorde* », et que ceux qui ont sincèrement confiance en D-ieu en soient récompensés, eux qui n'escomptent pas de rétribution dans ce monde, ni même dans le monde à venir.

« *Et associe notre part à la leur* », c'est-à-dire à celle des Justes et des fidèles authentiques ; et, dès lors « *Nous ne connaissons pas la honte (dans le monde à venir) parce que nous n'aurons pas manqué de confiance en Toi* », la bénédiction se conclut ainsi : « *Béni sois-Tu Eternel, appui et protection des Justes* ».

Il est fortement conseillé de prier pour le bien des Justes, parce que c'est de leur mérite que dépend le sort de tous ; comme l'a dit le roi Salomon : « *Le Juste est la fondation du monde* » (Les Proverbes 10,25). C'est pourquoi l'orant peut prier en demandant d'être exaucé par le mérite des Justes. En effet, c'est par le canal de ceux-ci que sont insufflées des forces spirituelles à tout le peuple juif. C'est d'ailleurs un acte de foi que de croire que la prière des Justes est entendue par D-ieu²³³.

Le Rambam souligne que celui qui recherche D-ieu doit cultiver la société des Justes.

Bien que la prière la plus efficace soit celle du malade pour lui-même, celle du Juste peut cependant être acceptée de façon aussi rapide. C'est pourquoi le *Rama* a institué que lorsqu'une personne est malade, les membres de sa famille doivent se rendre auprès d'un Juste pour que ce dernier intercède auprès de D-ieu en sa faveur.

²³² Weingarten, Y., *op. cit.*, p.156.

²³³ Feuer, A., *op. cit.*, pp.224-227.

Le pouvoir du Juste, en un sens, dépasse celui des anges. Ceux-ci n'ont pas le libre-arbitre, mais le Juste, au contraire, obéit à D-ieu de son plein gré, et résiste aux tentations. D-ieu se comporte alors envers lui de la même manière en répondant à ses attentes.

Les prières des gens simples du peuple sont comme aspirées vers les merveilleuses prières des *Tsadikim* et s'attachent à elles. Lorsque les portes des cieux s'ouvrent devant les demandes du Juste, celles des humbles, y restent attachées. Prier aux côtés d'un Juste est donc recommandé.

En outre, cette bénédiction présente la particularité de contenir toutes les lettres de l'alphabet hébraïque, allusion au fait que c'est par le mérite des Justes qui se sont investis dans l'étude de la Torah, écrite avec toutes les lettres hébraïques, que l'orant demande à D-ieu d'être exaucé. Elle est aussi la treizième de la *Amida* : elle invoque la miséricorde divine, qui est précisément composée de treize attributs. Par ailleurs, le mot « *ahava* », « *amour* », possède la valeur numérique de treize, comme « *é'had* », « *un* ». Ces similitudes évoquent l'amour qui unit D-ieu à ses créatures et caractérise la miséricorde divine.

Le Radziner Rebbe s'interroge ici sur le fait que la prière pour la procréation fait défaut alors qu'il s'agit là d'un enjeu majeur pour l'être humain. Il répond que c'est précisément cette bénédiction qui fait allusion à la naissance des enfants : la « *bonne récompense* », n'est autre que la descendance, le plus beau de tous les trésors²³⁴.

La Hassidout propose une explication approfondie au verset : « *Et associe notre part...* » :

en préparation au « petit *Chéma* », lu avant la prière du matin, l'orant remercie D-ieu et dit « *Comme notre part est bonne ! Comme notre sort est agréable ! Et comme notre héritage est admirable !* » Ce « *sort* » et cet « *héritage* » viennent à l'homme sans qu'il ait à se fatiguer pour les obtenir, ou ait même envisagé les recevoir ; la « *part* », en revanche, constitue une richesse que l'homme acquiert par sa fatigue et son labeur²³⁵.

Il en va ainsi de l'âme de l'homme : les forces qui entourent l'âme et qui sont dissimulées en elle, caractérisent l'individu indépendamment de ses actions, de façon apparemment arbitraire. A ces dimensions cachées correspondent d'une part la foi élémentaire, croyance

²³⁴ *Ibidem*, p.239.

²³⁵ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.185-189.

spontanée, ou, pour s'exprimer familièrement la « foi du charbonnier », d'autre part la volonté, qui habitent toute âme, et peuvent amener un homme fût-il le plus superficiel, voire le plus coupable, à sanctifier son âme pour se rapprocher de D-ieu.

« *Notre part* », en hébreu, « *'helkénou* », se rattache étymologiquement à « *hit'halkout* » : « partage ». En effet, chacune des trois composantes de cette part tient une place, variable selon les individus, en fonction de leurs spécificités innées ou acquises. « *Notre part* », en effet, se réfère aux trois niveaux de l'âme : *néfesh*, *roua'h* et *néchama* ; l'intellect, siège de la *néchama*, est susceptible de mener une méditation sur la grandeur de D-ieu ; le *roua'h*, situé métaphoriquement dans le cœur, suscite les sentiments d'amour et de crainte ; enfin le *néfesh* œuvre pour l'amélioration des actions, en général, et de la conduite personnelle en particulier.

C'est pour cela que la *néchama* aura beau rester attachée à D-ieu, si l'intellect de l'homme est préoccupé par des sujets profanes, si son cœur ne ressent pas la présence de D-ieu, l'âme se trouvera en fin de compte en exil, éloignée de son créateur divin. Finalement, ce sont les efforts de l'orant qui sont décisifs, quel que soit son « patrimoine spirituel ».

Ainsi la demande : « *et associe notre part à la leur* », exprime le souhait de l'orant que les trois instances de son âme soient solidaires de celles des Justes :

- que son *néfesh* le fasse penser, parler et agir comme les *Tsadikim*,
- que son *roua'h* ne lui inspire que de la joie et de la crainte quant à D-ieu, et vis-à-vis des hommes une attitude fraternelle.
- qu'il garde présent à l'esprit la compréhension du monde que lui enseigne sa *néchama*, et que celle-ci lui épargne une perception superficielle ou négative du monde dans lequel il évolue.

Un tel projet ne peut aisément être mené à bien ; parfois il suffit d'une étincelle qui, de façon soudaine, inopinée, vient changer du tout au tout le cours de la vie de l'individu. Une personne attachée aux plaisirs de l'existence engage une démarche religieuse dans le cadre de laquelle elle réussit à s'attacher aux plus sages de sa génération, et à modeler sa conduite sur la leur, à assimiler leurs enseignements pour se rapprocher de D-ieu.

« *Nous ne connaissons pas la honte (dans le monde à venir) parce que nous n'aurons pas manqué de confiance en Toi* ». Dans ce monde l'homme redoute d'être couvert de honte devant ses semblables ; ici l'orant, au nom de sa foi, exprime son espoir de n'être pas plongé dans la confusion dans le monde à venir, cette fois devant D-ieu. En apparence, le monde fonctionne indépendamment de la volonté divine. C'est donc en envisageant la situation de l'orant dans le monde qu'il est possible de comprendre cette demande ; le croyant redoute de tomber dans cet univers d'illusion et de se fier, non à D-ieu en l'implorant, mais aux hommes : même Joseph le Juste, une fois dans sa vie, n'a pas su éviter un tel piège, puisqu'il avait mis sa confiance dans l'échanson de Pharaon, et non en D-ieu, ce qui lui avait valu, dit le Midrach, deux années supplémentaires d'incarcération.

C'est dire que ce monde-ci est paré de l'évidence du réel et qu'il est très difficile de dépasser cette apparence trompeuse.

Les hommes ordinaires, eux, risquent de délaisser l'étude et la prière et de se laisser dévorer par l'ambition et l'appétit des biens matériels. L'orant, s'il a atteint un certain niveau, est convaincu, que si, de son vivant, il n'a pas su résister, il sera rempli d'une douloureuse confusion en voyant placées devant lui toutes les *mitsvot* et toute l'étude qu'il aura manquées de ce fait. Le monde à venir est effectivement appelé : le « *olam haémeth* », le « *monde de la vérité* » par opposition au monde des vivants, qui lui est nommé le « *olam hachéker* », le « *monde de la tromperie* ».

Il prie pour être précisément préservé de cette « géhenne de feu », en s'attachant à suivre la voie des Justes, non de façon formelle, mais aux trois niveaux de son âme : *néfesh*, *roua'h* et *néchama*.

14) La reconstruction de Jérusalem

« *Vélirouchalaïm* » : « *Et puisses-Tu revenir avec miséricorde à Jérusalem* » ; la source de cette bénédiction est à rechercher dans *Zacharie* (1,16) : « *Je suis revenu à Jérusalem par miséricorde [dit D-ieu]* ». Les sages prédisent (*Sanhédrin* 98a) que « *Le descendant de David ne viendra que dans une génération entièrement méritante ou entièrement coupable* ». C'est pour cela que les Juifs prient pour que D-ieu les ramène à Sion dans Sa grande miséricorde, et non dans la colère procédant de l'attribut de la rigueur s'il s'avérait que la génération fût totalement coupable²³⁶.

Dans les rituels *achkénaze*, *sfard* et celui du *AriZal*²³⁷ cette bénédiction commence avec la lettre *vav* : de même qu'à la bénédiction « *hachiva chofténou* » répond le « *vélamalchinim* », de même à la bénédiction « *al hatsadikim* » correspond « *vélirouchalaïm* ». Dans le premier cas, à l'arrivée des bons juges correspond la disparition des mauvais bergers ; dans le second, la récompense des Justes ouvre sur la reconstruction de Jérusalem. Chaque fois, le *vav* indique que la bénédiction concernée est consécutive à la précédente.

« *Et la reconstruire... en édifice éternel* », le Midrach *Tan'houma* (*Noé* 58,17) commente : « *le peuple d'Israël dit à D-ieu : Maître du monde ! Jérusalem n'est pas encore construite, qu'elle est déjà détruite ! D-ieu répondit : à cause des fautes elle a été détruite et vous avez été exilés, mais dans les Temps futurs Je la construirai et ne la détruirai plus jamais* ». La reconstruction de la ville sainte est la condition de l'instauration du royaume messianique par D-ieu Lui-même. C'est en effet D-ieu Lui-même qui « fera retour » à Jérusalem, D-ieu qui partage l'exil de Son peuple et qui l'accompagnera sur le chemin du retour vers Israël, comme l'annonce le verset (*Deutéronome* 30,3) : « *Et D-ieu ramènera Tes captifs* ».

²³⁶ Munk, E., *op. cit.*, pp.171-172.

²³⁷ Dans le rituel séfarde, cette problématique n'est pas mise en œuvre : on ne trouve pas de *vav* devant « *lamachinim* » et la bénédiction de Jérusalem commence par « *tichkon béto'h yérouchalaim ire'ha* ». Il s'agit de perceptions différentes de l'économie de ces quatre bénédictions.

- Jérusalem est-elle « Ta ville » ou « notre ville » ? « Ton sanctuaire » ou « notre sanctuaire » ?

Une telle question mérite d'être posée, dans la mesure où d'une part Jérusalem est une construction humaine, mais où d'autre part, s'est inscrit le choix divin : l'échelle de Jacob qui se trouve à son emplacement (Genèse Vayétsé 28, 11-12 cf. Rachi).

La *Amida*, depuis la destruction du Temple, remplace les sacrifices qui y étaient pratiqués. Il importe donc, pour bien établir sa place dans le culte, de déterminer clairement la situation spirituelle du lieu d'où idéalement elle est prononcée : l'espace du Temple et, par extension, Jérusalem et la terre d'Israël.

La propriété morale de Jérusalem et du Temple apparaît dans la prière, attribuée d'une part à D-ieu, comme dans la bénédiction : « *Et à Jérusalem Ta cité* » ; d'autre part au peuple juif, comme dans le *Moussaf* du Chabbat : « *de nous faire monter dans la joie vers notre pays* »²³⁸.

Il est possible de trouver une explication à ces propos dans les bénédictions de la *Amida* ; dans la bénédiction pour la reconstruction de Jérusalem, Jérusalem est attribuée à D-ieu ; mais dans la bénédiction pour le rétablissement du service divin, il est dit : « *les offrandes d'Israël consumées par le feu, ainsi que ses prières... le culte d'Israël Ton peuple* ».

Dans cette bénédiction deux dimensions sont évoquées : celle du rôle de D-ieu dans la reconstruction de Jérusalem ; celle de la responsabilité des enfants d'Israël par leur action.

Il existe une divergence d'opinion entre le Rambam et le Ramban quant au principe qui a présidé à la construction du Temple. Selon le Ramban, le Temple est destiné à être le lieu de résidence de la présence divine dans ce monde, entre les chérubins qui se trouvaient sur l'Arche Sainte. Selon le Rambam, le Temple a pour fonction d'être le lieu des offrandes du peuple juif et le point d'aboutissement de la montée du peuple lors des fêtes de pèlerinage.

A priori, si le Temple est fait pour accueillir la présence divine, il est essentiellement construit dans le but d'être « *Ton sanctuaire* » et il est l'œuvre des « mains de D-ieu ».

Par contre, si le Temple est destiné à être le siège des sacrifices, il est alors « *notre sanctuaire* », car les offrandes sont offertes par l'homme.

²³⁸ Achkénazi, Ch., *op. cit.*, pp.306-311.

Les deux opinions sont fondées ; en effet, le Temple possède ces deux vocations. Ainsi, nous comprenons que dans la bénédiction concernant la reconstruction de Jérusalem la prière s'adresse à D-ieu : il s'agit du retour de la présence divine à Jérusalem ; alors que dans celle qui concerne le service au Temple, il s'agit du peuple juif qui a besoin du rétablissement du service des offrandes.

D'après cette explication nous pouvons également comprendre l'économie des prières de *Moussaf* du Chabbat et de la néoménie qui a lieu le Chabbat : l'idée qui sous-tend cette prière est celle du rétablissement des offrandes supplémentaires au Temple ; ainsi la prière de *Moussaf* du Chabbat a été instituée uniquement dans le but de remplacer les offrandes supplémentaires par les prières correspondantes. En même temps, le propos de la prière de *Moussaf* est de demander à D-ieu le retour à la pratique effective du sacrifice, les fidèles montant dans la joie des différents points de la terre d'Israël à Jérusalem.

Inversement, dans le *birkat hamazon* il est dit : « *Sois miséricordieux, Eternel notre D-ieu, envers Israël Ton peuple, envers Jérusalem Ta cité, envers Sion, sanctuaire de Ta gloire* » et non pas « *notre cité* », « *notre sanctuaire* ». Ici, il s'agit de demander à D-ieu la reconstruction, par D-ieu, de Jérusalem et de Son sanctuaire.

En suivant cette idée nous pouvons analyser le *Moussaf* de Yom Tov qui est étonnant, car il y est dit d'une part : « *amène-nous dans Sion Ta cité* » et, d'autre part, « *nous y offrirons nos sacrifices* ». Comment ces deux conceptions peuvent-elles être évoquées en même temps, alors que nous avons pensé qu'elles sont contradictoires ?

On peut suggérer une réponse : cette double demande se fonde sur l'idée que la reconstruction du Temple est conditionnée à la fois par la volonté divine et le désir des fidèles d'y apporter leurs offrandes.

Ainsi, dans le passage du *Moussaf* consacré aux attentes des fidèles, s'exprime la douleur consécutive à la destruction du Temple, et à celle de Jérusalem. Mais au-delà, le *Moussaf* évoque la souffrance de Jérusalem personnifiée qui pleure sur sa propre destruction. Il s'agit là d'une allusion à la « souffrance » divine dans l'attente de la fin de l'exil et de l'avènement messianique.

Le thème de la reconstruction de Jérusalem figure en de nombreux points de la liturgie jusque dans les actions de grâce après le repas. En effet, la gémara *Béra'hot* enseigne que les jours de semaine, il convient de retirer les couteaux de la table parce que le souvenir de la destruction

de Jérusalem avait conduit un sage à se blesser lors de la bénédiction sur Jérusalem, qui est d'ailleurs la seule à être suivie de la formule *Amen*. Le Chabbat, cette précaution est inutile puisqu'il est interdit de faire couler le sang ce jour.

C'est dans cet esprit que le neuf *av* la *Amida* recourt à la formule : « *console les endeuillés de Sion (c'est-à-dire le peuple d'Israël) ... et la ville endeuillée et détruite ». De même dans le *Moussaf* des trois fêtes, et dans le *retse*²³⁹ des actions de grâce de Chabbat, le souhait est que le peuple juif mérite de voir la consolation de Sion, qui, de son côté, attend sa propre consolation.*

Une contradiction semblable existe concernant la joie qui sera éprouvée dans les Temps futurs lors du rassemblement des exilés ; en effet, d'un côté, des prières ont été instituées pour hâter la montée du peuple dans la joie à Jérusalem ; de l'autre il convient de demander l'avènement final de « *la joie de Ta terre et la joie de Ta ville* ». Egalement, dans les sept bénédictions du mariage, il est question de la joie que Jérusalem éprouvera du retour de ses enfants.

Et puisque le Temple est à la fois la propriété de D-ieu et le bien du peuple juif, ce dernier espère la pitié divine après la destruction du Temple de même que Jérusalem attend sa propre restauration. Ainsi, la joie dans les temps messianiques sera une joie pour D-ieu en même temps qu'elle en sera une pour Son peuple.

On peut observer que, si dans les actions de grâce la formule est la suivante : « *Sois miséricordieux, Eternel notre D-ieu, envers Israël Ton peuple, envers Jérusalem Ta cité* », dans la *Amida* l'ordre est inversé : la prière commence par l'appel à la reconstruction de Jérusalem « *Et puisses-Tu revenir avec miséricorde à Jérusalem* », et se conclut par celui à la pitié de D-ieu par : « *en notre temps* », c'est-à-dire du vivant de ceux qui prient, par commisération pour eux. Dans les bénédictions après le repas, l'accent était mis sur cette commisération, alors que dans la *Amida*, celle-ci n'est que brièvement évoquée vers la fin de la bénédiction.

Il semble que cette différence tient au fait que dans les actions de grâce, l'accent est mis sur l'idée que c'est le peuple juif qui a besoin du retour de la présence divine et de la reconstruction du Temple ; alors que dans la *Amida* l'idée que Jérusalem elle-même - la divinité en exil - attend sa reconstruction, est tenue pour centrale.

²³⁹ Passage supplémentaire intercalé dans les actions de grâce le Chabbat.

Une telle distinction permet de concilier deux avis rabbiniques opposés que rapporte au sujet de la conclusion de la bénédiction, l'Admour Hazaken : « *Sois miséricordieux* » dans les actions de grâce ; l'un concluait par : « *qui reconstruis Jérusalem* » ; l'autre préférait : « *qui consoles Sion par la reconstruction de Jérusalem* ». D'autres décisionnaires citent une troisième formulation que l'Admour Hazaken ne mentionne pas, selon laquelle il est possible de dire : « *qui consoles Sion et reconstruis Jérusalem* ».

Pourquoi l'Admour Hazaken n'admet-il pas cette dernière version ?

A priori, on peut penser qu'elle mêle deux notions qu'il entend lui, laisser distinctes : « *qui consoles Sion* » et « *reconstruis Jérusalem* ». Au demeurant, nous retrouvons la formule « *qui consoles Sion et reconstruis Jérusalem* » dans la prière de *Na'hem* dans la *Amida* du neuf d'*av* et pourtant le Cha'h²⁴⁰ (*Yoré Déa, siman 379*), de son côté, affirme que les termes de Sion et Jérusalem désignent une même réalité.

Cependant, dans les actions de grâce ces deux notions apparaissent bien distinctes, selon l'Admour Hazaken, alors que curieusement ce dernier n'en fait qu'une seule, lorsque la même formule se retrouve dans le « *na'hem* » du 9 *av*, que reproduisent les *sidourim* de toutes les traditions.

Selon les explications citées nous pouvons comprendre la bénédiction « *sois miséricordieux* » dans les grâces comme une demande de miséricorde pour Israël ; la conclusion habituelle « *qui reconstruis Jérusalem* » sous-entend « pour Israël ». On peut en déduire que la formule « *qui consoles Sion et qui reconstruis Jérusalem* » est une conclusion qui traduit effectivement deux intentions différentes : « *qui consoles Sion* » concerne la ville elle-même, et « *reconstruis Jérusalem* » vise à la consolation du peuple juif. C'est la raison pour laquelle l'Admour Hazaken a omis de citer cette troisième formulation.

Considérée dans son ensemble, « *Boné Yérouchalaym* » constitue la demande de reconstruction de la ville, et à travers celle-ci la reconstruction du Temple. Il s'agit du même coup pour le peuple juif de la possibilité d'accomplir à nouveau près de la moitié des 613 *mitsvot* et particulièrement celles qui permettent aux fidèles de s'approcher de leur Créateur.

²⁴⁰ Le Cha'h : Chabbatai ben Meir ha-Cohen, né en 1621 en Lithuanie et mort le 1^{er} février 1663 en Moravie, auteur du *Sifteï Cohen*.

L'enjeu est donc majeur et c'est la raison pour laquelle cette bénédiction ne figure pas seulement dans la *Amida*, mais aussi dans le *birkat hamazon*. On perçoit que c'est très logiquement qu'elle suit la bénédiction des *Tsadikim* puisque c'est grâce à ces derniers que cette prière a chance d'être exaucée. Et la suivante « *Et Tséma'h David* » peut en être tenue pour le corollaire.

La formule finale de « *na'hem* » : « *qui consoles Sion et qui reconstruis Jérusalem* », la consolation attendue correspond, de façon quotidienne, à l'attente de cette indispensable reconstruction ; elle prend, dans la *Amida* du 9 d'av un caractère aigu puisque la coupure de ce lien avec D-ieu est rappelée en ce jour, en même temps que le souvenir de toutes les souffrances endurées. Elle possède donc une dimension funèbre, qu'il lui est fait référence dans la phrase de consolation adressée aux endeuillés : « *Hamakom ina'hem ét'hem beto'h avlé tsion véyérouchalaim* », « *que le Ciel vous console parmi les endeuillés de Sion et Jerusalem* ». C'est à la fois la destruction matérielle du Temple et tous les deuils qui sont sous-jacents à cette bénédiction dont le caractère dramatique procède aussi bien des deuils personnels (tous les orants ont connu des deuils), que des malheurs collectifs « *Tsion* » en même temps que du « *'horban* » lui-même « *Jérusalem* », comme l'a exposé le Cha'h.

Pour terminer cette analyse on peut dire que « *na'hem* » concerne « *Boné Yérouchalaim* », tandis que « *anénu* » : « *réponds-nous* » dans « *Choméa tefila* », exprime une demande pour le peuple juif lui-même, alors que « *na'hem* » concerne Jérusalem et ses ruines.

On peut considérer que cette prière possède une dimension eschatologique : à travers les souffrances liées à la destruction du Temple de Jérusalem s'affirme la confiance dans la justice divine et un achèvement heureux.

- Muraille de pierre ou muraille de feu ?

A la suite des bénédictions à caractère général introduites par celle qui annonce la sonnerie du *chofar* lors de la délivrance future, l'orant dit : « *Et puisses-Tu revenir avec miséricorde à Jérusalem* », exprimant le souhait que D-ieu revienne dans la ville, y réside et y construise Sa demeure éternelle, le troisième Temple.

Les commentateurs des *sidourim*²⁴¹ s'interrogent sur la formulation de la fin de cette bénédiction « *qui reconstruis Jérusalem* », qui use du présent et non du futur « *qui reconstruiras Jérusalem* », ni du passé « *qui as reconstruit Jérusalem* ».

Ils expliquent qu'aujourd'hui Jérusalem est entourée de murailles de pierre ; mais dans les temps futurs elle sera une ville ouverte. Cependant le prophète Zacharie annonce : « *Et Moi, Je lui serai, dit l'Eternel, une muraille de feu tout autour* » (Zacharie 2,9). Ce feu par lequel D-ieu entourera Jérusalem, sera celui qui provient de la flamme de la prière et de l'étude toutes menées de front par les Juifs, avec vitalité, durant l'exil. On peut dès lors comprendre que D-ieu *reconstruit*, dès aujourd'hui, la Jérusalem des temps futurs, grâce au service de D-ieu accompli quotidiennement par les fidèles et les érudits.

Cependant il faut encore expliquer comment il est possible d'annoncer que Jérusalem sera entourée d'une muraille de feu, en même temps qu'ouverte comme l'indique le verset précédent de la même prophétie : « *Jérusalem sera habitée à l'état de ville ouverte* » (Zacharie 2,8), surtout si l'on considère que, pour une ville, le fait d'être entourée ajoute à son importance et à sa sainteté.

L'explication est la suivante :

Concrètement et symboliquement les murailles d'une ville ont deux fonctions :

1) empêcher d'éventuels adversaires de s'en approcher de trop près et bien sûr d'y pénétrer.

Il en va de même pour le corps de l'homme, qui est appelé « *une petite ville* » ; le premier rôle de la muraille est d'empêcher l'intrusion des forces du mal opposées à la sainteté, qui ressemblent à un ennemi extérieur désirant capter les forces que recèle celle-ci. C'est tout

²⁴¹ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.190-195.

simplement l'âme animale qui tend à léser l'âme divine afin de puiser en elle des forces saintes. Les murailles figurent les barrières intérieures qui protègent cette âme divine.

2) La délimiter afin qu'elle ne s'étende pas au-delà du périmètre qui lui a été assigné.

Le second rôle de la muraille est d'empêcher que la sainteté ne se répande, dans les recoins de l'humain fondamentalement voués au mal, et, qu'au lieu de les sanctifier, elle en soit elle-même corrompue. A ne vouloir laisser aucun espace au *yetser hara*, un individu risque de sombrer dans une hypocrisie généralisée.

Les commentateurs affirment, sans doute dans une perspective apologétique plutôt qu'étymologique, que Yérouchalaïm est composée de deux termes :

- *yérou* : *yira*, la crainte.

- *chalaïm* : *chalem*, l'achèvement, la perfection.

Une crainte complète de D-ieu est la condition de l'authenticité de la démarche religieuse, la garantie de la sainteté qui l'habite. Or, un tel critère est très sévère : il suffit que des préoccupations matérielles, ou l'orgueil viennent s'installer dans les prières, dans l'étude pour que des existences par ailleurs consacrées au service divin soient, en réalité, de désastreuses impostures.

L'âme animale, qu'on peut rapporter aux *klippoth*, aux forces du mal, aura réussi à donner au *talmid 'ha'ham* un soupçon de goût du pouvoir, ou simplement de contentement de soi ; ou quelque gourmandise quand il mange, ou une colère, etc. Et c'est tout le sens de sa démarche qui est mis en cause.

Pour éviter cette invasion sournoise, il convient évidemment que chacun sache circonscrire l'espace de sainteté qu'il a réussi à construire en lui ; quel est cet espace ? C'est la Torah elle-même ! Le *Cantique des Cantiques* (8,10) énonce : « *Je suis une muraille* ». Les *mitsvot*, les *hala'hot* qui en découlent permettent au Juif de mener une vie dense, mais équilibrée : au bout de deux mille ans d'exil, les différents types de tentations, par les désirs, par la peur, par l'orgueil ont eu tout le temps de détruire, de l'intérieur tout le peuple juif.

D'un point de vue kabbalistique, la notion de vitalité est centrale : il s'agit d'une concentration d'énergie qui est un enjeu au sein de toute la Création, entre les forces de destruction et celles de sainteté, et c'est grâce à une véritable stratégie de la sainteté face à

l'action des *klippoth* que la pratique et l'étude de la Torah déploient, en attendant la réalisation de ce qu'annonce le prophète Zacharie (13,2) « ... et l'esprit d'impureté, Je le ferai disparaître de la terre ».

Il n'y aura alors plus lieu de craindre que les *klippoth* investissent la sainteté, Jérusalem sera une ville ouverte.

- La force qui résulte de la faiblesse et la force qui résulte de la puissance.

D'après l'explication citée précédemment, lors des Temps messianiques les murailles de pierre au sens propre ou au sens figuré ne seront plus nécessaires pour se protéger des *klippoth* ; cependant des « murailles de feu » destinées à rendre plus fort et non pas à limiter le croyant se substitueront aux premières.

De manière générale, les murailles appartiennent à l'attribut de sévérité et de contraction. On l'a vu, les *mitsvot* négatives limitent l'homme et l'empêchent d'accomplir certaines actions ; de même les *mitsvot* positives créent une certaine limite autour de l'homme de crainte qu'il ne transgresse le cadre de ce qui lui est demandé et n'en arrive aux *klippoth*.

Cet attribut de rigueur descend par émanation du monde d'*Atsilout*, qui, à l'opposé de l'attribut de bonté qui donne avec abondance, contracte et limite les flux.

Il existe aussi un attribut de rigueur qui émane du niveau de *Attik*, niveau de rigueur qui n'empêche pas l'influx, mais bien au contraire abonde dans celui-ci, au point de produire plus de lumière que l'attribut de '*Hessed* lui-même.

Telle est donc la distinction entre murailles de pierre d'aujourd'hui et murailles de feu dans les temps futurs.

Les murailles actuelles représentent le niveau de rigueur qui limite l'homme même dans l'accomplissement de ses bonnes actions, lui imposent une certaine modération : il n'a pas à accomplir trop de bonnes actions, qui paraissent le mener à un surcroît d'orgueil, à ne pas s'enflammer dans sa prière afin que la vitalité ainsi suscitée ne se dirige pas vers la matière et ne renforce pas l'âme animale. Ainsi la rigueur est rendue nécessaire par la faiblesse.

Inversement les murailles de feu des Temps futurs émanent d'un influx accru, qui amène l'homme à une chaleur et à un émerveillement profonds porteurs d'un réel attachement à

D-ieu. Un tel feu s'étend à l'âme animale sans pour autant lui ajouter de la vitalité, mais la soumet et la subordonne à la sainteté : celle-ci envahie par ce feu, se sanctifie à son tour à tel point la puissance de la sainteté est irrésistible. Ceci est la force des murailles de feu des Temps futurs qui émane de « *gévoura déAttik* ».

A la lumière de ce qui a été expliqué ci-dessus nous pourrions revenir sur l'épisode des quatre Tannaïm qui ont pénétré dans le *Pardess* (siège spirituel du divin, *Méatârôn* et D-ieu), y ont découvert les secrets de la Torah, et sous l'effet d'un enthousiasme excessif, se sont brûlés à ce feu. Le seul à être sorti indemne est Rabbi Akiva à propos duquel il est dit : « *Il est entré en paix et est sorti en paix* ».

Pourquoi les sages précisent-ils au sujet de Rabbi Akiva qu'il est « *entré en paix* », les trois autres ne sont-ils pas aussi « *entrés en paix* » ? La différence est que les trois autres ne sont pas « *sortis en paix* ». De quelle paix s'agit-il ? De quelle manière Rabbi Akiva a-t-il su aborder les secrets de la Torah pendant que ses compagnons ont été consumés par les mêmes secrets ?

L'erreur des trois autres Tannaïm tient au fait qu'ils n'ont pas pénétré dans les secrets de la Torah avec la paix intérieure requise. Ils ressentaient une flamme, un enthousiasme et un émerveillement trop forts, sans limite, et la vitalité sainte qui les animait s'est étendue et a atteint les *klippoth*, c'est à dire à l'éclatement de leur personnalité.

Rabbi Akiva, lui, « *est entré en paix* » : certes il a médité et a perçu des vérités extraordinaires à partir d'un émerveillement très fort, jusqu'à ce « *kélot ha-néfech* », « la mort à soi-même », vécu de l'âme qui atteint à la félicité. Mais il a su respecter les limites convenables, et vérifier à chaque étape que l'expérience qu'il vivait était conforme à la volonté de D-ieu. Au moment où il a senti le danger, à savoir que son enthousiasme vers la sainteté le menait dans une direction dangereuse, il a su s'imposer une limite.

Et c'est également la signification de la muraille de feu des Temps futurs : un Juif accomplira les *mitsvot* positives et les *mitsvot* négatives grâce à un feu et un enthousiasme immenses qui se projeteront dans toutes les directions, et malgré tout cet enthousiasme sera en accord avec la volonté de D-ieu, et ne laissera pas de place aux *klippoth*.

Ainsi nous pouvons comprendre aisément que, d'un côté, Jérusalem sera dépourvue de remparts et que d'un autre côté, elle sera entourée d'une muraille de feu ; cette muraille dorénavant ne délimitera pas la sainteté de Jérusalem, mais s'étendra à toute la terre d'Israël et au monde entier. Au contraire, ce sera une muraille de feu emplie de chaleur et de vitalité

sainte qui exercera une influence sur l'âme animale et la guidera vers le service de D-ieu dans la joie et la bonté du cœur.

A cette élévation personnelle du croyant, correspond dans le devenir historique collectif du peuple juif, l'attente d'une restauration d'un espace de sainteté qui ouvre sur une relation nouvelle entre l'orant et D-ieu. En effet, « *Jérusalem est le point le plus élevé de la terre* » (*Kidouchin 69a*) ; cette affirmation s'entend au plan spirituel ; dans la tradition juive, elle est tenue pour le point du globe le plus proche du ciel, qui permet à ce que l'homme a de plus pur en lui de s'élancer vers les hauteurs célestes. Prier à Jérusalem revient à faire oraison devant le trône de gloire ; en effet, les portes du ciel sont situées à Jérusalem et restent toujours ouvertes, même après la destruction du Temple, pour que D-ieu entende les prières. C'est la raison pour laquelle, les orants, dans tous les pays du monde, font la *Amida*, tournés dans sa direction²⁴².

Le Talmud enseigne que : « *Dix mesures de beauté ont été données au monde ; Jérusalem en a pris neuf et une a été attribuée au reste de la terre* » (*Kidouchin 49b*). Tant sur le plan esthétique que spirituel Jérusalem possède donc une beauté spéciale. Celui qui arrivait moralement affaibli sous le poids de ses fautes repartait du Temple avec le cœur léger et le sentiment d'avoir été purifié. La sainteté de Jérusalem était également favorable au développement du savoir de grands sages capables de diriger l'ensemble du peuple juif. Lorsque les enfants montaient à Jérusalem, ils s'imprégnaient d'une sainteté qui stimulait leur crainte de D-ieu.

La ville était considérée comme un phare pour le monde entier, mais sa lumière a été obscurcie avec la destruction du Temple ; certes, pas totalement. Les prophètes annoncent qu'elle resplendira à nouveau, qu'elle retrouvera la joie à l'époque où le troisième Temple sera rebâti.

Historiquement Jérusalem constituait le point de rencontre de tous les Juifs lors des fêtes de pèlerinage, ce qui renforçait le sentiment d'union nationale, sans rien retirer de sa dimension de point de rencontre personnelle avec D-ieu : l'individu ne disparaissait donc pas. Le caractère collectif des fêtes de pèlerinage n'étouffait pas l'expression personnelle, ni

²⁴² Feuer, A., *op. cit.*, pp. 246-256.

n'affaiblissait l'intensité de celle-ci. D'ailleurs, la Torah recommande au fidèle d'apporter des sacrifices personnels, en particulier des *chlamim*²⁴³.

La cause de la destruction du deuxième Temple, de l'extermination ou de la faute de la plupart des habitants juifs de la ville est, explique le Talmud, la haine gratuite ; la réparation de cette faute par un amour gratuit permettra de relever les ruines de Jérusalem.

En tout état de cause pour hâter la reconstruction du Temple, l'orant est rempli de la préoccupation de faire montre lui-même de bienveillance et de pitié à l'endroit de ses frères. Depuis le roi David le Temple représente le cœur de l'humanité ; c'est là, dit le Midrach, que fut façonné Adam et que D-ieu lui insuffla la vie, et par voie de conséquence, également à tous les humains.

La prière concerne le Temple, et en particulier l'éloignement de la présence divine, la *ché'hina*, qui en est la cause. Il s'agit donc d'implorer le retour de D-ieu, dans sa miséricorde, et ce retour se manifestera également par la reconstruction du Temple, d'un Temple éternel, celui-là, de la résurrection des morts, de la venue du Messie, de la paix universelle.

²⁴³ *Chlamim* : sacrifice de paix consommé par l'offrant et ses amis à Jérusalem, et dont le prêtre reçoit une petite partie.

15) Le Messie

La bénédiction « *èt tséma'h David* » a été rédigée en même temps que les dix-sept autres bénédictions par les derniers prophètes et les sages de la grande assemblée ; mais elle a connu un sort particulier du fait que Chmouel Hakatan a été amené à ajouter la bénédiction concernant les calomniateurs. En effet, dans un premier temps, les sages hyérolymitains²⁴⁴, qui étaient très attachés au nombre de dix-huit, ont d'abord lié à la bénédiction de Jérusalem celle de « *èt tséma'h David* ». Mais ultérieurement ce furent les babyloniens, à l'époque du Talmud, qui avaient résolu de conserver à « *Tséma'h David* » son statut de bénédiction propre, qui firent prévaloir leur point de vue. C'est ainsi que la *Amida* eut dorénavant dix-neuf bénédictions. De l'époque où « *Tséma'h David* » avait perdu son autonomie, il reste une trace dans l'histoire liturgique : ainsi, l'exemplaire qui en a été trouvé dans la *genizah* du Caire, ne la comporte pas ; et elle n'est pas non plus mentionnée par les *paytanim*²⁴⁵.

Cependant, des sources talmudiques tardives (*Béra'hot* 28b), rappellent que la *birkat ha-minim*, fut effectivement introduite à Yavné par Chmouel Hakatan à la demande de Rabban Gamliel II. C'est dire que la théorie selon laquelle, avant l'introduction de « *èt tséma'h* » la *Amida* ne comportait que dix-sept bénédictions, ne semble pas fondée. La même *guemara* affirme également que cette bénédiction des *minim*, la véritable dix-neuvième n'a pas été exactement créée par Chmouel Hakatan dans la mesure où avait précédemment été introduite une autre bénédiction aujourd'hui disparue, appelée d'abord « *Shel Paroshim* », qui avait visé les Pharisiens, et qui, sans doute, après le triomphe de ceux-ci fut appelée « *Shel Reshaim* », c'est-à-dire essentiellement les Chrétiens qu'il s'agissait de forcer à quitter les communautés juives. D'ailleurs, dans la *Amida* de la *genizah* du Caire, le terme de *notsrim* qui désigne explicitement les Chrétiens est mentionné. Plus tard, au Moyen Age, la censure catholique contraignit les décisionnaires à n'employer que les vocables, très généraux, de *minim* et de *zédim*.

²⁴⁴ Cf. *Midrach Rabbah* (Nombres 18).

²⁴⁵ *Paytanim* : poètes.

La source de cette bénédiction est à rechercher dans Jérémie : « *Je ferai sortir de David un rejeton Juste* » (33,15). Le véritable Messie ne sera pas d'une origine obscure ; il descendra de façon incontestable de la maison de David et sera reconnu comme l'annonce le prophète Zacharie : « *En effet, je ferai surgir mon serviteur, Tséma'h (le rejeton de David)* » (3,8).

Pourquoi ce nom de *Tséma'h* ? C'est celui que Zacharie attribue au Messie descendant de David : « *Voici un homme dont le nom est rejeton (Tséma'h) et il germera de sa place (comme un rameau) pour bâtir le Temple de l'Eternel* » (6,12).

Il est dit « *fais éclore* » car de même que ce rameau pousse lentement, la délivrance future se réalisera petit à petit ; de telle sorte que l'humanité ne soit pas aveuglée par un brusque éclaircissement²⁴⁶.

« *Car nous espérons en ton salut tout le jour* ». Le Arizal a écrit que le croyant doit avoir présent à l'esprit, en prononçant ces mots, le fait qu'il devra, dans le monde à venir, répondre à la question du tribunal céleste : « *as-tu espéré la délivrance ?* »

Après le retour de D-ieu à Jérusalem, et la reconstruction du Temple éternel, le Messie se révélera et apportera la délivrance tant attendue. Cette formulation trouve sa source dans la prière de 'Hanna : « *Véyarem kéren méchi'ho* », « *et il exaltera la gloire de D-ieu* » (I Samuel 2,11)²⁴⁷.

Cette traduction est plutôt une interprétation, parce que « *kéren* », au sens propre, désigne la corne. Mais ce sens a autorisé quatre extensions principales.

- a) Coin, angle, point de jonction entre deux côtés.
- b) Le capital, par opposition aux revenus ; comme on dit, dans les bénédictions du matin : « *Voici les actions desquelles l'homme qui les accomplit jouit des fruits dans ce monde et dont le capital [la rétribution principale] est préservé pour le monde futur* ».
- c) *Kéren* : notion de rayonnement ; comme les rayons de splendeur qui étaient sur la face de Moïse, sa face brillait et illuminait : « *ki karan or pené Moché* », « *la peau du visage de Moïse rayonnait* ». (Exode 34,35)

²⁴⁶ Weingarten, Y., *op. cit.*, p.158.

²⁴⁷ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.196-208.

d) Notion de force guerrière : « *la corne de Moab est abattue* » (Jérémie 48,25) comme la corne des animaux qui leur donne de la force pour se battre contre leurs ennemis.

a) « *Kéren* », pris dans le sens de « coin », d' « angle », peut faire allusion au dévoilement par D-ieu de ce qui dans le monde est voué à s'articuler à l'avènement messianique ; il ne peut s'agir que de l'attachement du fidèle à œuvrer pour élever son niveau et celui de tout le peuple juif jusqu'à ce qu'il se soit rendu digne d'un tel avènement.

Dans cette acception, le terme de *kéren* ne désigne pas une substance possédant une étendue, mais indique une jonction entre deux dimensions l'une humaine, et l'autre divine, et c'est cette jonction à laquelle correspond l'idée messianique.

La *sefira* de *Mal'hut*²⁴⁸ correspond à cette intersection entre le monde de *Atsilout* et ceux des créations plus matérielles de *Bérya*, *Yétsira* et *Assiya*. En elle-même elle n'est rien, mais sans elle des dimensions de nature apparemment irréductible les unes aux autres, ne pourraient coexister.

Ainsi, la dimension sacrée du roi ne sépare pas celui-ci de son action dans l'histoire, comme le montrent l'exemple de Saül devant anéantir Amalek, celui de David d'inaugurer la démarche messianique, de Salomon d'édifier le Temple.

Déjà Moïse a joué le rôle de lien entre D-ieu et le peuple juif, et précisément il était caractérisé par son extrême humilité. Cette abnégation, cet effacement de soi, ont été à la fois la condition et l'explication de sa réussite. Ainsi, lorsqu'il parvient à obtenir de D-ieu, après la faute du veau d'or, qu'Il continue à guider personnellement le peuple juif vers la Terre Promise et non par l'intermédiaire d'un ange, il maintient cette articulation directe entre le Créateur et Son peuple, et constitue donc ce point invisible de jonction entre le divin et l'humain.

Pour expliciter ce propos on peut recourir à une comparaison ; il existe deux manières de lier entre eux deux objets :

- par une chaîne : l'anneau du milieu relie l'anneau supérieur à l'anneau inférieur. Ici, l'anneau central possède évidemment une existence propre ; c'est un moyen de liaison mais

²⁴⁸ *Mal'hut* : d'après Jakobson est présente au niveau des quatre mondes. C'est la dernière des *séfirot*, la plus basse (cf. Jakobson, *op. cit.*, p.49).

qui opère du même coup une séparation entre les anneaux qu'il relie. La liaison ainsi réalisée entre les anneaux peut être qualifiée d'indirecte.

A l'époque des *Tannaïm*²⁴⁹ et des *Amoraïm*²⁵⁰, le maître qui s'exprimait était accompagné d'un « *Amora* » qui avait pour fonction de résumer et d'explicitier ses propos, afin que ses auditeurs puissent les comprendre ; cet homme mettait donc toute son intelligence au service de son maître, d'une part, et des auditeurs, de l'autre.

Ainsi, ce porte-parole, qui s'est efforcé d'adapter les propos du maître à la capacité de comprendre de ses auditeurs, a à la fois joué le rôle d'un médiateur et celui d'une barrière entre ce maître et ses auditeurs : d'un côté il leur ménage un accès à la pensée exprimée et de l'autre il les prive d'un contact direct avec lui. Évidemment, ce porte-parole a autant que possible, évité de laisser transparaître sa propre personnalité et ses propres idées, se mettant entièrement au service du maître et de ses auditeurs. Une telle abnégation correspond à la *sefira* de *Mal'hut* qui, comme nous l'avons vu, n'impose pas à ce qu'elle transmet la marque de ses caractéristiques propres. En même temps qu'elle relie, elle sépare.

- Moïse, au contraire, même s'il a également joué un rôle comparable à celui du porte-parole, et c'est ce qui fait sa spécificité, et après lui celle des prophètes et des rois, a permis un accès direct des enfants d'Israël à leur Créateur, en leur enseignant les *mitsvot* et la façon de s'adresser à Lui.

Cette prière se réfère aux temps messianiques, au *kéren* du Messie : celui-ci, lui aussi parfaitement humble, rétablira les liens distendus par l'exil entre D-ieu et Son peuple, et, à travers celui-ci, l'humanité.

b) La deuxième fonction du mot *keren* est de désigner une « essence »²⁵¹, par opposition à l'existence, comme le capital invisible d'un produit, lui, matérialisé. L'essence se situe au niveau de *Kéter*, tandis qu'à *Atsilout* et aux mondes inférieurs correspondent les fruits, le bénéfice.

Le premier sens lié à l'idée d'angle faisait référence à la *sefira* de *Mal'hut* qui est la plus basse ; ici l'essence est associée à la lumière infinie de D-ieu : le niveau le plus élevé.

²⁴⁹ *Tannaïm* : les auteurs des michnayot et des béraïtot, avant le début du III^{ème} siècle.

²⁵⁰ *Amoraïm* : génération des rédacteurs du Talmud entre le II^{ème} et le V^{ème} siècle.

²⁵¹ Ce que nous avons nommé « essence » c'est moins l'acception philosophique de ce terme que la traduction très imparfaite à vrai dire de *Maatsil* : Emanateur c'est-à-dire principalement *Ein Sof* dans sa dimension de cause première. *Le portail des cieux*, p.630.

C'est précisément cette énorme différence qui sépare ces deux possibilités de sens qui montre le lien étroit qui les unit : pour rattacher *Atsilout* aux mondes inférieurs, qui sont des mondes éloignés et opposés entre eux, il est besoin d'une force supérieure aux différents niveaux des mondes. Et la force que possède *Mal'hut* en dévoilant ce qui était caché, joue le rôle de l'angle qui rattache *Atsilout*, où la divinité éclaire, aux mondes inférieurs qui masquent la lumière de D-ieu ; cette force de la *sefira* de *Mal'hut* provient de l'essence divine. Le sens de la prière consiste donc à demander le dévoilement par D-ieu de Son essence, pour qu'Il donne force à la *sefira* de *Mal'hut*, pour que celle-ci joue le rôle de l'angle qui unit *Atsilout* aux mondes inférieurs, D-ieu et le peuple juif.

c) Un troisième sens du mot *kéren* est lumière, éclat, clarté : il est employé pour désigner les rayons qui illuminaient la face de Moïse.

Ce sens est lié aux deux autres. Grâce au lien établi entre *Atsilout* et les mondes inférieurs, une lumière rend visible le divin jusque dans ce monde-ci.

En outre la relation entre *Atsilout* et *Bérya*, *Yétsira*, *Assiya* s'opère du niveau le plus élevé au plus bas, et du plus bas vers le plus élevé, selon les modalités que voici :

- du plus élevé vers le plus bas :

dans le monde de *Atsilout* brille la lumière infinie de D-ieu, qui fait que tout ce qui est proche de ce monde de *Atsilout* est dépourvu d'identité propre et constitue un pur canal de transmission de l'énergie divine ; c'est dire qu'il diffère très profondément des mondes inférieurs de *Bérya*, *Yétsira* et *Assiya*, où les créatures qui s'y situent, ont une conscience de soi, une certaine matérialité. C'est pourquoi, il existe une contradiction majeure entre ces trois mondes et celui de l'*Ein Sof*, contradiction que la *Mal'hut* permet de surmonter en leur transmettant l'énergie divine. Ainsi la lumière de *Atsilout* peut atteindre les mondes inférieurs, comme nous l'avons précisé.

A ce propos, il est dit « *ses pieds descendent vers la mort* » (*Les Proverbes 5,5*) : les pieds de la *che'hina* : c'est-à-dire, la *sefira* de *Mal'hut* (la dernière des *sefirot*) qui descend dans les mondes de *Bérya*, *Yétsira* et *Assiya*, et enfin celui de la matière dominé par les *klippoth* qui se situent au niveau de la mort ; de sorte que même les méchants reçoivent eux-aussi une part de la vitalité divine.

- Du plus du bas vers le plus élevé :

La raison pour laquelle D-ieu a déployé des mondes séparés et éloignés de Lui correspond à la finalité suivante : les créatures qui ont été créées de telle façon qu'elles se perçoivent comme existantes, auront à accomplir le travail intérieur qui les amènera à mesurer qu'il s'agit là d'une illusion ; conscientes de leur néant, elles seront ainsi amenées à se rapprocher de D-ieu, rejoignant de la sorte le niveau du monde de *Atsilout*. Ainsi s'établit un lien entre la créature, qui participe des mondes inférieurs, et les mondes supérieurs : c'est la tâche de l'homme de faire s'élever *Bérya*, *Yétsira* et *Assiya* vers *Atsilout*. C'est au niveau de la *sefira* de *Mal'hut*, que se réalise ce processus qui consiste à rassembler les étincelles de sainteté dispersées dans les mondes inférieurs pour les faire remonter vers les plus élevés.

Il convient d'envisager maintenant les effets produits par les deux formes de liaison entre le haut et le bas que nous avons envisagées et de déterminer laquelle est la plus décisive.

Si l'on compare le monde de *Atsilout* au maître, et l'élève aux mondes de *Bérya*, *Yétsira* et *Assiya*, soit le premier s'abaisse jusqu'au second, soit le second s'élève jusqu'au premier. Par cette comparaison, l'accent est mis sur le fait qu'initialement le degré de compréhension de l'élève diffère radicalement de celui du maître ; pour surmonter cette difficulté, le maître s'efforce de rendre intelligible son savoir, bien que les capacités de l'élève soient sans commune mesure avec les siennes.

Inversement l'élève évolue dans le monde matériel et en éprouve les plaisirs illusoires. De son point de vue un présupposé est évident : le simple fait qu'il existe, et que ce monde qu'il connaît existe aussi. Mais il ne refuse pas pour autant d'étudier la Torah et de pratiquer les *mitsvot*, pourvu que ces pratiques ne le détachent pas du monde matériel qu'il éprouve comme le seul important ; le monde spirituel lui semble étrange et bien lointain.

C'est à ce niveau que se manifeste la distance qui sépare cet élève de son maître ; ce dernier perçoit le divin tandis que son élève ne connaît que le monde matériel.

On comprend que lorsque le maître doit instruire l'élève et le guider dans sa démarche religieuse, sa tâche est très difficile : il mesure bien que les préoccupations mondaines font obstacle à la vie spirituelle, et que son disciple est hors d'état de s'en rendre compte.

En fait, le maître doit faire montre d'une extrême prudence, en particulier, tenir compte du niveau des préoccupations de son élève, et, plutôt que de le mettre en demeure de modifier

l'ordre de ses priorités, l'amener progressivement à sanctifier ses pratiques, pour qu'ensuite il les modifie spontanément. C'est dire que ce maître devra éviter d'étaler dans leur ampleur ses exigences véritables, mais se limiter lui-même à ce niveau. Une telle contradiction, si on se place sur le terrain de D-ieu lui-même, est appelée par la Kabbale : *tsimtsoum*. En quelque sorte, la faiblesse des croyants rend nécessaire le « rapetissement » de D-ieu.

Dans la logique de la *téfila*, ce processus a la vertu d'éviter une coupure totale des hommes de leur Créateur, et peut-être leur épargne leur anéantissement, mais il ne laisse guère espérer l'élévation des individus au-dessus des préoccupations propres à ce monde, qui reste pour eux, le « vrai monde ».

Inversement, c'est la démarche de l'homme vers D-ieu qui est tenue pour capable de rapprocher celui-ci de son Créateur. De la sorte, non seulement le niveau du disciple s'élève mais aussi la grandeur du maître a lieu de se manifester : c'est le processus inverse de celui du *tsimtsoum*. D'une certaine manière, le croyant élargit le champ d'aperception de la divinité pour l'homme et donc développe le rapport entre l'homme et D-ieu. L'effort de l'élève, à son tour détermine l'ampleur de ce que le maître lui transmet. D'une certaine manière l'élève se donne ainsi un plus grand maître. De l'autre côté la démarche du maître consiste évidemment à aider l'élève à s'élever, et chacun en élevant l'autre, s'élève lui-même.

Comme nous l'avons expliqué, dans tous les cas une force supérieure capable de réunir les contraires doit être mise en œuvre. Son intervention dépend de nombreux facteurs, en particulier des potentialités spécifiques de l'élève. Une tradition rapporte que Rabbi Akiva était, spirituellement, le descendant de Moïse.

Il est vrai, que d'après l'expérience que nous possédons de la démarche de grandes figures de la spiritualité, c'est souvent par une illumination quasi miraculeuse que leur vie a été soudain transformée. Un tel cas est décrit dans le Talmud (*Avoda Zara* 17a) : Eléazar ben Dourdaya, découvre subitement la grandeur de D-ieu, mesure du même coup l'horreur des multiples forfaits qu'il a commis et obtient le pardon de ses fautes en pleurant jusqu'à en mourir. Symétriquement, l'aide invisible du Ciel à celui qui cherche se produit de façon plus fréquente, même si elle n'induit pas toujours des transformations spectaculaires.

La sefira de *Mal'hut*, on l'a vu, assure la liaison entre le monde de *Atsilout* et ceux de *Bérya*, *Yétsira* et *Assiya* ; la sefira de *Mal'hut* attire, sous l'effet d'une force venue du haut, une lumière divine qui fait exister les mondes ; mais cette lumière, précisément, est assez

puissante pour susciter l'existence des mondes inférieurs, alors que sa nature divine y est comme masquée ; c'est ainsi que ces mondes ne peuvent être comparés à celui de *Atsilout*.

Ces mêmes mondes ne peuvent être élevés vers *Atsilout* que par l'effort d'élévation de l'homme vers son Créateur, en particulier par la prière, qui fait que la *Mal'hut* élève les créatures et rapproche du trône divin tous les mondes inférieurs. Ici nous retrouvons le terme de *kéren* dans sa troisième acception : une source lumineuse remontant du bas vers le haut, qui éclaire successivement les quatre sphères que nous avons déjà nommées.

d) Ce terme de *kéren* possède une quatrième acception, celle d'une force, le *Maatsil*, qui a raison des obstacles qui empêchent la lumière divine d'illuminer les mondes inférieurs, et possède la force de briser les barrières qui se sont élevées entre les mondes à la suite du *tsimtsoum*. D'une certaine manière, ce dernier sens de *kéren* constitue l'expression de l'aboutissement de ce que les trois autres auront déjà mis en place. Le premier sens de *kéren* se réfère à une dimension purement passive : celle de l'angle. Le deuxième sens se réfère à la pure essence divine, c'est-à-dire en amont de toute mise en œuvre immanente. Le troisième sens, celui d'éclat, traduit une réalité très pure mais non purement immatérielle. Le quatrième, lui, concerne l'avènement d'une réalité constituée par une matière entièrement spiritualisée, sanctifiée, du monde espéré par le croyant. Il est à la fois le plus important parce que décisif, et le plus caché parce que non encore advenu. Ne pas l'évoquer c'est manquer l'essentiel ; et, paradoxalement il ne se prête pas aisément à une analyse.

C'est à ce dernier sens que se rapporte la prière correspondant à cette bénédiction : l'union, grâce à cette force, à ce *Maatsil*, de *Atsilout* et des mondes inférieurs, selon un mouvement ascendant ; évidemment la cheville ouvrière de cette transformation reste la *sefira* de *Mal'hut*, au niveau de la quelle se manifesterait l'essence divine.

En fait, la dimension de ce *Maatsil* n'est pas seulement messianique, mais elle se manifeste tout au long de l'histoire d'Israël : c'est ainsi que, le Pentateuque rapporte que Moïse, redescendant du Mont Sinaï avec les deuxièmes Tables, ne pouvait être regardé de face parce que son visage émettait un rayonnement, nommé « *kéren* ». Moïse était le seul homme, « être de chair et sang », à posséder une telle dimension ; en parvenant à faire totalement abstraction de son « moi », il était devenu un réceptacle de la lumière divine. C'est pourquoi, quand le Midrach parle de *Mal'hut* à son sujet il ne s'agit pas seulement d'un pouvoir royal ordinaire, mais d'une correspondance humaine, la seule connue dans l'histoire, avec la *Mal'hut* céleste.

Pourquoi ce *kéren* se manifesta-t-il au moment du don des deuxièmes Tables et non à celui de l'arrivée des premières ? La réponse à cette question contient l'enjeu de la *tefila* elle-même. Les premières Tables ont été délivrées à un peuple qui avait connu les phases essentielles de sa purification : la Pâque, la sortie d'Égypte, suivie du compte du *Omer* démarche de purification intérieure et personnelle cette fois et non plus seulement collective ; l'aboutissement de cette démarche est symbolisé par le fait que l'offrande des pains de Chavouot est faite de blé fermenté : nourriture de l'homme, alors que l'Omer offert à Pessa'h était de l'orge, nourriture animale. Les trois derniers jours de sanctification qui précèdent le don de la Torah couronnent cette démarche ascendante, entièrement guidée par D-ieu, qui alors se révèle au peuple de façon totalement manifeste. Les secondes furent données à une nation qui, après avoir connu l'expérience de la plus grande faute, et avoir tout perdu de son élévation première, doit « remonter la pente » par une pénitence qui lui a mérité le don des deuxièmes Tables.

Dans le *Chemoné Esré*, l'orant est placé dans la position d'un exilé privé de la présence divine, privé du Temple, et qui sait qu'il devra la construction du troisième Temple à la fois à la bonté divine et à sa propre *téchouva*. Il s'agit ici d'une démarche à la fois collective : la *tefila bétsibour*, et individuelle, puisque chaque orant y apporte ce qui correspond à sa construction intérieure.

Revenons à sa signification obvie : cette bénédiction évoque l'apogée de l'histoire juive, avec l'avènement de la dynastie davidienne. Les sages insistent pour qu'elle soit récitée de façon plus pénétrée, et avec beaucoup d'ardeur, pour qu'elle puisse être entendue²⁵².

Elle traduit en effet l'attente, que nous venons d'évoquer, de l'avènement messianique. Le Radak compare le peuple juif à un arbre complètement desséché à l'exception d'un minuscule rameau qui surgit de son tronc, et la survie de l'arbre dépend entièrement de ce rejet. Cette bénédiction a aussi pour fonction de montrer à l'orant que l'ère messianique ouvrira à chacun la possibilité de mettre en œuvre pleinement ses capacités et spécialement dans l'étude de la Torah : un homme s'éprouve lui-même comme peu capable ; mais, comme c'est le cas pour le peuple collectivement, la comparaison avec l'arbre apparemment desséché mais capable de reverdir, s'applique à lui aussi.

²⁵² Feuer, A., *op. cit.*, pp.258-271.

Les débuts de l'ère messianique, appelés, « *ikvata dimechi'ha* », « *les talons du Messie* », seront, annonce le Talmud, une période difficile. L'insolence y régnera, les jeunes contristeront les anciens, qui à leur tour devront prodiguer aux jeunes des marques d'honneur ; et bien d'autres conduites, non moins déplorables, deviendront quasiment la règle. C'est pourquoi l'orant qui considère que cette période a commencé insiste pour qu'elle soit aussi brève que possible. Par ailleurs, une accélération du temps est également annoncée. Considérant que le monde a été créé pour six mille ans, chaque millénaire représentant un jour de la Création, le sixième constitue la veille du Chabbat messianique. De fait, depuis le début du dernier millénaire, d'immenses transformations ont eu lieu dans tous les domaines, et en particulier pendant les derniers siècles, et plus encore au cours du précédent. En tout état de cause, la croyance en la venue du Messie fait partie des treize articles de foi énumérés par le Rambam, et l'attendre, même si l'on juge qu'il tarde, constitue un devoir pour le croyant.

Un lien étroit unit les miracles qui se sont produits lors de la sortie d'Égypte et ceux qui sont annoncés lors de l'avènement du Messie ; ceux qui ont accompagnés le passage de la Mer Rouge, le septième jour, sont tenus pour particulièrement annonciateurs. La lecture du Cantique de la Mer le septième jour de Pessa'h, est suivie de celle du Cantique de David (II Samuel 22), tandis que *Haftarah* suivante, lue le huitième jour, est tirée d'*Isaïe* (10,32 à 12,6), et annonce clairement la venue du Messie.

- Explication de la demande : « *Puisses-Tu rapidement y établir le trône de David Ton serviteur* ».

La bénédiction « *et Tséma'h* » est entièrement consacrée au rétablissement de la maison de David. On ne remarque pas sans quelque étonnement que cette demande est également mentionnée dans la bénédiction précédente : « *Boné Yérouchalaïm* » dans les termes suivants : « *Puisses-Tu rapidement y établir le trône de David Ton serviteur* ». La question est de comprendre pourquoi « *Boné Yérouchalaïm* » aborde le thème du rétablissement du trône de David alors que la bénédiction suivante est entièrement consacrée à cette demande²⁵³.

Plus encore : la bénédiction « *et Tséma'h* » commence sans « *vav* », sans ce « *et* » de liaison qui l'aurait rattachée à la précédente ; on ne trouve pas « *véet Tséma'h* » comme dans la

²⁵³ Achkénazi, Ch., *op. cit.*, pp.312-317.

bénédictio pour Jérusalem, dans laquelle il est dit : « *et à Jérusalem* » ; le « et » de liaison à la bénédiction précédente, (« *al hatsadikim* »), dans ce cas figurait effectivement.

L'absence ici et la présence là-bas du « *vav* » montrent que la bénédiction « *et Tséma'h* » est nettement distincte de celle de « *Boné Yérouchalaïm* ».

Il importe en particulier de noter que dans le rite séfarde, le rite sfard et dans celui de l'Admour Hazaken, dans la bénédiction « *Boné Yérouchalaym* », la mention du trône de David occupe une place centrale, tandis que le rite ashkénaze ne l'inscrit qu'au moment de conclure. Quelle est la raison d'une telle disposition dans le rite séfarde, le rite sfard et dans celui de l'Admour Hazaken ?

Ces deux rites ont sans doute entendu insister sur le fait que l'essentiel de cette bénédiction était la prière pour Jérusalem, en faisant précéder la bénédiction proprement dite de la seule mention de la ville.

Mais il est possible d'approfondir, comme nous le verrons.

A propos de la mention de la royauté de David dans « *Boné Yérouchalaïm* », on peut expliquer simplement qu'au départ, comme nous l'avons expliqué ailleurs, ces deux bénédictiones en composaient en fait une seule. La royauté de David était en effet rappelée dans « *Boné Yérouchalaïm* ». Et même après avoir institué « *et Tséma'h* », les sages ont maintenu telle quelle la bénédiction de Jérusalem.

Pourquoi ce maintien ?

Pour l'expliquer, il convient de rendre compte, préalablement, de la bénédiction « *Sois miséricordieux* » récitée dans les actions de grâce, dans laquelle la royauté de David est également rappelée ; un avertissement du Talmud nous met sur la voie : « *quiconque²⁵⁴ ne mentionne pas l'alliance (de la circoncision) et la Torah dans la bénédiction de la terre, ni la royauté de la maison de David dans la bénédiction de Boné Yérouchalaïm, ne s'est pas acquitté de son obligation* » (*Béra'hot* 49a).

La raison donnée par l'Admour Hazaken est que Jérusalem fut sanctifiée par David : c'est donc un devoir de mentionner son nom dans la bénédiction sur la ville.

²⁵⁴ Les femmes sont également soumises à cette obligation.

Cette même raison a dicté l'introduction du rappel de la royauté de David dans le « *Boné Yérouchalaim* » de la *Amida*. Puisque la sainteté première de la ville reviendra dans les Temps futurs par l'intermédiaire du roi, la demande du rétablissement du trône de David qui sanctifiera la ville y est tout naturellement exprimée.

Dans les actions de grâce, il s'agit d'une prière qui renvoie au passé : David a sanctifié la ville²⁵⁵ avant l'érection du premier Temple ; tandis que dans la *Amida*, la demande porte sur l'avenir : que D-ieu rétablisse le trône de David et sanctifie la ville.

On comprend mieux dès lors la formule du texte de la *Amida* : « *Puisses-Tu rapidement y rétablir le trône de David Ton serviteur* » ; en effet la présence du roi est nécessaire à la restauration de la ville.

C'est également le motif qui a guidé le choix de placer cette mention au milieu de la bénédiction et non à la fin de celle-ci, pour ménager la suite logique : « *et y résider conformément à Ta parole* » ; il s'agit là de la présence divine et de la sainteté de la ville ; l'orant enchaîne en disant : « *et le trône* » ; le roi se lèvera et sanctifiera la ville.

Après cette évocation de David au sujet de la sainteté de la ville, une autre bénédiction est dite, celle-là spécifiquement pour le rétablissement de la maison de David, cette fois de façon parfaite et irréversible. Le Talmud dans le traité *Méguila* (17b) explique que la bénédiction « *Boné Yérouchalaim* » introduit, autorise celle de « *Tséma'h David* ». Le Rabbi Rachab relève que la *guemara* dit : « *David vient* » et non « *le fils de David* » : allusion au fait que la construction sera réalisée par le Messie qui se sera déjà dévoilé auparavant, de même que le rassemblement des exilés et qu'ensuite sa royauté s'établira ; cette royauté, à son tour, se situera à un niveau de perfection inconnu jusque là.

Ce schéma s'applique à l'organisation de la prière : celle-ci évoque d'abord le trône de David c'est-à-dire la demande du retour de la royauté en elle-même qui, à son tour, rapportera sa sainteté à la ville de Jérusalem (« *boné yérouchalaim* ») ; ensuite vient la prière pour que le Messie conforte le trône davidien : « *vékarno taroum bichouaté'ha* », « *et réhausse son rayonnement par Ton salut* » ; le propos de cette bénédiction ne concerne pas la royauté en général mais précisément le descendant de David. On comprend dès lors mieux pourquoi cette

²⁵⁵ Le lieu avait déjà été reconnu par Jacob (*Genèse, Vayétsé*).

bénédition n'est pas rattachée à la précédente par la conjonction « *vav* » : dans cette optique elle constitue, en effet, une bénédiction spécifique.

Nous constatons que tous les passages de la *Amida* évoqués jusqu'ici mentionnent d'abord Jérusalem, puis la royauté de David. Il en va de même dans les actions de grâce. Cependant dans « *yaalé vé-yavo* »²⁵⁶ c'est l'inverse : le Messie est mentionné d'abord, le souvenir de Jérusalem ensuite.

De manière générale la bénédiction « *Boné Yérouchalaym* » porte sur la sainteté de Jérusalem ; c'est uniquement dans cette bénédiction que la royauté de David est mentionnée : le rétablissement de celle-ci, on l'a déjà souligné, est en effet nécessaire, parce qu'elle confère à la ville sa sainteté.

Mais dans « *yaalé vé-yavo* » l'orant prie pour la rédemption elle-même ; l'orant dit, en effet : « *le Messie fils de David* » et non « *la royauté de David* », indication supplémentaire que le dévoilement du Messie aura lieu avant la construction de la ville.

En fait, il est aisé de comprendre le lien qui unit le destin de la ville à la maison de David. Le Rambam (*Rambam Laam, Hil'hot Beth Habé'hira* 6,14)²⁵⁷ fait remonter la première sanctification de la ville au Roi Salomon qui, en sanctifiant le parvis et Jérusalem, leur a conféré une sainteté pour les Temps futurs. Pourquoi, alors, une nouvelle sanctification royale serait-elle nécessaire ?

Le Ravad pense, quant à lui, que la ville a perdu toute sa sainteté. Mais la position du Rambam est confortée par la *guemara* (*Pessa'him* 50) qui pose que dans les Temps futurs D-ieu agrandira Jérusalem afin de permettre la consommation des *chlamim*, de l'agneau pascal et de la deuxième dîme sur une plus grande superficie. Puisqu'un nouveau territoire sera ajouté à la ville, bien après les règnes de David et de Salomon, une nouvelle sanctification devra avoir lieu alors, ce que Rachi confirme explicitement (*Chavouot* 16a).

Nous pouvons encore expliquer d'une autre manière la référence au trône de David dans les bénédiction relatives à la construction de Jérusalem ; le Temple, dont l'érection dépend du roi, est mentionné dans ces bénédiction.

²⁵⁶ *Yaalé vé-yavo* : les premiers mots de l'intercalation ajoutée dans la *Amida* à la néoménie et aux demi-fêtes, ainsi que dans les bénédiction qui suivent le repas.

²⁵⁷ Rambam, *Sefer Avoda*, p.40.

Les trois commandements auxquels les Juifs ont été soumis à leur entrée en Israël : nommer un roi, effacer Amalek et construire le Temple, sont liés l'un à l'autre et l'accomplissement de chacun d'entre eux dépend de celui des deux autres, selon cet ordre précis.

Il en découle que la *mitsva* de construire le Temple ne peut être parfaitement réalisée qu'après qu'un roi aura été désigné ; en effet, on vient de le voir, d'après le Rambam, le parvis ne peut être sanctifié que par le roi.

Selon cette explication, la mention de David dans la construction de Jérusalem s'impose car le Temple ne peut être édifié que par son descendant. Nous trouvons également dans la prière « *Havinénou* » : « *et les Justes se réjouiront de la construction de Ta cité et du rétablissement de Ton Sanctuaire* », la preuve que dans la bénédiction pour la reconstruction de la ville de Jérusalem il est fait mention du Temple qui en constitue le point essentiel, ce qui explique à son tour la prière pour le trône de David dans cette bénédiction : c'est de sa descendance que dépend l'accomplissement de la *mitsva* de la construction du Temple.

Quant à la centralité permanente de Jérusalem, elle est attestée dans les actions de grâce. Dans la bénédiction commençant par « *ra'hem* », « *sois miséricordieux* », Jérusalem, puis la royauté de David, puis le Temple sont successivement mentionnés ; on se serait plutôt attendu à ce que le Temple précédât la royauté, qui aurait elle-même été renvoyée à la suite de la prière « *pour Jérusalem, pour Sion, et pour l'édifice* ». Mais la royauté de David est mentionnée avant le Temple parce que la sainteté du Temple dépend du roi.

Ainsi nous saisissons mieux le sens des propos de l'Admour Hazaken dans son *Choul'han Arou'h* : il fait mention de la bénédiction « *ra'hem* » des actions de grâce et indique qu'il ne faut pas dire « *notre Père, notre Roi, notre Berger* » juste après « *et pour la royauté de la maison de David Ton oint, et pour le grand et saint édifice* », pour que ne soit pas nommée la royauté de David à côté de celle de D-ieu. Et, bien que le passage « *et pour le grand et saint édifice* », semble constituer une intercalation, il n'en est pas une, puisque l'évocation du Temple renvoie à la restauration de la royauté. Concernant notre sujet, cela se comprend bien, car la demande du rétablissement de la royauté de David a pour but la reconstruction, dans sa sainteté, du Temple de Jérusalem, et l'accomplissement de tous les commandements qui sont liés à son service. Nous voyons ainsi que les trois commandements à observer lors du retour du peuple juif en Israël, sont intrinsèquement liés.

16) L'exaucement des prières

Le Talmud de Jérusalem (*Béra'hot* 2,4) s'interroge à propos de l'emplacement de cette bénédiction, qui semblerait plus à sa place dans la partie initiale de la *Amida* qu'à la fin de celle-ci, parce qu'elle mérite d'être placée en tête des supplications. Mais c'est la justesse même de cette observation qui permet de comprendre pourquoi les sages ont confié à cette prière le rôle de les résumer toutes : c'est dans la perspective de l'avènement messianique que le fidèle présente à D-ieu ses requêtes qui, alors seront totalement satisfaites, après l'avoir été progressivement, mais partiellement, au fil du déroulement historique. Il s'agira de la réalisation de la promesse divine énoncée par la bouche de son prophète Isaïe : « *Tous ceux qui observent le Chabbat [...] Je les amènerai sur Ma sainte montagne, Je les comblerai de joie dans Ma maison de prières [...]* » (*Isaïe*, 56,6-7) à la fin des temps, lorsque le Temple sera reconstruit.

« *Ecoute notre voix* » : la *Amida* devant être récitée à voix basse, il s'agit ici d'un élan intérieur.

« *Eternel, notre D-ieu* », deux des noms de D-ieu *Hava-ya* (*YHVH*) et *Elokim* ; *Hava-ya* pour obtenir miséricorde ; *Elokim* pour demander justice. Le croyant connaît son peu de mérite, mais se montre confiant dans la bonté et l'équité divines.

C'est à cet endroit de la bénédiction que, les jours de jeûne, est intercalée « *Anéinou* »²⁵⁸, « *Réponds-nous* » qui presse D-ieu de répondre à l'appel du croyant en proie à l'angoisse : les ineffables souffrances accumulées d'épreuve en épreuve sont soudain rassemblées, présentes et présentées à D-ieu.

Chéma kolénou marque un tournant dans la *Amida*. Le croyant, confronté à sa propre faiblesse, confesse ses fautes²⁵⁹, promet de s'amender et demande à D-ieu l'abondance matérielle pour tout le peuple et éventuellement pour lui, mais discrètement, pour ne pas détourner la *Amida* de sa dimension de solidarité avec tout le peuple juif et d'abord avec le *minyán* qui en est pour lui l'instance visible.

« *Avec miséricorde* » : on peut tenter d'établir un parallèle entre les treize attributs de miséricorde de D-ieu, les treize principes qui fondent l'étude de la Torah et les treize

²⁵⁸ Dans la prière silencieuse mais pas dans la répétition par le misniste officiant.

²⁵⁹ Admour Hazaken, *Choul'han Arou'h ha-Rav*, 119, 2, p. 173.

bénédictions intermédiaires qui participent de la quête d'un perfectionnement moral, spirituel, comme d'une réussite nationale et matérielle. L'instance visée, consciemment ou non, est la même : le *Ze'ir Anpin*²⁶⁰, qui est la plus proche possible de D.ieu, et qui n'est accessible que par la miséricorde divine. La fin de cette bénédiction fait pénétrer celui qui prie dans l'univers de la suivante, le « *Retsé* », qui correspond à un niveau plus élevé.

Une étape intermédiaire est franchie lorsque l'assemblée répond « *amen* » au moment où l'officiant achève de répéter la fin de cette bénédiction : cet « *amen* » des fidèles prend un relief particulier, car il conclut les treize bénédictions intermédiaires ; il revêt la même importance que celui prononcé lors du *Kaddish* ou de la *kedoucha* (sanctification).

C'est la supplication qui jaillit du fond du cœur de l'orant ; elle conclut et inclut à la fois toutes les précédentes, aussi bien les six bénédictions à caractère personnel que les six autres plus générales, puisqu'elle demande que toutes les prières soient exaucées.

L'Admour Haemtsaï dit à son sujet qu'il faut la réciter avec une grande ferveur du plus profond du cœur devant D.ieu afin qu'Il entende cette prière. C'est qu'en la prononçant il s'agit d'éveiller la miséricorde divine, parce que c'est elle qui a plus de chances d'être entendue.

Elle est spécialement adaptée à un orant au cœur brisé par le repentir consécutif aux fautes qu'il a commises pendant sa jeunesse ; elle est réputée lui valoir la mansuétude céleste, la protection de sa personne et de ses biens. La fin de la bénédiction doit donc être récitée avec émotion, le cœur serré d'avoir péché, avec l'énergie du malheureux qui se noie. Ainsi, de grands *Tsadikim* avaient pour habitude en disant cette bénédiction de penser aux pauvres pour obtenir le soulagement de leurs peines.

L'expression « *kolénou* », « *notre voix* », ne se réfère pas au son puisque la *Amida* doit être récitée à voix basse, mais à la parole intérieure, à la voix de l'âme²⁶¹. Plutôt que les mots de sa prière, l'orant implore D.ieu d'écouter son angoisse et la souffrance qui percent à travers ses paroles ; il souhaite que D.ieu réponde à la sincérité de ses accents, car Lui seul est son salut !

²⁶⁰ *Ze'ir Anpin* : la charnière entre d'un côté l'idée absolue du monde, de l'autre côté le début de sa mise en œuvre au niveau de la création et particulièrement des trois premières sefirot. *Le portail des cieux*, in glossaire, p.649.

²⁶¹ Feuer, A., *op. cit.*, pp.279-290.

Dans l'un de ses Psaumes, le roi David évoque le ton de la prière : « Car D-ieu a entendu le bruit de mes sanglots. L'Eternel a exaucé ma supplication, D-ieu a accueilli ma prière » (6, 9-10). Le Chelah haKadoch explique à ce propos que les larmes sincères donnent un poids significatif à la prière. Le Talmud quant à lui, rapporte que du jour où le Temple fut détruit les portes de la prière furent fermées ; seule la porte des larmes est restée ouverte (*Baba Métsia* 59a).

Selon Chimchon Refael Hirsch, les larmes perlent de l'âme, elles témoignent de l'effort de l'orant pour se transcender, se transformer radicalement. Les pleurs d'un cœur sincère ouvrent les portes des cieux.

Une question, cependant peut être posée : si les portes des larmes ne sont jamais fermées, pourquoi D-ieu les a-t-Il créées ? Le Rabbi de Gour répond en disant que si les larmes sincères les franchissent, les pleurs hypocrites, en revanche, les trouvent closes.

La valeur numérique de « bé'hi », « pleur », est la même que celle de « lev », « le cœur ». Un poète par ailleurs bien peu religieux, Paul Eluard écrivit : « Pleure, les larmes sont les pétales du cœur » ; car celui qui verse des larmes en priant montre qu'il prie du fond du cœur. D'autre part, les lettres qui composent le mot « dimaa », « larme », sont également celles qui forment « Amida » : signe du rôle essentiel que jouent les larmes dans la *Amida*. C'est que ces larmes ne sont pas l'expression de la tristesse ou du découragement, mais plutôt d'une émotion profonde de l'orant devant D-ieu.

Les lettres du mot *Chéma* font, quant à elles, allusion aux trois prières : *Cha'harit*, *Min'ha* et *Arvit*. L'orant demande à D-ieu de ne pas se lasser de ses requêtes, lorsqu'il se présente devant Lui trois fois par jour.

Un jour, l'empereur Antonin demanda à Rabbi Yéhouda haNassi s'il était permis de prier sans discontinuer. Ce dernier lui répondit que non, considérant que celui qui agirait ainsi se conduirait envers D-ieu avec légèreté. L'empereur ne fut pas satisfait de cette réponse, estimant que des prières répétées étaient préférables.

Le lendemain, Rabbi Yéhouda haNassi se leva de bonne heure et vint se présenter devant l'empereur : « Je te salue, César ! ». Quelques minutes plus tard il revint et proclama : « Vive César ! » ; quelques instants après il dit : « Paix sur toi ô Empereur ! »

Antonin, agacé, dit à Rabbi Yéhouda qu'il le ridiculisait en agissant de la sorte.

Rabbi Yéhouda lui répondit que si un roi, parmi les mortels, perçoit que des louanges perpétuelles constituent une moquerie plutôt qu'un honneur, à plus forte raison une prière continuelle apparaîtrait dérisoire aux yeux du Maître de l'univers.

Un jour, le Rabbi Lévi Its'hak de Berditchev vit un homme qui récitait rapidement ses prières et en prononçait les mots de façon indistincte. Il s'approcha de lui et lui souffla quelques bribes à l'oreille. Ce dernier lui répondit qu'il était désolé, mais qu'il n'avait rien compris à ce qu'il lui disait.

Le Rabbi lui dit : vous aussi devriez prononcer les mots de votre prière clairement. Cet homme lui rétorqua que quand un enfant pleure ou profère des propos incohérents, assurément on ne le comprend pas ; mais ses parents, eux, l'entendent, parce qu'ils sont sensibles à ses pleurs. « D-ieu est mon père, c'est pourquoi il comprend ce que je bredouille ».

Rabbi Lévi Its'hak fut enchanté par cette réponse ; il avait découvert un nouvel argument pour défendre le peuple juif.

« *Car Tu es un D-ieu qui entends prières et supplications* », selon Rachi (*Deutéronome 3,23*) « *ta'hanoun* » désigne la demande d'un don gratuit, c'est-à-dire un don qu'on n'a pas mérité. Les vrais Justes emploient cette expression car ils savent bien que nul homme ne peut prétendre que D-ieu lui « doive » quelque chose.

« *Et ne nous renvoie pas les mains vides de devant Toi* », cette prière peut être rapportée, encore une fois, au psaume (74,21) : « *Que l'opprimé ne soit pas acculé à la honte, que le pauvre et le nécessiteux puissent célébrer Ton nom* ».

A cet endroit de la bénédiction, certains ont l'habitude de tendre la main comme un pauvre qui demande l'aumône (*Choul'han Arou'h Ora'h Haim, 98,3*) ; en tout cas, en prononçant ces paroles, il convient que l'orant ressente qu'il ne mérite rien, qu'il ne lui est nul autre recours que d'implorer la miséricorde divine. Celui qui prie doit s'éprouver comme un mendiant qui frappe désespérément à la porte d'inconnus, en implorant leur aide et les suppliant de ne pas le renvoyer les mains vides.

Le Talmud enseigne que celui qui prie longuement ne sera jamais renvoyé les mains vides. Un autre passage déjà cité semble le contredire, qui affirme que celui qui fait de longues prières sera déçu (*Béra'hot 32b*). Comment concilier ces deux enseignements ? Celui qui prie

longuement, et avec sincérité, sera certainement exaucé. En revanche, celui qui récite de longues prières sans être vraiment sincère, sera éconduit.

Le Tour (*Ora'h Haim* 98) souligne qu'il est important de ne pas tirer vanité des prières qu'on récite. On ne doit pas se dire : « Vois, ô D-ieu comme mes prières sont belles, je mérite sûrement une réponse favorable ! » Une telle prétention risquerait, au contraire, d'amener l'orant qui la profère à être sévèrement jugé. Il s'agit ici de se montrer humble, de ne pas s'affirmer comme existant face à D-ieu.

« *Car Tu entends la prière de tout être-humain* »²⁶² : si D-ieu écoute les prières de toutes les nations, Il est plus attentif à celles du peuple d'Israël, ce qui permet à David de dire : « *Je t'invoque car Tu me réponds, Ô D-ieu, prête l'oreille, entends mes paroles* » (*Psaumes* 17,6). Selon le Midrach, lorsque David emploie les termes « *D-ieu, prête l'oreille* », c'est pour décrire l'intense désir de D-ieu d'écouter les prières de Ses enfants qui L'implorent sincèrement.

L'un des maîtres du hassidisme, Rabbi Barou'h de Médziboz a laissé ce commentaire : « D-ieu entend toutes les prières, même si elles ne sortent que de la bouche et non du cœur ». Ce propos semble étrange ! En effet, que vaut une prière qui n'émanerait pas du cœur ?

Il est possible de l'interpréter ainsi :

celui qui s'interroge sur la qualité de ses prières et se rend compte qu'il n'a fait que prononcer les mots avec ses lèvres sans que son cœur y soit, reconnaît que sa prière n'avait pas la ferveur requise et est déterminé à redoubler d'efforts, mérite que sa prière, bien que peu intense soit dès lors entendue.

Inversement, comme nous l'avons vu, si l'orant se dit : « Oh ! Comme j'ai bien prié aujourd'hui, et avec quelle ferveur ! », sa prière perd toute sa valeur.

La conclusion : « *Béni sois-Tu, Qui entends la prière* » est justifiée par le Midrach ; qui explique que D-ieu, à la différence d'un roi humain, peut entendre simultanément un nombre infini d'orants, et ne fait pas acception de personne (*Chemot Rabba* 21,4). Il va plus loin, en précisant qu'un ange rassemble les prières dites dans toutes les synagogues pour en composer un bouquet parfait, qu'il dépose au pied du trône divin.

²⁶² Selon le rite sfard et séfarde.

Il est permis de déduire de ces observations que la tradition affirme qu'une prière n'est jamais prononcée en vain, sans que cela signifie, toutefois, que ce qu'elle demande sera accordé totalement, ou de la manière escomptée, ni même quand.

5.3.3 Les trois dernières bénédictions

17) Nous sommes dévoués à Ton service

Les trois dernières bénédictions de la *Amida* consistent dans des remerciements à D-ieu. La première, celle de *Retsé*, tout en possédant un contenu propre, introduit les deux suivantes. Elle se présente comme une demande à D-ieu d'agréer les prières, de reconstruire le Temple de Jérusalem et de rétablir le service qui s'y déroulait. Les prières de *Retsé* et de *Sim Chalom* expriment une supplication ; la bénédiction intermédiaire du *Modim* est, quant à elle, un hommage²⁶³.

Il est notoire que la bénédiction de *Retsé*, qui demande le retour de « la *avoda* »²⁶⁴ au Temple par laquelle celui qui prie demande que les bénédictions déjà récitées soient agréées, constitue la bénédiction principale du « service du cœur ». Le traité *Tamid* de la Michna rapporte qu'à l'époque du Temple, les Prêtres la récitaient après avoir procédé à l'aspersion du sang du sacrifice perpétuel. Or, la *Amida*, depuis la destruction du Temple, a vocation à remplacer l'offrande de l'animal, tout en sachant qu'il n'est pas évident qu'elle puisse le faire parfaitement. La fonction de *Resté* est donc ici double : d'une part, comme les autres bénédictions de la *Amida*, elle participe d'une action de compensation du sacrifice perpétuel au Temple ; d'autre part, elle continue l'usage des Prêtres qui suppliaient D-ieu d'agréer leur offrande juste après avoir accompli l'acte essentiel du sacrifice, la « *zerikat hadam* », l'aspersion du sang. Aussi avec la bénédiction de *Resté* s'interrompent les demandes ayant trait aux besoins personnels, puisqu'il s'agit de solliciter à présent de D-ieu qu'Il veuille agréer l'offrande qui vient de Lui être apportée, aujourd'hui celle de la personne qui L'invoque et dont l'âme, à la fois sujet et objet de ce sacrifice symbolique, s'offre à son Créateur. C'est pourquoi le nom d'*avoda*, qui désigne l'ensemble des opérations effectuées par les Prêtres au Temple, a été donné à cette bénédiction particulière, qui, comme le service du Temple, concerne le peuple juif pris dans son ensemble²⁶⁵.

En effet, comme l'explique le Ramban (*Lévitique* 1,1), le sacrifice constitue une forme de service bien plus complète que la prière, qui est réduite à des mots. L'enjeu est en effet

²⁶³ Soloveitchik, Y. D., *op. cit.*, p. 267.

²⁶⁴ *Avoda*: service au Temple remplacé, après la destruction de celui-ci, par celui de la prière.

²⁶⁵ Weingarten, Y., *op. cit.*, p.160.

immense : le sacrifice quotidien (un agneau le matin, un le soir) au Temple assurait la continuité du monde. La lecture des passages des *korbanot*, le matin au début de l'office, remplace le *tamid* lui-même. Mais, la *Amida*, ne peut à elle seule se substituer vraiment aux sacrifices expiatoires destinés à faire pardonner les fautes involontaires. La seule offrande qui puisse être présentée est celle d'un cœur brisé ; et c'est au cours de la *Amida*, que cette offrande peut être plus particulièrement offerte. Il s'agit ici de la *olah*, l'holocauste : cette offrande est entièrement consummée, c'est-à-dire qu'elle manifeste que l'offrant renonce complètement à exister face à D-ieu et que c'est tout son être que, symboliquement, il Lui sacrifie. Plus élevé le niveau d'abnégation est requis, plus la difficulté à être parfaitement authentique est grande. Ainsi Isaïe, avant même la destruction du premier Temple, affirme : « *Que m'importe la multitude de vos sacrifices ? dit le Seigneur. Je suis saturé de vos holocaustes... le sang des taureaux ... Je n'en veux point* » (Isaïe 1,11) ; les pleurs d'un cœur sincère ont plus de chance d'être agréés que les sacrifices accomplis dans un but précis (comme les *chlamim* ou les *'hatat*²⁶⁶), mais de façon aussi purement que possible désintéressée²⁶⁷.

C'est dans cet esprit que l'orant demande à D-ieu d'accueillir ses prières comme s'il s'agissait de sacrifices brûlés au Temple.

Rav Yéhouda ben Yakar²⁶⁸ fait remarquer que c'est dans son essence que la prière d'Israël est agréable aux yeux de D-ieu. En effet, le Midrach précise : « *considérez la différence entre Israël et les autres nations ! Les autres nations n'ont de souci que pour leur besoins matériels, tandis que le peuple juif est tourné vers des préoccupations plus élevées, telle la prière que les orants prononcent : « à quand la reconstruction du Temple ? »* » (Béréchit Raba 13,2).

« *...Et agréée avec amour, les offrandes d'Israël consumées par le feu, ainsi que leur prière* » : l'idée est la suivante : lorsque les Juifs prient en éprouvant un amour sincère pour D-ieu, leur prière s'élance vers les cieux. L'ange Michaël récolte celles-ci pour les déposer sur le trône céleste en guise d'offrande destinée à être consumée par D-ieu (*Ména'hot* 110a). Le mot « *iché* », « *les feux* », est composé des mots « *èch* », « *feu* », et « *ich* », « *homme* » : car celui

²⁶⁶ *'Hatat* : sacrifice délictif.

²⁶⁷ Feuer, A., *op. cit.*, pp.294-300.

²⁶⁸ Rabbi Yehouda ben Yakar, voir index nominum.

qui prie ardemment est comme consumé par le feu de son amour ; lui-même constitue une véritable offrande à D-ieu (*Michna Béroura* 120,1).

« *Et puisse le culte d'Israël Ton peuple être toujours agréé* » : le Talmud (*Béra'hot* 8a) souligne l'importance de la prière en communauté, à savoir un *minyan*, on l'a vu, composé d'au moins dix hommes. Celui qui ne peut assister à l'office public, s'efforce de prier à l'heure de l'office à la synagogue. Ce *minyan* est très important, car D-ieu accepte toujours une prière de Juifs rassemblés pour prier, tandis que la prière d'un individu n'a pas nécessairement lieu à un moment propice.

Rabénu Yona explique que la prière privée nécessite, pour être entendue, un ange intermédiaire, alors que les prières récitées en commun n'en ont pas besoin (*Béra'hot* 13a). Le matin, le *nets ha'hama*, le lever du soleil, est en soi l'instant favorable, même pour un homme qui prie seul (*Béra'hot* 29b).

A cette supplication des Prêtres, une autre a été logiquement ajoutée après la destruction du Temple : celle que celui-ci soit reconstruit, qu'y soit restauré le sacrifice quotidien, que la *che'hina*, la présence divine, y réside à nouveau, et non dans un avenir lointain, mais du vivant des orants : «...*et puissent nos yeux être ouverts à l'heure où, dans Ta miséricorde, Tu retourneras à Sion* ».

Malgré ajouts et suppressions, l'essentiel de la bénédiction, dans sa dimension messianique, telle que les hommes de la Grande Assemblée l'avait fixée, reste proche de ses sources : « *Que nos yeux se repaissent de la vue de Sion* » (*Michée* 4,11) et : « *Car ils verront de leurs propres yeux l'Eternel rentrer dans Sion* » (*Isaïe* 52,8).

Le souhait « *Puissent nos yeux voir Ton retour à Sion...* » s'interprète à deux niveaux :

- l'orant redit qu'il attend l'édification du troisième Temple et le retour de la présence divine qui y demeurerait dans le premier.
- Une interprétation plus symbolique pourrait être la suivante : il s'agirait plutôt de l'espérance d'une présence divine qui, comme la Kabbale, nous l'avons vu, l'affirme, lui ferait voir le monde matériel pour ce qu'il est : une sorte de mirage, ou plutôt le voile qui dissimule le monde véritable. En hébreu, עֲלֵמָה veut dire « caché », d'où le mot עֹלָם « *olam* », le monde véritable, caché par un théâtre d'ombres dominé par la tromperie, l'erreur et le mal : le monde des vivants qui dissimule la lumière divine.

Mais ce monde est également ouvert : tout dans l'humanité n'est pas pervers, et ce monde horrible est par ailleurs merveilleux. Ce qui cache en même temps peut montrer : ces faux biens que sont l'or, l'argent, le cuivre ont servi à l'édification du Temple, qui est précisément le lieu du dévoilement du divin.

Cette réalité spirituelle du monde était quotidiennement perceptible, particulièrement à l'époque du premier Temple, si ce qu'en rapportent le livre des Rois, les Prophètes, les Chroniques est fidèle, les lois de la physique la plus simple semblaient s'arrêter à ses portes. Un feu venu du ciel consumait les offrandes, et neuf autres miracles avaient lieu chaque jour. Le Temple était « la porte des cieux ». C'est par le service qui s'y déroule que D-ieu transmet au monde l'influx qui l'anime. Déjà, le Michkan, comme l'explique, à partir du Midrach le *Malbim*, est lui-même à la fois comme le microcosme de l'univers et est structuré dans ses parties comme le corps d'un homme, avec ses membres, ses organes. Après sa destruction, la fonction du Temple demeure, un double titre :

- d'une part D-ieu a promis à Son peuple que la *che'hina* l'accompagnerait dans son exil, ce qui suffit à ouvrir un espace à la prière et spécialement à la *Amida*,
- d'autre part, la destruction du Temple était prévue par son propre constructeur, le roi Salomon, et, Maïmonide enseigne, qu'il fit creuser des souterrains dans lesquels serait placée l'Arche sainte avec les Tables de la loi, ce qui conservait à l'espace du Temple sa sainteté. C'est dire que la prescription de se tourner vers Jérusalem lors de la récitation de la *Amida* ne possède pas une simple dimension symbolique concernant Jérusalem en général, mais une mise en relation à distance avec la présence divine.

Ce lien entre cette partie indestructible du Temple et invisible n'est pas seulement spatial, mais aussi temporelle. Actuellement, une minorité d'hommes, y compris dans le peuple juif, s'adresse à D-ieu par la prière. Mais, de même que le roi Salomon avait prévu la destruction du Temple, il avait, par la mise à l'abri des Tables, entendu préparer l'avènement messianique et l'édification d'un Temple dans lequel l'Arche sainte serait à nouveau mise en place. On mesure mieux, dans une telle perspective la double fonction du deuxième Temple et de la mise en forme du *Chemoné Esré*.

Le deuxième Temple construit en bonne part grâce aux fonds de l'Etat perse, a joué le rôle d'une transition entre une pratique religieuse centrée sur les sacrifices et une autre, celle de l'exil au cœur de laquelle il est légitime de placer le *Chemoné Esré*.

Le *Chemoné Esré* actuel, d'une part se substitue, depuis la destruction du Temple, au sacrifice²⁶⁹, dans la mesure du possible ; d'autre part il est tourné vers l'avenir messianique. Dans plusieurs des bénédictions du *Chemoné Esré*, se manifeste cette attente. Dès l'époque du second Temple, le développement de la prière préparait le rôle prépondérant que celle-ci tient depuis le *'Horban* et la prière juive se situe elle-même comme une propédeutique à l'avènement d'une reconnaissance universelle du Nom divin par une humanité réconciliée. L'ancrage de l'orant dans le temps n'est pas seulement lié au maintien d'une tradition, mais surtout traduit la volonté d'une réalisation personnelle et collective.

« *Puissent nos yeux voir ton retour à Sion* » ; « voir » constitue un don précieux ; la vue fait partie des caractères d'une vie paisible. En effet, le Talmud explique que la cécité équivaut parfois presque à la mort (*Nédarim* 64b), et l'orant se met dès lors en devoir de remercier D-ieu pour chacun de ses organes. La Michna demande : « *Qui est riche, « achir » ?* Elle répond : « *Celui qui est content de son sort !* » (*Avot* 3,1). Le mot « *achir* » est l'acronyme de « *énayim* », « *les yeux* » ; « *chinaïm* », « *les dents* » ; « *yadaïm* », « *les mains* » ; « *raglaïm* », « *les pieds* » : indication qu'il convient de constamment remercier D-ieu pour les organes et les membres vitaux sans jamais penser qu'ils sont chose due et que leur bon fonctionnement est « normal »²⁷⁰.

L'œil est un organe extraordinaire, mais qu'un infime grain de poussière est susceptible de léser ou d'obturer momentanément ; les sages, sur un terrain de la spiritualité, mettent l'homme pieux en garde contre la contemplation de tout spectacle inconvenant : l'homme ne peut être témoin de la révélation de la divinité que s'il protège la pureté de ses yeux.

Le Pentateuque, et ensuite le Talmud et les sages rappellent que les yeux sont les organes les plus sensibles à l'attrait du péché et qu'il est très difficile de les maîtriser, d'où la nécessité pour l'orant de prier D-ieu à leur sujet et de Lui demander de lui accorder le privilège de ne se servir de ses yeux que pour contempler le sacré et de les garder d'être souillés par des visions mondaines.

« *Béni sois-Tu Eternel, qui fais revenir Sa présence à Sion* ».

²⁶⁹ Jusqu'à la destruction du Temple la prière constitue une activité qui vaut pour elle-même ; depuis la destruction du Temple, elle a conservé cette dimension, mais elle s'attache également à combler, dans la mesure du possible, le vide laissé par la suppression des sacrifices au Temple.

²⁷⁰ Feuer, A., *op. cit.*, pp.300-304.

Le Rambam pose que la sainteté de Jérusalem et, par extension celle du Mont du Temple, sont absolument inviolables et ne pourront jamais être annulées (*Hil'hot Beth Habé'hira* 6,16). Même lorsque ces lieux sacrés auraient été conquis par des étrangers et que les Juifs eurent été chassés jusqu'au dernier, cette sainteté est restée intacte.

D'autres sources talmudiques, contrairement au Rambam, affirment que la présence divine avait effectivement quitté le premier Temple, et ce dès avant sa destruction matérielle. Elle n'y revint pas lors de l'érection du second. Le Talmud rapporte qu'elle quitta le Temple à contre cœur car D-ieu espérait voir le peuple juif se repentir (*Roch Hachana* 31a- et *Yoma* 21b). Celle-ci, en effet, ne disparut pas brutalement mais se retira en dix étapes successives.

Cette contradiction entre l'affirmation de Rambam concernant la sainteté du lieu d'une part et, d'autre part l'affirmation du Talmud concernant l'exil de la présence divine, peut être surmontée, si l'on admet qu'il faut établir une distinction entre la présence de D-ieu et les manifestations que l'on peut en percevoir : le Rambam se situe au niveau de dimensions soit réelles, soit potentielles, tandis que le Talmud précise les faits. Ils ne parlent pas tout à fait de la même chose : la notion de sainteté ne recouvre pas exactement celle de présence divine²⁷¹.

La conclusion de la bénédiction consiste dans la prière pour le retour de la présence divine à Sion et présuppose de ce fait la reconstruction du Temple et le retour du peuple juif de son exil.

²⁷¹ La *che'hina* : c'est la présence effective du divin, la *kedoucha* : c'est l'espace prédestiné de cette présence. Par exemple le Patriarche Jacob, à Louz perçoit la sainteté du lieu : la porte des cieux (*chaar hachamaïm*), qui demeure avant et après la vision de l'échelle.

- Explication concernant la répétition des bénédictions « *Et à Jérusalem Ta cité* » et celle de la demande du rétablissement du service dans le Temple.

La structure des bénédictions suit le schéma suivant : deux bénédictions sont prononcées pour la demande de la reconstruction de Jérusalem dans les temps futurs : « *véliyerouchalaym* » et « *et Tséma'h* » ; ensuite viennent les instances pour que les prières demandant la satisfaction des besoins de l'orant soient agréées : « *Choméa Téfila* » ; avant que la prière ne reprenne le thème de la rédemption future et de la restauration des sacrifices avec « *retsé* »²⁷².

Trois questions se posent : 1) quel est le sens de cette répétition des bénédictions entre « *véliyerouchalaym* » et « *retsé* » ? Il aurait été possible de demander dans une seule et même bénédiction que la ville et le Temple soient reconstruits et que l'on y apportât à nouveau des sacrifices.

2) Plus encore, quelle est la signification de l'intercalation de « *Choméa tefila* » entre ces deux bénédictions ?

3) Dans « *Choméa tefila* » la prière met l'accent sur son accueil par D-ieu ; une telle insistance se retrouve dans « *retsé* ». Pourquoi cette demande est-elle aussi répétée ?

Il semble qu'ici sont formulées deux requêtes générales et fondamentales, associées à la reconstruction de Jérusalem : d'une part le retour de la présence divine ; d'autre part la reprise du culte des sacrifices.

Cette double dimension est à l'œuvre dans la prière.

C'est à ces données que correspond clairement le contenu de ces deux bénédictions de la *Amida* : dans « *véliyerouchalaym* » l'orant prie pour que D-ieu réside au Temple ; mais dans « *retsé* » il demande le rétablissement du service des sacrifices. Dès lors, nous pouvons justifier l'ordre de ces bénédictions : la bénédiction de « *Choméa tefila* » est placée entre « *véliyerouchalaym* » et « *et Tséma'h* » d'une part et « *retsé* » d'autre part. Il est en effet expliqué dans la *guemara* (*Meguilá* 17b) que puisque Jérusalem est construite « *Boné Yérouchalaïm* », David vient : « *et Tséma'h* » ; et puisque David vient, la prière : « *Choméa tefila* » peut être entendue. La construction de Jérusalem qui permet l'intervention de David ouvre, à son tour, les portes du ciel à la prière.

²⁷² Achkénazi, Ch., *op. cit.*, pp.318-320.

Dans cette logique, qui pose comme possible un passage de la parole de l'orant vers le ciel, l'évocation de David, le roi qui enseigne au peuple comment prier, prend tout son sens et traduit l'importance du « *Choméa tefila* » dans la pratique religieuse.

Cependant, la bénédiction « *retsé* » fait partie des trois dernières bénédictions et n'est pas liée à la demande de la satisfaction des besoins matériels contenue dans les précédentes. Il s'agit d'une tout autre attente : celle que les prières montent vers D-ieu et **remplacent les sacrifices**. C'est la raison pour laquelle elle insiste, mais dans une autre perspective, pour que D-ieu accepte cette dimension sacrificielle de la prière. Dans la bénédiction de « *retsé* » l'accent est mis non pas, comme dans « *Choméa tefila* », sur la satisfaction des besoins, mais sur la dimension sacrificielle : elle est elle-même une offrande.

En conclusion, au niveau de la structure de la *Amida*, il semble que le schéma soit le suivant : l'orant prononce d'abord les douze bénédictions intermédiaires ; ensuite il prie pour la reconstruction de Jérusalem qui est le lieu privilégié de la présence divine dans le monde, « la porte du ciel ». Il formule alors, dans « *Choméa tefila* » sa demande de voir satisfaits ses besoins.

Il aborde ensuite un nouveau thème avec « *retsé* » : la prière comme équivalente aux sacrifices.

18) Nous ne pouvons que te rendre grâce

L'orant remercie D-ieu d'être son Maître : tel est le thème principal de cette bénédiction de louanges qui traduit la conscience du Juif que sa survie personnelle, comme celle de son peuple au long de l'histoire, n'a dépendu que de la sollicitude divine, voire de miracles, les uns visibles, les autres cachés.

« *Nous Te rendons hommage* » ; cette bénédiction se fonde sur le verset : « *Nous Te rendons grâce* » (I *Chroniques* 29,13), nous Te remercions et Te louons pour tout le bien que Tu nous as prodigué. Le mot « *modim* » a pour valeur numérique cent, allusion aux cent bénédictions que le Juif pieux doit s'efforcer de réciter chaque jour, comme l'indique le Talmud (*Baba Kama* 29a) : « *Les sages sont d'accord avec Rabbi Méir* » : le terme de « *modim* » : « *sont d'accord* » rejoint l'idée que véhicule cette bénédiction ; « nous sommes en accord avec Ta Divinité et T'acceptons (Te reconnaissons) en tant que notre D-ieu »²⁷³.

L'orant se prosterne au début et à la fin de la bénédiction de *Modim*. Le Talmud enseigne que celui qui prie et ne s'incline pas lors de cette bénédiction qui exprime la reconnaissance des fidèles pour les miracles connus du passé, pour ceux du présent, et pour ceux de l'avenir, pour la création du monde, verra sa colonne vertébrale se transformer en un serpent ; la colonne vertébrale constitue en effet un enjeu important aux yeux des sages, qui considèrent qu'il existe un rapport entre les paroles dirigées vers D-ieu, le corps et les énergies ainsi libérées. Le système nerveux central, son prolongement le long des vertèbres, sont de la sorte concernés au premier chef ; rapportant le nombre des bénédictions de la *Amida* à celui des vertèbres, ils préconisent de s'incliner, en disant le *Modim*, de telle manière que toutes les vertèbres, au fur et à mesure que se penche l'homme en prière, participent à ce mouvement, solidairement d'abord, car il doit s'incliner « comme un bâton », puis individuellement, lorsque le croyant se redresse, « comme un serpent ». Expression étonnante : dans la tradition juive le serpent est perçu comme l'ennemi de l'humanité, le tentateur qui cherche à détourner les humains de D-ieu. S'il ne s'incline pas durant la *Amida*, celui qui prie est alors investi de l'énergie du serpent, tendue vers le mal ; inversement, l'acte de se plier remplit le croyant d'une énergie spirituelle, qui, rayonnant à partir de la tête et traversant d'une extrémité à l'autre la colonne vertébrale, irradie tout son corps. C'est alors que l'homme en prières se

²⁷³ Munk, E., *op. cit.*, p.180.

redresse et dirige cette énergie qui a été répandue dans la colonne vertébrale, vers la tête. C'est également la raison pour laquelle la *Amida* est dite les pieds joints, car c'est dans cette position que les anges sont représentés, eux qui n'ont pas de mauvais penchant.

On s'attendrait à ce que la *Amida* s'achève par une bénédiction de remerciements, du moins par celle de *Modim*, mais cette dernière constitue en fait l'avant-dernière. Ceci a été voulu pour que la *Amida* s'achève par une prière pour la paix. Celui qui a reçu l'énergie spirituelle véhiculée par la *Amida* peut alors trouver la paix intérieure qui s'étendra ensuite à la nation et au monde entier.

Il s'agit maintenant d'analyser les remerciements qu'exprime cette bénédiction de *Modim*, à trois niveaux :

à celui de l'expression d'un sentiment spontané, qui procède du simple fait de s'éprouver soi-même comme vivant. Ensuite, pour les miracles qui ont permis la survie collective et individuelle du peuple au fil des siècles et qui sont rappelés par les fêtes de Hanouka ou de Pourim. Enfin, de façon plus mystérieuse et peut-être plus profonde, pour ces semences d'espérance en l'avenir qui donnent courage au croyant et lui permettent de « traverser les apparences » : le poids du quotidien, les messages des sens et en particulier, comme nous l'avons évoqué, de la vue, imposent une appréhension spontanée du monde, une « vue d'en bas » et donc du bas : le « *daat ta'hton* » qui occulte la perception, voire la conception de mondes supérieurs : les créatures sont bien visibles ; le Créateur Lui, est, mais n'existe pas, à l'inverse des créatures qui « existent » mais ne sont pas, si elles sont envisagées du point d'une « vue d'en haut », « *daat élyon* ».

D'où procède donc la certitude intérieure sans laquelle l'orant serait hors d'état d'éprouver de la reconnaissance pour son Créateur ?

De deux démarches, qui sont plus souvent complémentaires qu'opposées :

- par une intuition spontanée du divin, aigüe chez les grands mystiques, diffuse, sinon très faible ou nulle chez d'autres.

- par le raisonnement : « pourquoi y a-t-il un monde, et un monde soumis à des lois ? Le fait que l'univers soit organisé induit l'idée d'un Créateur. Ainsi, peut s'entendre la formule, d'ailleurs fort ambiguë d'Einstein : « D-ieu ne joue pas aux dés ».

Ce *Modim* est très important, parce qu'il implique de la part du croyant un engagement de fidélité puisque s'il reconnaît que tout lui vient de D-ieu, il se retire toute excuse à une désobéissance de sa part.

A Hanouka et à Pourim des remerciements particuliers sont intercalés, puisqu'il s'agit de rappeler, à chaque anniversaire de ces évènements, l'intervention providentielle de D-ieu, visible (Hanouka) ou invisible (Pourim) dans l'histoire du peuple juif, ou bien sur sa terre, (Hanouka) ou bien en exil (Pourim).

La prière adressée à D-ieu pour qu'Il combatte les ennemis d'Israël, mentionne également une vengeance totale et éternelle dans une perspective messianique. Le « *Al hanissim* » récité à Hanouka, et à Pourim s'y réfère également : « *Et [nous Te remercions] pour les miracles* », qui remercie D-ieu d'avoir miraculeusement sauvé Son peuple : « *Mais Toi, dans Ton abondante miséricorde, Tu les assistas au moment de leur détresse. Tu livras le combat pour eux* »²⁷⁴.

Quel est le sens de la demande que sous-tend cette louange?

Pour le comprendre il faut d'abord observer que la prière de Hanouka est liée au fait que D-ieu se tint debout ; « *Tu les assistas [amadta, de la racine amod, se tenir debout] au moment de leur détresse* » ; et c'est alors que « *Tu livras leur combat* » ; le lien originel entre la lutte et le fait de se tenir debout est rapporté dans un verset qui a trait à la délivrance future : « *voici, D-ieu se tient pour accuser les peuples* » (Isaïe 3,13).

Ici, il s'agit d'un moment paroxystique : la comparaison entre D-ieu d'un côté, et l'accusateur et justicier qui se dresse, est spécifique ici de la dimension de rigueur de D-ieu. Mais le suppliant, lui aussi, lorsqu'il formule ses demandes, se lève également ; mais cette posture s'interprète de deux manières :

- le respect dû au Roi auquel il s'adresse
- la mobilisation de toutes ses énergies : sa tête est tournée vers le haut et tout son corps, de ce qui est le plus bas en lui au plus élevé, est tendu vers Son Créateur.

Ici la louange de D-ieu ne présente pas seulement une dimension personnelle à l'orant, mais se situe aussi au niveau du destin historique du peuple juif tout entier ; c'est pourquoi c'est

²⁷⁴ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.138-141.

dans cette bénédiction de louange que les deux « *Al hanissim* » de Hanouka et de Pourim ont été intercalés. L'orant remercie D-ieu pour lui en tant qu'individu et en tant que membre du peuple juif.

Modim de-rabanan

Au moment où le ministre officiant commence de répéter le *Modim*, les orants, à voix basse, récitent le *Modim de-rabanan*, qui exprime la reconnaissance du fidèle de ce qu'il est toujours en vie, et son attente de la réunion de tous les dispersés d'Israël.

Quelle est la signification de cette pratique ? Pourquoi seul le *Modim* a-t-il été distingué du reste de la *Amida* ?

En effet, le Talmud enseigne au nom de Rav Houna (*Béra'hot* 21b) : si un homme arrive à la synagogue au moment où l'assemblée récite la *Amida*, il devra calculer s'il a suffisamment de temps pour la réciter avant que le ministre officiant, lors de la répétition, n'ait atteint le *Modim*. Si tel ne devait pas être le cas, il vaudrait mieux qu'il renonce - bien qu'il eut été très souhaitable pour lui de prier avec le *tsibbour*-, afin de réciter le *Modim de-rabanan* au moment de la répétition.

Rachi, quant à lui, justifie ce choix non pas tant parce qu'il accorde une importance particulière au texte du *Modim de-rebanan* qu'à la nécessité d'exprimer sa reconnaissance à D-ieu avec le *tsibbour*. Après lui, Rabénu Tam pense que ce retardataire pourrait se contenter de se prosterner en même temps que les autres fidèles tandis qu'il poursuit sa propre *Amida*.

D'autres, inversement, tiennent les paroles de ce *Modim* pour suffisamment importantes, pour qu'elles doivent être obligatoirement prononcées.

Il convient, pour mesurer les enjeux de ce débat, de préciser le sens de la répétition de la *Amida*, et de mieux définir la relation qui s'établit entre le '*Hazan* et l'assemblée.

Dans le Talmud, Raban Gamliel et les sages s'opposent au sujet du rôle du '*Hazan* : celui-ci, selon Rabban Gamliel, rend quitte l'assemblée de son obligation ; la prière individuelle joue le rôle d'une simple préparation.

Les sages, eux, adoptent un point de vue inverse : c'est la *Amida* individuelle qui est essentielle tandis que la répétition par le '*Hazan* n'est destinée qu'à ceux qui, incapables de prier seuls, se rendent quitte en répondant *Amen*.

Si l'on adopte ce dernier point de vue, on est tenté de penser que ceux qui ont prié seuls n'ont plus besoin de répondre au '*Hazan*.

Le Rambam (*Hil'hot Téfila* 9,3) s'oppose à une telle conclusion en avançant deux arguments :

- 1) La dimension collective de la prière donne à celle-ci une chance particulière d'être agréée.
- 2) la *Amida*, depuis la destruction du Temple, remplace les sacrifices quotidiens et l'officiant se substitue en quelque sorte au Cohen ; dès lors les orants doivent se tenir debout, comme au Temple, et répondre *Amen*. La répétition collective du *Modim*, rappelle également le sacrifice public.

Reconnaître d'une seule voix la grandeur divine et demander ensemble les forces nécessaires à une amélioration personnelle, apporte une dimension nouvelle à la répétition de la *Amida*, et en manifeste le double principe : manifester son amour de D-ieu et Lui demander de nous aider à nous rapprocher de Lui.

Et c'est pourquoi le retardataire doit tenir pour prioritaire la participation à cette action d'un *Tsibbour* solidaire.

Dans le même esprit il convient qu'il réponde *Amen* à la *Kedoucha* et dise *Amen* à la fin de *Chomea téfila*.

La logique interne de cette *Hala'ha* ne tient pas au fait que l'on pourrait douter de la rigueur du retardataire s'il ne se prosternait pas avec l'assemblée ; car avant le *Modim*, il y a lieu de répondre *Amen*, mais non de se prosterner. Il s'agit plutôt de faire en sorte que tous, au moins pour cette bénédiction, participent solidairement à la *Amida*.

Abudraham admet que le '*Hazan* joue un rôle d'intermédiaire entre D-ieu et le *Tsibbour* ; mais il pose que chaque orant a le devoir de prier et de louer D-ieu quant à lui.

La répétition du *Modim* présente, de la sorte, deux caractères principaux : elle met en valeur la répétition par l'officiant de l'acte de reconnaître que tous les bienfaits viennent de D-ieu et simultanément, le *Modim de-rabanan*, convoque chacun à s'engager sur la voie d'un progrès moral et spirituel.

19) Sim Chalom : « Apporte une paix complète, la bénédiction, la grâce, la miséricorde sur nous et sur tout Ton peuple d'Israël ».

La dernière bénédiction est un appel à D-ieu pour qu'Il accorde aux croyants de participer de l'harmonie paisible des cieux ; car la paix est un don divin. Ce n'est pas, en effet, sans intention que la prière pour la paix est la dernière des dix-huit bénédictions. Elle constitue à tous les sens de ce terme, la fin de la *Amida*. Elle en est l'aboutissement aussi bien au niveau de l'histoire humaine qu'à celui des rapports entre les individus, et dans le cœur de chacun. Elle est la clé de l'accomplissement collectif et individuel, le premier des biens pour tous les groupes sociaux, peut-être même celle de la santé physique²⁷⁵.

Selon l'expression de Rabbi Yéhochoua ben Lévi : « *La paix a la même fonction dans monde que « le levain dans la pâte »* ». Du point de vue de l'homme, la paix constitue un enjeu à la fois moral, social, politique, psychologique, car elle est la condition du bonheur et du développement. Ainsi les sages enseignent au nom de Rabbi Chimon ben 'Halafta : « *D-ieu n'a pas trouvé de récipient plus adéquat que la paix pour contenir les bénédictions d'Israël* » (*Michna Ouktsin* 3,12). Comme il est dit dans les *Psaumes* (29,11) : « *D-ieu donnera la force à Son peuple, D-ieu bénira Son peuple par la paix* »²⁷⁶.

Le Midrach enseigne: « *Que la paix soit sur vous à votre arrivée, que la paix soit sur vous à votre départ et que vous ayez des relations de paix avec tous !* » Ces souhaits font allusion aux trois niveaux de paix qui sont nécessaires à une bonne vie : la paix au niveau familial, la paix au niveau national, et la paix au niveau international.

La paix ne signifie pas seulement absence de guerre mais une véritable harmonie.

Les qualités du cœur sont un trésor qui recèle toutes les autres bénédictions : au niveau individuel un caractère aimable fait rayonner le bonheur autour de celui qui en jouit. Le mot *chalom* vient lui-même de *chlémout*, perfection, et caractérise d'abord un accomplissement moral ; une des premières règles enseignées par les maîtres de la Michna est d'ailleurs qu'il convient de montrer un visage aimable à tout homme.

²⁷⁵ Munk, E., *op, cit.*, p.185.

²⁷⁶ Feuer, A., *op, cit.*, pp.322-331.

Cette troisième de la dernière série des bénédictions de la *Amida* correspond au troisième Patriarche, Jacob ; lorsque celui-ci s'enfuit à 'Haran, il pria D-ieu de lui accorder la paix (*Genèse 28,21*) : « *Et que je revienne à la maison de mon père en paix* ». Essäü avait l'intention de tuer son frère, mais Yaakov après avoir vaincu dans le combat avec l'ange, le prince céleste d'Essäü, fit la paix avec ce dernier. Il est intéressant de remarquer que les valeurs numériques du mot Esäü et du mot *Chalom* sont toutes deux de 376, pour nous indiquer que Yaakov eut recours à une démarche de paix pour apaiser la haine de son frère.

Cette bénédiction demande également une forme de paix plus particulière, la paix intérieure, celle de la sérénité de l'esprit qui est la clé de la vraie richesse et de la réussite d'une vie. Garder son calme, dominer les mouvements de son cœur, et éviter d'être soumis à des pulsions mauvaises occasionnées par des circonstances inopinées : autant de dons de la paix intérieure. Une condition de la paix véritable de l'esprit est évidemment l'humilité : ne pas chercher à modifier l'ordre du monde mais à s'y adapter. Etre humble, en effet, consiste à accepter les épreuves, même les plus terribles, même les moins compréhensibles, et à reconnaître qu'elles s'inscrivent dans un projet divin totalement bon.

L'immersion dans la prière, la ferveur créent elles-mêmes une atmosphère de paix, une sérénité qui entoure le fidèle.

L'orant prie également pour l'harmonie au sein du peuple d'Israël, certes, mais aussi pour cinq autres biens : le bonheur, la bénédiction, la faveur, la grâce, la miséricorde. Ces six qualités réunies font référence aux six bénédictions contenues dans la bénédiction sacerdotale.

Le Talmud enseigne que le *chalom* est la source de toutes les bénédictions qui se déversent sur la terre ; le nom de D-ieu est *Chalom* (*Chabbat 10b*) ; c'est en effet de la sphère du *Chalom* que D-ieu répand sa bonté sur terre. Quand un homme fait en sorte que règne la paix sur terre malgré le poids des efforts qu'il doit déployer pour y parvenir, et s'applique de tout son cœur à prévenir les querelles entre ses frères, il occasionne une pluie de bénédiction d'une très grande intensité émanant de la sphère de *Chalom*. Même s'il a commis des fautes, il sera pardonné parce qu'il poursuit la paix et la sérénité.

« *Bénis-nous car nous sommes unis* » : lorsque la paix règne entre les hommes et fait de l'espèce humaine une seule et même famille, on perçoit que tous sont les enfants d'un même père, et ce mérite autorise la bénédiction pour l'unité. L'orant demande à D-ieu d'envoyer

cette bénédiction de « *la lumière de Sa face* » ; selon le Sforno²⁷⁷, il s'agit de prier D-ieu d'ouvrir les yeux des hommes pour qu'ils puissent contempler les splendeurs de la Torah. Pour Chimchon Raphaël Hirsch cela signifie qu'Il accorde la faculté de comprendre Ses voies et de découvrir la nature de la mission des hommes sur terre.

Le Tana Devé Elyahou, enseigne qu'aux temps messianiques et dans le monde à venir, les visages des hommes pieux rayonneront littéralement. L'intensité de ce rayonnement dépendra de leur niveau d'érudition et de piété : certains érudits brilleront comme un pâle soleil d'hiver, d'autres resplendiront comme l'astre éblouissant de midi. Certains ne laisseront voir qu'un mince croissant de lumière comparable à la nouvelle lune tandis que d'autres auront le bel éclat de la pleine lune. Les uns scintilleront comme des étoiles, d'autres de manière très faible, comme les constellations les plus reculées. La face de D-ieu fera donc rayonner chacun selon sa connaissance de la Torah.

« *Torat 'Haim* » : c'est la Torah écrite ; « *Ahavat 'Hessed* », la Torah orale ; ensuite sept qualificatifs sont associés à la Torah : vie, amour de la vertu et de la justice, bénédiction, miséricorde, vie et paix. Ces sept termes correspondent aux sept flammes de la *menora* qui, au Temple, dispensaient la lumière divine au peuple juif et à tout l'univers.

Cette bénédiction s'achève par la prière pour une paix « *en tout moment et à tout instant* » car il convient de se souvenir que la paix est nécessaire en tout temps, durant la vie de l'homme et même après sa mort, comme dit le prophète Isaïe (57,2) : « *Il entre en paix pour reposer en paix* ». Le Talmud encourage à prier pour la paix quand on est en vie et d'être épargnés des querelles et des mécontentes, non seulement de son vivant, mais à l'heure des funérailles ; « *jusqu'à ce que la dernière pelletée de terre* » ait recouvert la tombe (*Béra'hot* 8a).

Puis on bénit D-ieu « *qui bénit Son peuple Israël par la paix* ».

Le Midrach raconte que lorsque les enfants d'Israël arrivèrent à la Terre Promise, ils jouirent, quand ils s'y furent installés, de la bénédiction de paix. Les anges du service se mirent à leur tour à chanter cette bénédiction.

²⁷⁷ Sforno : Cesena, Italie, 1470- Bologne, 1550.

La dimension d'invocation est également présente, puisque cette bénédiction faisait partie de la *avoda*, le service au Temple ; les *cohanim*, les Prêtres, prononçaient alors le Nom ineffable.

Le dernier mot de la *Amida* proprement dite est *shalom* qui désigne une paix *chéléma*, complète. C'est en ces termes que le Rambam décrit le *shalom* de l'ère messianique : « *Le seul objectif du Messie sera d'amener la paix sur la terre...* ».

Sim shalom est donc bien la conclusion logique de la *Amida* : les demandes formulées dans les bénédictions précédentes trouvent là leur aboutissement, l'espace de leur véritable exaucement : sans la paix, quel soulagement est-il complet ?

C'est à ce niveau qu'il est permis de trouver dans la *Amida* un cheminement vers l'essentiel, duquel les bénédictions seraient les étapes successives : c'est dire l'importance de la dernière !

Ajout à la Amida

Mon D-ieu, préserve ma langue du mal

« *Mon D-ieu préserve ma langue de la médisance et mes lèvres de la fausseté* », est un prolongement de la *Amida*, au cours duquel le fidèle demande d'être prévenu de prononcer des paroles malveillantes, rusées, ou encore mensongères, et « *fais que mon âme reste calme en face de ceux qui m'outragent et qu'elle soit constamment humble comme la poussière* » qu'il ressent l'humilité nécessaire pour accéder à l'étude de la Torah. *Elokay netsor*, c'est aussi l'ultime moment de la *Amida*, celui qui est plus particulièrement réservé aux vœux les plus personnels. Son contenu est inspiré des paroles que prononçait Mar, fils de Ravina après sa *Amida*. Comment faire pour que la prière ne devienne pas une pratique routinière, voire mécanique? En laissant à l'orant, à l'occasion de cette dernière étape de la *Amida*, un moment d'intimité avec le D-ieu qu'il implore. Par ailleurs, après les instants privilégiés l'orant aspire à ce que rien ne vienne salir son âme, que lui-même ne soit pas amené à prononcer des paroles tortueuses, qu'il persévère dans la voie de la patience et de la modestie. En effet, à l'homme qui fait preuve de maîtrise de soi, D-ieu pardonne ses fautes (*Roch Hachana* 17a) et écoute ses prières (*Taanit* 25b). C'est le moment de demander aussi à D-ieu d'avoir l'humilité nécessaire à l'étude de la Torah. A partir du mot « *assé* » : « *fais-le* », les formules ne font plus partie de la prière de Mar, fils de Ravina ; elles prennent un caractère plus général ; ainsi, elles se réfèrent au trente sixième chapitre d'*Ezechiel*, qui rappelle que l'essentiel est de prier pour la rédemption future et la gloire du Nom divin²⁷⁸.

« *Que les paroles de ma bouche et les pensées de mon cœur soient agréables à tes yeux, Éternel mon rocher et mon sauveur* » (*Psaumes* 19,14) : ce verset conclut le *Chemoné Esré*, à l'image de David qui le plaça à la fin de ses dix-huit premiers psaumes. Par ces paroles, le fidèle dit son attente que toutes les paroles qu'il vient de prononcer, comme celles qui sont restées enfouies dans son cœur soient agréées par D-ieu, comme s'il avait offert un sacrifice et espérait son succès.

²⁷⁸ Munk, E., *op. cit.*, pp.186-187.

« *Qui fais la paix* » lorsque l'homme prie, l'endroit où ses pieds reposent est sacré et la présence divine plane au-dessus de lui. A la fin de la prière, le fidèle doit reculer de trois pas, manifestant qu'il quitte l'endroit qu'il a sanctifié et revient dans le domaine ordinaire, comme l'enseigne le *Beth Joseph* au chapitre 123.

- De la médisance après le *Chemoné Esré* ?²⁷⁹

Après la prière des dix-huit bénédictions vient le passage de « *Elokaï netsor* », qui consiste en une prière de supplications, ne fait pas partie des dix-huit bénédictions, mais a été ajoutée plus tardivement, à l'époque du Talmud. L'orant, connaissant sa faiblesse, sait que tout effort d'élévation vers D-ieu, peut l'introduire dans une tentation, la plus fréquente étant celle de s'affirmer soi-même en dénigrant les autres. L'orgueil, qui est à l'origine des propos méprisants, comme le rappellent les sages, empêche les prières d'être exaucées. Si celui qui prie ne nourrit pas des sentiments de bienveillance et d'affection pour son prochain, sa relation avec D-ieu, nécessairement, en souffrira.

Cette dernière prière commence donc par une demande à D-ieu de protection contre la propension du fidèle à médire et à calomnier. Il y a pourtant lieu de s'étonner de ce que le fidèle, qui vient de s'élever au niveau de la *Atsilout* tout au long de cette prière, tel un serviteur devant son maître, précisément, en prenant congé de Lui, ressente le besoin de Lui demander de l'aider à ne pas trébucher en proférant de mauvais propos et des mensonges ? En d'autres termes il prie pour éviter des fautes dont il ne devrait même plus avoir l'idée !

Mais plus profondément il est permis de supposer que cette prière a été placée à cet endroit parce que l'orant, dans son existence, avant d'atteindre de hauts degrés, et après, croit son comportement juste et convenable. Lorsqu'il se tient devant D-ieu, il lui devient évident qu'il n'en est rien et qu'il doit s'amender. C'est au cours de cette expérience qu'il prend conscience de la nécessité de l'aide divine.

Il en est pour lui comme s'il découvrait une tache invisible sur un vêtement déjà souillé, mais apparente sur celui-ci quand il a été lavé, purifié de ses autres faiblesses. Ainsi sur le fond d'un discours - la prière - entièrement consacré à l'amour, la malveillance que recouvrent les

²⁷⁹ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.229-238.

propos négatifs, lui apparaît en pleine lumière, dans toute sa gravité, une fois que les taches les plus visibles ont été effacées.

Une autre cause peut être invoquée ; une fois que l'orant se retrouve dans son cadre social après la *Amida*, on peut redouter qu'après cet effort d'élévation, il éprouve un sentiment de supériorité par rapport aux autres, et qu'il ne leur témoigne pas la considération que précisément on attend de lui.

C'est pour cela qu'à la fin de la prière et avant de retourner aux occupations du monde, il demande à D-ieu que le sentiment d'humilité vis-à-vis de D-ieu qu'il ressent s'étende à Ses créatures : « *que mon âme soit constamment humble comme la poussière* » : ainsi D-ieu l'aidera à se retenir.

En effet, il est très grave de proférer, fût-ce « une poussière » de médisance :

« *Préserve ta langue du mal et tes lèvres des paroles perfides* » (*Psaumes 34,14*).

Cependant il existe une différence fondamentale entre ce verset des *Psaumes* et la fin de la *Amida* : dans les *Psaumes* il s'agit d'un ordre donné au Juif et à tout homme de garder sa langue de propos hostiles et de mensonges, tandis qu'ici c'est une adresse à D-ieu pour qu'Il éloigne de la bouche de l'orant toute méchanceté.

Deux points sont, ici, à éclaircir :

d'abord ce que recouvre la différence qui distingue le texte du psaume de celui de la prière finale. Ensuite, et surtout, quel est le sens, pour l'orant de demander à D-ieu de le protéger contre lui-même, comme s'il priait D-ieu de lui retirer son libre arbitre. Chacun n'est-il pas responsable de ses actes ?

En fait le verset du psaume 34 et la prière qui suit la *Amida* ont des objets voisins mais différents :

- la requête présentée par le psaume concerne les mauvaises paroles explicites,
- celle de la prière vise des démarches plus subtiles ; gestes, allusions, sous-entendus, mais tout aussi destructrices.

Bien qu'à première vue, la médisance, les paroles mensongères et perfides constituent une faute plus grave que les attaques indirectes, les sages, cependant, estiment que d'un certain

point de vue ces dernières sont pires, comme il est expliqué par la Hassidout, qui, par ailleurs, tient une faute commise involontairement pour plus grave qu'une faute commise de manière volontaire ; car une faute volontaire correspond au choix de faire ce qui est interdit, ce qui n'implique pas que la personnalité profonde du fauteur ait été corrompue ; ce peut n'être qu'une faute ponctuelle dans une vie consacrée au service de D-ieu. Inversement, lorsqu'un homme transgresse un interdit de façon involontaire, par ignorance ou inattention, il est bien possible que cette faute procède d'une perversion profonde.

En effet, un individu risque d'être si prisonnier de ses désirs qu'il viole même involontairement, les lois divines. C'est à ce propos qu'il est dit : « *Aucune calamité ne surprend le Juste* » (*Proverbes 12,21*), les « calamités » en question ne peuvent être que les péchés involontaires, et si le Juste ne les commet pas cela ne signifie pas qu'il n'a pas de libre-arbitre, et qu'il est infallible : son âme étant pure et attirée vers le Bien, ne risque pas de le faire trébucher.

Ensuite « *Elokai netsor* » exprime l'espoir que D-ieu aide l'orant à rester stoïque devant la calomnie, la diffamation, et évite de répliquer : « *Puisse mon être rester silencieux face à ceux qui me maudissent* ».

LeTalmud (*Chabbat 88b*), en effet, affirme que : « *Ceux qui subissent des vexations, mais ne réagissent pas, sont calomniés mais ne répondent pas, agissent par amour et se réjouissent des épreuves...* » : et c'est à eux que fait allusion le verset : « *Ceux qui L'aiment sont semblables au soleil qui se lève dans toute sa puissance* » (*Choftim 5,31*).

Dans cette double dimension de maîtrise de soi, il est possible de distinguer plusieurs niveaux :

le premier : lorsqu'un homme « *subit une vexation mais ne réagit pas* », c'est-à-dire que blessé par un affront ou un reproche touchant à sa conduite dans une occasion particulière, il se retient de se venger, simplement parce que l'offense qu'il a subie ne lui donne pas le droit d'agir de la même façon. S'il ne s'interdit pas de répondre, ce n'est pas pour accabler son accusateur, mais pour se justifier.

Le niveau supérieur est celui de ceux qui « *sont calomniés mais ne répondent pas* ». C'est parce qu'ils pensent que cette souffrance leur est infligée - même si dans ce cas précis ils étaient réellement innocents - dans d'autres situations, ou bien de manière plus subtile, ils ne se sont peut-être pas comportés correctement, et se sont mérités une sanction.

Enfin d'autres offenses se représentent qu'il convient d'être heureux de subir des critiques, parce qu'il s'agit là d'autant d'occasions de s'examiner soi-même et donc de progresser : l'offenseur, inconsciemment, est un véritable messager divin et il convient d'éprouver de la reconnaissance de ce qu'il ait été envoyé. Comme dit le Rabbi Rachab²⁸⁰ : « *aime la critique car elle te maintiendra à la bonne hauteur* », comme il est dit dans le verset qui rapporte la malédiction de Chimi à l'encontre du Roi David, ce roi disait : « *S'il insulte ainsi c'est que D-ieu lui aura inspiré d'insulter David* » (II Samuel 16,10). D-ieu veut en fait l'améliorer non l'atteindre ou le blesser ; c'est pourquoi David est content et accueille les souffrances avec joie : c'est le troisième niveau, celui des Justes.

Notons cependant que l'insulteur n'est pas pour autant innocenté. Si le pécheur lui aussi agit conformément à la volonté divine, s'il a été choisi pour accomplir les œuvres de sanction, et non d'aide et de consolation, c'est qu'il est loin d'être un Juste.

Pour nous résumer, la formule « *Puisse mon être rester silencieux face à ceux qui me maudissent* » peut s'appliquer à trois niveaux de réponses aux outrages :

- 1) subir un affront et ne pas rendre la pareille
- 2) ne pas répondre
- 3) accueillir avec amour comme une épreuve salutaire, envoyée par D-ieu, les méchancetés dont on est l'innocente victime.

C'est à cette disposition d'esprit que correspond la prière suivante : « *Et puisse ma personne n'être que poussière devant tous* », c'est-à-dire celle, d'un cœur brisé, qui manifeste la véritable humilité.

A cette humilité s'oppose un sentiment qui, superficiellement, lui ressemble, mais qui procède en réalité d'une réalité totalement opposée : autant l'humilité est acceptation, autant la tristesse correspond à un orgueil blessé et rendu muet. Ce poison peut s'insinuer jusque dans la recherche de la perfection : l'orant que son propre caractère y fait obstacle, et celui-ci connaît aussi la tristesse. De cette déception, peut naître un sentiment de révolte, susceptible de le faire retomber sous l'influence des *kliptoth*.

²⁸⁰ Schneersohn, Y, Y., *op, cit.*, p.181.

Inversement, c'est en s'acceptant soi-même que l'orant accède à la véritable humilité dont Abraham est le modèle : « *moi qui ne suis que poussière et cendre* » (*Genèse 18,27*).

En effet, parmi les quatre éléments de la nature : le feu, le vent, l'eau et la terre -ou poussière-, cette dernière est le plus basse.²⁸¹

L'orgueilleux désire, en fait, le vide, la « vaine gloire ». L'humble, inversement, se sait et se veut être dépourvu de toute grandeur. Dans la tradition juive, les deux modèles extrêmes de ce double rapport à la *klippah*, sont respectivement Bilaam, paradigme de la cupidité, paradigme de la concupiscence illimitée, et Abraham, dont D-ieu « recherchait » la société.

Dans la demande « *Et puisse ma personne n'être que poussière devant tous* », le terme de poussière se réfère à l'attribut de royauté ; celui-ci, à son tour correspond à la dernière des sphères kabbalistiques qui est la marque de la soumission. Et cette soumission elle-même en laissant place à l'existence de l'autre, ouvre sur la vie, par opposition à l'orgueil qui ne débouche que sur le néant. On peut presque affirmer que l'homme est toujours soumis, soit à D-ieu par la « *yra* » la crainte, soit à sa « *taava* », (les envies), par les *klippoth*. Et cette double possibilité s'actualise dans deux attitudes symétriques, même si leurs formes sont paradoxales. Ainsi, la soumission à D-ieu peut se manifester sous celle d'un rire critique, tandis que l'orgueil qui en réalité vise à des futilités, se pare d'un redoutable sérieux. Le débat entre deux maîtres hassidiques, constitue une illustration de cette donnée.

Deux frères, deux Hassidim, entretenaient une correspondance, le premier, Rabbi Avraham 'Haim de Plechnitz, était un homme joyeux. Dans une des lettres qu'il lui adressa il écrivit à son frère que la tristesse est très mauvaise ; que la moquerie vaut mieux que la tristesse. Ce frère qui, lui, suivait plutôt la voie du *moussar* (des enseignements moraux), était d'un caractère sérieux et tendu ; il lui répondit de manière très piquante que la moquerie est interdite par la Torah, mais non la tristesse : la tristesse vaut mieux que la moquerie. Il ajouta même en rapportant un passage du *Zohar* que D-ieu réside auprès de ceux qui se sentent brisés. Ainsi, affirmait-il, le cœur brisé et la tristesse sont des qualités supérieures ; comment oser prétendre le contraire ?

²⁸¹ On peut rapporter les *klippoth* aux quatre éléments déjà distingués par les Présocratiques : le feu, l'air, l'eau et le plus bas, la terre, ou poussière, qui reçoit sans rien créer, et qui, sur le plan moral, dans la kabbale, correspond à l'orgueil.

Rabbi Avraham Haim répondit, qu'il est vrai qu'il y a un interdit de la moquerie et qu'il n'entendait pas le nier ; son propos était de montrer que si le fait d'être moqueur n'est certes pas louable, dans la moquerie se rencontre une certaine vitalité que l'on peut transformer en énergie tournée vers le Bien, tandis que la tristesse éteint.

C'est en cela que la moquerie est préférable à la tristesse.

Par contre, il jugeait erroné de la part de son frère d'associer la notion de cœur brisé à celle de tristesse, les deux étant en fait opposées, puisque la tristesse n'est qu'un orgueil blessé.

- Jusqu'où l'orgueil va-t-il s'insinuer ?

« *Méra* » et « *mirma* » sont deux formes du mauvais penchant contre lesquelles l'orant demande à D-ieu d'être protégé. Parfois le mauvais penchant attaque sa victime en éveillant en elle un puissant désir de commettre un acte répréhensible : celle-ci est consciente de mal faire mais ne peut résister à la tentation. D'autre fois, également, l'orant, sous l'effet de ce mauvais penchant peut avoir une vision déformée de la réalité au point qu'il travestit le mal en bien : c'est l'effet poursuivi par « *mirma* », la ruse, contre laquelle l'orant se prémunit, comme de « *méra* », par la prière²⁸².

L'introduction de la *Amida* consiste à demander à D-ieu d'ouvrir la bouche de celui qui prie, de lui permettre de recourir à la parole pour exprimer Sa louange. En terminant ses prières, l'orant revient à l'idée de départ et réitère cette même demande ; car le péril est insidieux et permanent.

Le Midrach raconte que Rabban Chimon ben Gamliel ayant envoyé son esclave lui acheter le mets le meilleur, ce dernier rapporta une langue ; une autre fois il lui demanda d'acheter le plus détestable : il revint avec une langue. Son maître lui demanda comment le même aliment pouvait être à la fois le meilleur et le pire? Le porteur répondit : « Lorsqu'une langue s'exprime correctement, il n'y a rien de meilleur : mais lorsqu'elle ne le fait pas il n'est rien de plus détestable ! »

²⁸² Feuer, A., *op. cit.*, pp.338-345.

Il prie également pour ne pas réagir à un affront en commettant un péché, parce que non seulement l'offense pique souvent l'amour propre, mais blesse aussi la dignité. Une des vertus de la prière est précisément d'apporter un sentiment de calme et de sérénité qui permet à l'orant de s'élever au dessus des soucis et même des sujets d'exaspération. C'est cette tranquillité de l'esprit ainsi acquise qui lui permet de ne pas se laisser emporter par la colère ou le ressentiment. Un tel état de sérénité est décrit dans le *'Hovot haLévavot* comme « *hichtavout* », « *l'équilibre* ». Un homme humble et en parfaite harmonie avec lui-même ne tient compte ni des louanges ni des insultes qu'on peut lui adresser. Il ne dépend pas des autres mais le respect qu'il éprouve de lui-même vient de son intériorité.

Cette humilité est une condition préliminaire à la progression dans l'étude de la Torah ; en effet « *ouvre mon cœur à Ta Torah* » vient après la demande : « *puisse ma personne n'être que poussière devant tous* ». Ce n'est qu'une fois pénétré d'humilité qu'on peut être ouvert à l'étude de la Torah. Celle-ci n'appartient pas à l'érudit mais à tous ceux qui se sont libérés de leur orgueil.

A la fin, l'orant dit: « *Fais-le eu égard à Ton Nom, fais-le eu égard à Ta droite, fais-le eu égard à Ta Torah, fais-le eu égard à Ta sainteté* ». Quiconque prononce ces quatre requêtes mérite d'accueillir personnellement la présence divine, affirme le *Choul'han Arou'h (Ora'h Haïm 122, 3)*.

Ces demandes traduisent une dimension essentielle de toute la prière : celle-ci n'est pas là uniquement pour conforter l'orant, lui permettre d'épancher ses peines. Elle constitue le canal par lequel se répand la présence divine dans le monde.

La valeur numérique de « *lémaan* », « *eu égard* » est 190, nombre qui équivaut à celle du mot « *kets* », « *la fin* », terme employé pour désigner la fin des temps, l'époque messianique. La conclusion de la *Amida* comporte elle aussi la demande adressée à D-ieu de mettre un terme à l'exil en faveur de Son Nom et de Sa sainteté. D'ailleurs, ce n'est que par Son Nom qu'advieront les temps messianiques, puisque la promesse évoquée en rapport avec la venue du Messie est formulée de façon explicite : « *lémaani, lémaani* », « *C'est pour Moi, c'est pour Moi que Je le ferai* » (*Isaïe 48,11*).

« *Afin que ceux qui Te sont chers soient libérés, que Ta droite me soit un secours, aussi réponds-moi* » : ce verset apparaît deux fois dans les Psaumes (60,7 et 108,7) et doit être lu

comme une prière pour l'apaisement et pour la tranquillité de l'esprit : une demande à D-ieu d'être soulagé des contraintes de la matière.

Après avoir reculé de trois pas l'orant s'incline vers la gauche en récitant : « *Celui qui fait la paix dans Ses hauteurs* », puis il s'incline à droite en récitant : « *puisse-t-Il également faire la paix sur nous* », il s'incline enfin en disant : « *et sur tout Israël et dites Amen* ». La première inclinaison se fait vers la gauche, pour rendre d'abord hommage à D-ieu : l'orant se trouvant face à Lui, sa gauche se trouve en face de Sa droite (*Beth Yossef* 123).

Selon Elie Munk, l'inclinaison à droite est une invocation à la miséricorde divine représentée par l'ange Michaël, qui se tient à la droite du Trône céleste. L'orant invoque D-ieu dans l'attribut de rigueur représenté par l'ange Gabriel, placé à gauche du Trône. Il termine en s'inclinant vers l'avant pour symboliser la réunion de ces deux caractères opposés et manifester sa conscience de l'unité des forces, apparemment contraires, de l'univers.

Le fil conducteur de l'orant reste l'humilité, c'est-à-dire à la fois le sentiment de sa faiblesse, mais aussi sa capacité à résister aux pulsions du « *yetser* », le mauvais penchant, qu'il s'agisse de l'orgueil, ou de la « *taava* », les envies, et même du ressentiment apparemment légitime, sur fond de l'attente d'un monde spiritualisé.

« *Yéhi ratson* »

« *Puisse être Ta volonté, Eternel notre D-ieu et D-ieu de nos pères, que soit reconstruit le Temple promptement, de nos jours, que nous soit accordée notre part dans Ta Torah* ».

Le souhait exprimé est celui d'un renouveau dans la volonté de D-ieu de reconstruire le Temple. « *Yéhi ratson* » est une forme de prière réservée à la demande ; nous avons déjà souligné la différence entre bénédiction et prière : la bénédiction appartient au Juste, aux Prêtres et aux élites dont le statut est de bénir ; les prières sont l'héritage de chaque Juif qui, à tout moment et particulièrement à celle de la détresse, peut et doit prier D-ieu et Lui demander d'exaucer ses supplications²⁸³.

La prière vient du bas vers le haut ; un homme se trouve en bas et manque de quelque chose ; il demande à D-ieu de le lui accorder. Puisque la place de l'homme est en bas, il n'a pas l'assurance que sa demande sera satisfaite, car il doit répondre à des critères précis pour mériter d'être exaucé, et il se peut qu'il ne soit finalement pas jugé digne d'obtenir ce qu'il a demandé.

La bénédiction, par contre vient du haut vers le bas ; le Juste qui bénit sait et voit ce qui se passe dans les mondes supérieurs, et lorsqu'il perçoit qu'à la source de l'influx, il existe un influx particulier de matérialité et de spiritualité destiné à tel ou tel Juif, il le bénit et attire la bénédiction sur cet homme.

On comprend qu'il est certain que la bénédiction descende, car l'influx existe d'ores et déjà ; le Juste se contente d'en assurer la venue. La prière, quant à elle, doit susciter cet influx, qu'il faut par ailleurs mériter. Il existe cependant une supériorité dans la prière par rapport à la bénédiction : dans la prière, il est dit *yéhi ratson* : c'est-à-dire que même si l'emplacement dans le ciel des bénédictions destinées à celui qui prie, est laissé vide, D-ieu peut éveiller un nouvel élan, envoyer un influx nouveau.

La bénédiction est effective dans le sens où elle suit un chemin à travers la chaîne des mondes, grâce au Juste qui la fait descendre. Mais la prière est une adresse à l'essence de D-ieu Lui-même qui est au-delà de cette chaîne des mondes. D-ieu, on vient de le voir, peut

²⁸³ Gopin, Ch., *op. cit.*, pp.140-142.

créer un nouvel influx, qui n'existait pas dans l'ordre de la chaîne des mondes, et l'attribuer à un individu particulier.

Il se trouve que la prière et la bénédiction possèdent chacune une qualité spécifique qui fait défaut à l'autre. La force de la prière est de provoquer l'apparition d'un nouvel influx ; mais il n'est pas certain qu'elle y parvienne. La bénédiction, à condition que son contenu lui préexiste, se réalisera à coup sûr.

Tel est le sens de la fin de la *Amida*, sous la forme de ce « *yéhi ratson* » : que D-ieu infléchisse Sa volonté, et suscite un nouvel influx, celui de la prochaine reconstruction du Temple.

«*Yhyou lératson* »

« Puissent les paroles de ma bouche et les réflexions de mon cœur être agréées par toi, Eternel, ma force et mon rédempteur ».

En guise de conclusion, l'orant présente une supplique personnelle²⁸⁴.

La prière peut être une expérience puissante qui laisse son empreinte. Après un réel effort de concentration à la fin de la *Amida* l'orant parvient à une élévation spirituelle.

Avant la fixation du texte des prières par les hommes de la Grande Assemblée, la prière était une expression spontanée, son insertion dans un rituel n'a pas eu pour objet d'étouffer la spontanéité du cœur, mais bien de l'inspirer. C'est la fin de la *Amida*, le moment de se répandre en louanges personnelles ; une étincelle s'est allumée en l'orant, et fait vibrer en lui son amour pour D-ieu.

Cette brève formule énonce ce qu'une formulation individuelle, pour sincère qu'elle soit, est incapable de rendre : des sentiments intimes, inexprimables ; en même temps, l'orant, à la fin d'une *Amida* au cours de laquelle il n'est pas certain d'avoir été parfaitement concentré, essaie de profiter des derniers instants pour compenser ses insuffisances, un peu comme lors de la *Néila* de Kippour.

²⁸⁴ Feuer, A., *op. cit.*, pp.334-336.

Tout au long de nos commentaires, nous avons cherché à mettre en évidence le lien qui unit les bénédictions de la *Amida* et les Psaumes. Le Midrach dit : Moïse a donné au peuple juif les cinq livres de la Torah et David les cinq livres des *Psaumes* ; car ceux-ci produisent les mêmes effets que la prière.

Le verset de conclusion de la *Amida* est précieux en ce qu'il commence par un *youd*, lettre dont la valeur numérique est dix, et se termine également par un *youd*. Il comporte dix mots, et la lettre *youd* parmi ces dix mots, apparaît dix fois, comme une allusion aux dix *sefirot*. C'est pourquoi il est important pour l'orant de le réciter posément et en se concentrant ; le *Michna Béroura* précise que grâce à cet effort la prière sera agréée (*Michna Béroura* 122, 1,8).

Conclusion

Entreprendre une analyse un tant soit peu systématique de la principale prière quotidienne des Israélites supposait que d'entrée de jeu la place de cette prière dans la liturgie et, partant, dans l'économie de la structure religieuse considérée, était précisément reconnue.

C'est pourquoi nous nous sommes d'abord attachée à définir la place de la *Amida* d'une part au niveau de sa fonction historique, et d'autre part de son but actuel avant d'en envisager l'économie interne et les significations dont elle est porteuse.

Une telle démarche nous a conduite à retracer son cadre originel qui est celui de la fin du premier exil et des débuts du deuxième Temple, à la fin du VI^{ème} siècle avant J.C. Ainsi, à l'époque même de son élaboration, le poids de l'exil s'exerçait déjà sur elle.

Notre enquête s'est voulue le plus possible consciente de cette donnée historique en ce qu'elle a marqué la sensibilité et au-delà la problématique propre qui caractérisent la *Amida*. C'est dire que l'enjeu était pour nous certes de mettre en lumière la signification de chaque bénédiction particulière telle que son libellé nous la livre, mais aussi d'en reconnaître les dimensions morales et psychologiques, tout autant que leur arrière-plan doctrinal, que celui-ci soit explicite ou éventuellement porteur de références plus secrètes, spécialement kabbalistiques si l'on envisage les interprétations hassidiques.

Au niveau méthodologique, nous avons donc choisi d'envisager dans un premier temps, à la fois les origines de la *Amida*, et surtout le statut de celle-ci dans la pratique du judaïsme. Nous pensons en avoir mis en lumière le caractère paradoxal : il s'agit d'une institution rabbinique (par exemple, à la différence de la récitation du *Chéma*, qui correspond, elle, à une prescription de la Torah écrite) ; elle n'en occupe pas moins, en fait, une place aussi importante que celle-ci, puisque, dans la liturgie du matin et du soir elle est placée au même niveau de sacralité que le *Chéma* lui-même ; d'ailleurs, l'office de *Min'ha* lui est quasiment consacré.

Nous avons du également tenir compte de la dimension tripolaire de cette prière : d'un côté elle est conçue comme un acte collectif, dans la mesure où elle est réputée pouvoir être entendue au ciel à la condition d'être récitée de concert par une assemblée de dix hommes. En outre elle constitue un espace d'expression personnelle, voire intime, de chaque individu. Il s'agit dès lors pour chaque orant de se vivre à la fois comme un être unique et comme un membre de la communauté d'Israël tout entière. Enfin, on peut également relever une troisième donnée, qui s'inscrit à son tour dans une double dimension : elle se situe au niveau

d'une quotidienneté c'est-à-dire d'une continuité dans le temps en même temps qu'elle se fonde sur l'alliance divine scellée avec les trois Patriarches, et ce projette vers l'avenir messianique.

Nous nous sommes dès lors efforcée de cerner ce qui constitue l'essence de la *Amida*, particulièrement en nous attachant à définir les deux enjeux de cette : son enjeu individuel, son enjeu collectif. Le cas de Hanna est à cet égard tout à fait exemplaire : d'autant que celle-ci a fourni à ceux qui l'ont instituée le paradigme de l'expression de la *Amida* : une oraison inaudible aux hommes, en même temps qu'articulée par les lèvres ; Hanna formule une demande on ne peut plus individuelle : celle de devenir mère ; mais l'enfant à naître est destiné à être entièrement voué au service de D-ieu et à mettre en œuvre le déploiement de la volonté divine au niveau du destin de tout le peuple juif. Samuel, en effet, préside à l'inauguration de la monarchie en Israël et désigne à la royauté David, ancêtre du Messie.

Peut-être ne nous sommes-nous pas suffisamment penchée sur un point qui ne laisse cependant pas de surprendre. Comment une institution âgée de deux mille cinq cents ans peut-elle, sans s'être sensiblement modifiée, servir à l'expression des préoccupations et des attentes collectives et individuelles d'un vaste groupe humain, au lieu de constituer un vestige pétrifié conservé par le culte de la tradition ?

De fait nous avons cru pouvoir montrer que ce véritable défi au bouleversement historique, à l'évolution des mentalités, aux transformations de la société a été, au moins en ce qui concerne la *Amida*, étrangement relevé. Ce paradoxe paraît d'autant plus frappant que la population concernée, loin d'évoluer dans un isolat protégé du monde extérieur, est immergée dans les sociétés les plus modernes. La présence de Juifs religieux dans les disciplines de pointe actuelles n'a rien d'exceptionnel. Cette dimension anthropologique nous a interrogée, mais nous n'avons pas entendu envisager la *Amida* directement de ce point de vue, même si nous nous sommes montrée attentive aux mouvements historiques internes au judaïsme qui ont influé sur elle, sachant que ces mouvements internes correspondaient à des évolutions concernant l'ensemble des régions où vivaient les Juifs : l'Europe et le bassin méditerranéen. Ainsi, il devenait possible de rendre compte de l'introduction de la dix-neuvième bénédiction, qui correspond à la fois à la période qui a suivi la destruction du Temple et à la naissance du christianisme, et de l'émergence des courants libéraux d'une part, du renforcement de l'orthodoxie et l'apparition du Hassidisme, qui correspondent au choc produit par « l'*Aufklärung* » et à l'avènement de la modernité.

Il s'est donc agi pour nous de prendre acte de cette permanence extraordinaire et de centrer notre étude quitte à rapidement envisager la dimension diachronique pour en envisager les

effets sur les contenus de la *Amida*. C'est sur la spécificité de la prière hassidique que nous avons choisi de porter l'accent. Au demeurant, l'enjeu central de notre travail a consisté dans l'écoute de la *Amida* dans sa dimension transhistorique, dont le caractère vivant est effectivement suspendu non à l'organisation d'un clergé, ni à l'existence d'un Etat, mais à la seule dévotion des fidèles.

Au début de la *guemara Sota* (2a), il est écrit que quarante jours avant la naissance d'un homme, un ange annonce avec qui l'enfant à naître sera marié, quel champ il possèdera et quand il mourra.

La vie de chacun paraît dès le départ parfaitement déterminée. Prise isolément, cette citation pourrait conduire à un certain fatalisme et donc à une passivité devant les évènements heureux ou malheureux qui se produisent au niveau du peuple comme à celui des communautés et des individus. On pourrait situer le libre-arbitre de l'homme comme le choix du bien ou du mal, un choix qui déciderait de la qualité de la vie, mais n'influerait pas sur son destin. C'est la prière qui apparaît dès lors comme la véritable possibilité pour l'homme de modifier, fût-ce de façon infinitésimale, l'ordre du monde. La parole en effet, constitue en elle-même une action, pour le mal comme pour le bien. La prière juive, et spécialement la *Amida*, est devenue pour le juif croyant le lieu privilégié d'une telle intervention.

Il est certain que le cadre dans lequel s'inscrit la prière collective joue un rôle important. Nous avons signalé en son temps à quels critères devait correspondre la *schule*. Le calme et le silence du lieu constitue évidemment une condition très souhaitable. Le fait que la *Amida*, jusqu'à sa répétition se déroule dans un silence parfait crée, par là même un espace propre à accueillir une musique, qui est mis en œuvre lors de sa répétition par le *Hazan*. La qualité de l'acoustique fait partie des préoccupations des constructeurs de *schules*. Notre étude a essentiellement porté sur la *Amida* quotidienne, c'est dire que les airs qui accompagnent les *piyoutim* lors des grandes fêtes étaient du même coup exclus du champ de notre travail. En effet, seule la *Kedoucha*, dans la *Amida* de tous les jours est chantée.

Par ailleurs, la dimension esthétique n'est pas absente de la répétition de la *Amida* : le *Hazan* doit posséder une voix mélodieuse. Surtout, on pourrait arguer que chacun possède une « musique intérieure » qui précisément se manifeste au moment de la prière. Peut-être est-il même permis d'envisager, d'une façon plus générale que la liturgie juive induit une sensibilité qui permet de mieux expliquer pourquoi tant de pianistes, de violonistes, de chefs d'orchestres étaient ou sont Juifs.

M. Landau, dans *La prière, conquête de la parole*, envisage la prière juive comme une totalité

diachronique et, de la sorte nous livre un véritable panorama des différentes facettes de la sensibilité et de la perspective eschatologique du judaïsme. Dans son étude des différentes formes de la prière, il a pu situer la *Amida* au sein de l'univers religieux plus vaste constitué par les différentes formes d'expression de la spiritualité juive. La perspective dans laquelle il s'inscrit lui permet d'aborder de façon plus globale la spécificité du rapport entre vécu individuel et histoire collective. Notre propre enjeu était tout différent, puisque nous entendions envisager le judaïsme au travers de la seule *Amida* ; un tel parti a présenté un caractère quelque peu limitatif. Aussi bien nous ne caressons pas la même ambition de donner à notre travail une telle dimension. Un *a priori* implicite de notre travail et peut-être critiquable en tant que tel : le rapport à D-ieu du croyant au moins depuis le premier exil, est resté fondamentalement identique à lui-même, même si l'on peut relever l'apparition, au fil des siècles, de nouvelles formes de sensibilité. De la sorte, dans son essence, la *Amida* constitue une donnée stable qu'il était donc permis d'étudier pour elle-même. D'autres approches auraient assurément pu prétendre à être légitimes, posant que la permanence de la forme ne préjuge pas nécessairement de celle du sens ; une telle conception nous aurait menée à une présentation mettant en œuvre une méthode critique. D'autres *a priori*, que nous ne partageons pas nécessairement, auraient, alors été à l'œuvre.

Nous avons fondé notre étude sur l'hypothèse que la *Amida* n'est pas seulement une série de louanges et de demandes, mais une totalité structurée porteuse de sens au niveau même de sa construction et à celui de chacune des bénédictions qui la composent. Notre enquête nous a permis de vérifier la pertinence d'une telle supposition : il s'agit d'une véritable architecture qui structure le rapport entre l'homme et D-ieu. Jusque dans les détails, nous avons découvert une richesse de sens ; quasiment chacun des mots y est le réceptacle de références à de très nombreux concepts, ou passages de la Torah, ou intentions particulières. Nous aurions pu citer à l'appui de cette affirmation les *sidourim*, et même celui, ô combien éloigné du hassidisme, le *Sefat Emet*²⁸⁵, qui énonce les intentions particulières (les *kavanot*) que le *Chalia'h Tsibour* est censé imprimer à sa prière quand il prononce la *téfila* devant le *amoud*²⁸⁶. L'analyse de ces *kavanot* pourrait constituer un objet d'étude en soi, susceptible de s'inscrire dans le cadre d'un examen d'ensemble de la liturgie juive. Mais cela aurait peut-être été au

²⁸⁵ *Sefat Emet* : rite ashkénaze de Francfort sur le Main, en usage également en France, en Angleterre et aux Etats-Unis (Ed Rödelheim de Francfort sur le Main).

²⁸⁶ Dans la tradition ashkénaze le pupitre est placé devant le mur Est de la schule devant lequel le *chalia'h tsibbour* prie, à côté de l'Arche Sainte ; chez les séfarades ils prient souvent devant la *bima* (l'*almémor*).

détriment de ce qui nous paraît décisif dans la *Amida*, et que nous avons évoqué d'entrée de jeu : la fonction de mise en relation de l'orant avec l'Autre divin et avec les autres - humains - et avec lui-même.

Rabénou Bé'hayé met en scène un jeune homme qui prend conscience à la fois des dons merveilleux que D-ieu lui prodigue et de la place infime qu'il occupe dans l'univers : « *L'envoyé de D-ieu dit : « je reconnais le Roi suprême dont la royauté n'a pas de fin et il n'y a pas de limite à sa bonté et sa générosité, et moi qui n'ait pas d'importance parmi ses innombrables autres soldats, et je ne suis quasiment rien en face de l'immensité de Son pouvoir »* »²⁸⁷. Le jeune homme comprend que le Roi s'occupe de milliards d'autres sujets infiniment plus importants que lui, c'est-à-dire de l'univers dans son immensité, et qu'en même temps Il se soucie de son humble personne, de sorte qu'il en éprouve en lui de la crainte et qu'à ses yeux la bonté que D-ieu a pour lui, lui apparaît d'autant plus grande. Tel est le vécu de l'orant que nous nous sommes efforcée de décrire, tandis qu'il profère les paroles de sa *Chemoné Esré*.

Une anecdote en guise de conclusion :

Avant de devenir le disciple du Baal Chem Tov, puis son successeur, Rabbi Dov Ber de Mézeritch étudia dans sa jeunesse avec un compagnon qui choisit par la suite de se consacrer au commerce, tandis que le Maguid s'adonnait à l'étude. Lorsque le Maguid fut devenu un proche disciple du Baal Chem Tov, les deux amis se revirent. Le commerçant fut alors stupéfait de constater que son ancien compagnon d'étude prolongeait sa prière durant des heures. Il s'ouvrit alors à lui de son étonnement :

- J'avoue que je ne comprends pas pour quelle raison ta prière dure si longtemps. Nous avons tous deux étudié les mêmes livres de Talmud et de Kabbale pendant de nombreuses années, et connu semblablement les émotions que procure la connaissance approfondie de la Torah. Je m'efforce moi aussi de m'adresser à D-ieu de sorte que ma prière fasse écho à l'étude qui a été la nôtre. Mais pourtant je n'éprouve pas le besoin de prier aussi longtemps que toi. Qu'y a-t-il de si différent entre nous ?

Le futur Maguid de Mézeritch lui répondit :

- Regarde. Tu es un commerçant et ton métier consiste à voyager loin, de foire en foire

²⁸⁷ *Hovot HaLevavot*, Chaar Habé'hina, fin chap. 6.

pour y acheter des marchandises que tu vends à ton retour. Tous ces voyages ne constituent-ils pas une immense perte de temps ? Au lieu de cela, tu pourrais, t'asseoir dans ta maison, puis te concentrer et penser que tu te rends à la foire de Francfort, que tu y achètes des marchandises, puis qu'ensuite, tu te rends à la foire de Berlin, puis à la foire de Leipzig, puis à celle de Lemberg et que dans chacune de ces villes tu achètes des marchandises avant de revenir chez toi. Et ainsi tu demeureras chez toi, tu n'auras pas à te déplacer et tu ne perdras pas autant de temps.

L'autre complètement ahuri par ce qu'il venait d'entendre réagit :

- Mais enfin ce que tu dis n'a aucun sens ! La marchandise, il faut tout de même aller la chercher !

Rabbi Dov Ber, lui répondit :

- Tu viens de répondre à ta question. Si ma prière se prolonge tant c'est que je suis dans le même cas que toi. Moi aussi « la marchandise, il faut que j'aille la chercher ». « Penser » seulement qu'on va la chercher ne suffit pas...

BIBLIOGRAPHIE RAISONNEE

Ouvrages de référence

Choul'han Arou'h ha-Rav, Ed Kéhot, Brooklyn New York, 5749, Vol. I, p.154, p.170.

Even Chochan, A., *Concordancia Hadacha léTana'h*, Israel, Ed Hamilon Hé'hadach, 2000.

Ganzfried (Rabbin), Abrégé du *Choul'han Arou'h*, traduction par le Rabbin Adrien Guttel et Lionel Cohn., Vol. I, Paris, Ed Colbo, 1998, p.78.

Houmach Rachi, Ed Ness, Créteil, 2003.

Houmach Rachi Lévitique, Tome 3, Paris, Ed Biblieurope, 2008.

Houmach Rachi Les Nombres, Tome 4, Paris, Ed Biblieurope, 2008.

La Bible, traduction Kahn, Z., Tel Aviv, Ed Sinaï, 1994.

Rambam Laam, Sefer Ahava, Jérusalem, Ed Mossad Harav Kook, 1991, p. 28.

Rambam Laam, Sefer Avoda, Jérusalem, Ed Mossad Harav Kook, 1993,

Rambam Laam, Sefer Hamada, Jérusalem, Ed Mossad Harav Kook, 1995.

Rambam Laam, SeferHamitsvot, Jérusalem, Ed Mossad Harav Kook, 1990.

Rambam Laam, Sefer Zemanim, Vol. II, Jérusalem, Ed Mossad Harav Kook, 1995.

Rambam, *Moré haNévous'him*, Jérusalem, Ed Mossad Harav Kook, 1977, part. 3, chap.51, p. 405.

Sidour Téhilat Hachem, traduit par Schlomoh Brodowicz, New York, Ed Merkos L'inyonei Chinuch Inc, 2010.

Talmud Babli, Baba Kama, Béra'hot I. III, New York, Ed Menorah publications Ltd, 2001.

Talmud de Babylone, Souca, Tome 2, New York, Ed Menorah publications, 1998, glossaire.

Talmud Yerushalmi Béra'hot, Translation, commentary, analytical outline, categories, synopsis and summary by Rabbi Dr. Tzvee Zahavy, 2010, p.325.

Steinsaltz, A., *Talmud Babli, Béra'hot I*, Jérusalem, Ed Ramsey, Institut israélien des publications Talmudiques, 1996.

Ouvrages concernant le thème du travail²⁸⁸

Banon, D., *La lecture infinie*, Paris, Ed du Seuil, 1987.

Banon, D., *Que sais-je ? Le messianisme*, Paris, Ed Puf, 1998.

Feuer, Avraham Haïm., *Le Chemoneh Esreh*, Paris X, Ed Editions Raphael, 1995.

Goetschel, R., *Que sais-je ? La Kabbale*, Paris, Ed Puf, 2002.

Jakobson, Yoram., *Mikabakat haAri ad laHassidout*, Tel Aviv, Ed Ouniversita méchoudéret, Galé Tsahal, 1988.

Jakobson, I., *'Hazon ha-Mikra*, Vol.II, Tel Aviv, Ed Sinaï, 1989.

Munk, E., *Le Monde des prières*, Paris, Ed Keren Hassefer Ve-Halimoud, 1970.

Elbogen, Y.M., *Hatefila béisraël béhitpath'outa hahistorit*, Tel Aviv, Ed Hotsaat Dvir, 1972.

²⁸⁸ Les ouvrages concernant le thème du travail sont cités par ordre d'importance et non par ordre alphabétique.

Wiesel, E., *Célébration Hassidique*, Paris VI, Ed Aux Editions Du Seuil, 1972.

Idelsohn, A., Z., *Jewish Liturgy and its development*, N.Y, Ed Schocken books, 1967.

Reif, Stefan., *Judaism and Hebrew Prayer*, Cambridge, Ed Cambridge university press,1993.

Berenbaum, M., and Skolnik, F., *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XIII, Detroit, Ed Gale, 2007,
Total Pages: 18015, 22 Vol.

Heschel, A., *Les Bâtisseurs du Temps*, Paris, Ed Les Editions de Minuit, 1957.

Lévinas, E., "Education et prière" in *Difficile Liberté*, Paris, Ed Albin Michel, 2006, pp.345-349.

Lévinas, E., "Judaïsme et Kénose" in *A l'heure des Nations*, Ed de Minuit, Paris, 1988, pp.133-151.

Lévinas, E., *L'au-delà du verset : lectures et discours Talmudiques*, Paris, Ed Minuit, 1982.

Leibovitz, Y., "De la prière" in *Judaïsme, peuple juif et Etat d'Israël*, Ed J-CI Lattès, Paris, 1985, pp.51-58.

Soloveitchik, Y.D., "Ra'yonot al ha-Téfila" in *Ich haHalakha Galouy véNistar*, Jérusalem, Ed Hahistadrout Hatsionit haolamit, 1979, pp.239-271.

Landau, Hervé., *La prière, conquête de la parole*, Paris, Ed Puf, 2011.

Gopin, CH.Z., *Lilmod è'h lehitpalel*, Vol. IV, Kefar Habad, Ed Kehot, 2011, pp.23-241.

Steinsaltz, A., *HaSidour VéHatéfila*, Vol. I, Israël, Ed Yédiot Séfarim, 2005.

Weingarten, Y., "Mavo" in *Hassidour Haméforach Hachalèm limot Ha'hol*, Jérusalem, Ed Séfarim Gefen, 1991.

Achkénazi, Ch., *Chaaré Téfila ou Minhag*, Vol.I, Kefar Habad, Ed Lichkat Harabanout Kefar Habad, 2014, pp.286-287, pp.301-320.

Admour Hazaken, *Tanya*, Vol 6, Igouret HaTechouva, Paris, traduction française commentée, Ed Beth Loubavitch, 2005, pp.233-243.

Kaplan, A., *Méditation juive*, Genève, ED MJR, 1985, pp. 123-150.

Pinkus, CH., D., *Néfech Chimchon*, Ed Imoudé Chay, Jérusalem, 2004, pp.372-419.

Herrera., (Rabbi Abraham Cohen de), *Le portail des cieux*, traduit présenté et annoté par Michel Attali, Paris, Ed de l'Eclat, 2010, glossaire.

Schneerson, M.M., *Likouté Si'hot*, Vol. I, Brooklyn, New York, Ed Kéhot Publications, 1964, pp. 60-63.

Ba'hyé (Rabénou), *'Hovot HaLevavot*, Tome 2, Jérusalem, Ed Franck Jérusalem, 2013, Porte 8, part.3, p.195.

Chimon Ashkénazi de Franckfort (Rav), *Yalkut Chimoni*, Vol. II, Jérusalem, 1646.
Dere'h Haim, New York, Ed Kéhot, 1970, chap.5, 2.

Erlich, J., *La flamme du Chabbath*, Paris, Ed Plon, 1978, Lexique, p. 275.

Halevi, Yehouda., (Rabbi), *The Kuzari*, Israël, Ed Feldheim Publisher, 2013.

Ra'ah (Rav Aharon HaLevi (1235-c 1290) de Barcelone), *Sefer Ha'hinou'h*, Jérusalem, Ed Peer Hamikra, 2011, p.466.

Les cahiers de la Hassidout, no 1, Paris, Ed Beth Loubavitch, 2013, index p.195.

Autres ouvrages consultés

Al-Harizi, Juda., Kitâb al-Durar, *The Book of Pearls*, Jérusalem, assembled and edited by Joshua Blau, Paul Fenton et Joseph Yahalom, Institut Ben-Zvi, 2009, 130 p. (texte anglais) + 251p. (textes arabe et hébreu).

Appelfeld, A., *Et la fureur ne s'est pas encore tue*, Paris, Ed de l'Olivier, 2009, p.67.

Bennassar, B., *L'Inquisition espagnole*, coll. Marabout université, Verviers, Ed Hachette, 1979.

Eisenberg, Josy., et Steinsaltz, Adin., *L'homme debout*, Paris, Ed. Albin Michel, 1999.

Hugo, V., « Tristesse d'Olympio » in *Les rayons et les ombres*, Tome 18 des œuvres complètes de Victor Hugo, Paris, Ed Pauvert, 1963, p.379.

Jacobson, Y., *La pensée hassidique*, Paris, Ed du Cerf, 1989.

Jungreis, E., *Une flamme ardente, l'âme juive*, France, Ed 'Hinoukh, 2011.

Lau, I, M., *Loulek*, Jérusalem, Ed Jérusalem Publications, 2009, glossaire.

Levine, Shalom, Ber., *Toldot Avraham Haim*, Ed Kehot, New York, 1998.

Maharal de Prague, (Reb Loeb) *Gour Aryé*, section Genèse, Ed Israël, 1942, p.250

Midrach Rabbah, commenté par R. Moché Aryé Mikrin, Israël, Tel Aviv, Ed Yavné, 1968.

Ouaknin, M.A., *Les dix commandements*, Paris, Ed du Seuil, 1999.

Pascal, B., *Pensées*, Paris, Ed Garnier, 1971, pensée no 553, p. 212.

Schneersohn, Y, Y., *Hayom Yom*, Paris, Ed Beth Loubavitch, 2001.

Schneerson, Y, Y., *Les Mémoires du Rabbi de Loubavitch*, Paris IV, Ed Merkos l'Inyonei Chinuch, 1963, p.31, p.35, p.43.

Schneerson, Y, Y., *Séfer Hamamarim Kountrassim I*, Israël, Ed Kehot, 1972, p. 406.

Glossaire des termes hébraïques récurrents

Adam ha-Richon : le premier homme créé par D-ieu.

Agoudat : faisceau créé par une communauté.

Ahava : amour.

Aïn : rien ou ex-nihilo.

Akéda : ligature, sacrifice.

Amida ou Chemoné Esré : les dix-huit bénédictions récitées trois fois par jour.

Amora : plur. *Amoraïm* : générations des rédacteurs du Talmud entre le II^{ème} et le V^{ème} siècle.

Ari : Rabbi Isaac Louria.

Arod : fruit de l'accouplement d'un serpent et d'un batracien, envoyé pour frapper un pécheur.

Arvit ou (Ma'ariv) : La prière du soir.

Ashkénaze : Juif originaire d'Europe centrale et orientale.

Assiya : monde de l'action (dans la Kabbale).

Av (mois) : 11^{ème} mois de l'année juive (en comptant depuis Tichri).

Avoda : service au Temple remplacé, après la destruction de celui-ci, par celui de la prière.

Avot : les trois patriarches : Abraham, Isaac et Jacob.

Avnet (ou gartel) : ceinture utilisée pendant la prière par les Hassidim.

Atsilout : monde de l'Emanation (dans la Kabbale).

Baal téchouva : converti (Juif non religieux qui devient pieux).

Bakacha : au plur. *Bakachot*, demande.

Barou'h Chéamar : première grande prière de l'office du matin, prouvant que D-ieu a créé le monde par la parole.

Bera'ha : bénédiction.

Beraïta : Opinion d'un *Tana* qui n'a pas été reprise comme une Michna, mais qui a mérité cependant d'être publiée.

Beriya : le monde de la Création (dans la Kabbale).

Beth Din : tribunal religieux.

Bina : seconde *séfira* (dans la Kabbale, désigne la capacité à analyser).

Birkat ha-mazon : bénédictions récitées après un repas au cours duquel on a consommé du pain.

Chaar : porte (siège du Beth Din).

Chabbat : le septième jour de la semaine sanctifié par D-ieu.

Cha'harit : la prière du matin.

Ché'hina : la présence divine.

Chéma Israël : la principale prière juive.

Chemoné Esré ou Amida ou Tefila : les dix-huit bénédictions récitées trois fois par jour.

Chlamim : offrande pacifique consommée par l'offrant, à l'exception de la mâchoire et de la cuisse antérieure droite qui vont au prêtre ; on peut la consommer avec sa famille et ses amis à l'intérieur de Jérusalem dans les deux jours. Le mot *chlamim* peut désigner le rapprochement avec D-ieu, comme tout *korban*, et la fraternité avec ses coreligionnaires.

Chofar : corne de bélier dans laquelle on sonne le jour du Nouvel An juif.

Chofet : plur. *Choftim*, juges.

Choter : plur. *Chotrim*, auxiliaires de justice, sorte de policiers.

Cohen : au plur. *cohanim*, le pontife.

Daat : troisième *séfira*, (dans la Kabbale, elle désigne une intelligence profonde).

Devekout : l'attachement à D-ieu.

Din : application stricte de la loi.

Elokim : Nom de D-ieu relié à l'attribut de la rigueur, et désignant le Créateur de la nature.

Etrog : cédrat.

Ezrat nachim : espace réservé aux femmes dans l'enceinte du Temple, et dans les synagogues.

Gan Eden : le Paradis.

Gehinom : l'enfer.

Gematria : valeur numérique que possèdent les lettres de l'alphabet hébraïque, allant de 1 pour *Alef* à 400 pour la lettre *Tav*. Il existe plusieurs modes de calcul, sur cette base, de la valeur numérique d'un mot, en général dans le but de le comparer avec un autre possédant la même valeur. In glossaire, *Le Portail des cieux*, p. 626.

Gevoura : cinquième *séfira*, (celle de la rigueur dans la Kabale).

Guéniza : la fosse où l'on enterre les textes et les objets à caractère sacré et rendus inutilisables.

Guer : au plur. Guérim, prosélytes ou étranger.

Guer hatsédek : converti au judaïsme par pure conviction ou non Juif digne d'éloge.

Guer arayot : converti au judaïsme par simple peur (les Gébéonites).

Guer tohav : étranger domicilié dans la Judée juive et pratiquant, comme les esclaves, les mêmes *mitsvot* que les femmes.

Habad : Le hassidisme loubavitch (hébreu : חסידות חב"ד *Hassidout Habad*, *Habad* étant l'acronyme de *Ho'hma Bina Daat*, « sagesse, compréhension, savoir ») est l'une des branches principales du hassidisme contemporain.

Haftara: La haftarah est un passage des Prophètes, lu publiquement à la synagogue après la lecture de la parasha, le chabbat et les jours de fêtes juives. Le texte institué pour chaque occasion est rapport avec la parasha ou la fête correspondante.

Hagadah de Pessa'h : le récit, tiré de la guémara Pessa'him de la sortie d'Egypte, tel qu'il doit être fait au cours du séder.

Hala'ha : l'ensemble des règles tirées du Talmud auxquelles se soumettent les Juifs religieux.

Hanouka : « Fête de l'inauguration » ou « fête des lumières », est une fête juive d'institution rabbinique, commémorant la restauration de l'autel du Temple, trois ans après sa profanation par Antiochus IV Epiphane.

Hassidout: corps de doctrine mystique fondée sur les enseignements du Baal Chem Tov.

'Hatat : sacrifice délictif.

Hava-ya (Ado-naï) : le tétragramme en hébreu.

Havdala : prière spéciale recitée à l'issue du Chabbat et des fêtes.

'Hazan : chantre.

'Hessed : La quatrième des dix *sefirot*, celle de la bonté.

Hodou : première parole d'une prière de reconnaissance à D-ieu.

'Ho'hma : la première des *sefirot*, caractérisée par la sagesse suprême.

'Horban : destruction, en faisant référence aux deux Temples.

Ichtaba'h : premier mot des louanges qui introduisent la première sanctification du Nom dans les bénédictions qui précèdent le *Chéma*.

Ir : ville.

Kaddish : prière sans doute déjà récitée par les Léviim au deuxième Temple, et qui de nos jours introduit et conclut les offices. Il existe plusieurs *Kaddish* : celui de l'officiant, celui des endeuillés, celui « *derabanan* », etc.

Kadoch : saint.

Kavana : intention.

Kedoucha : formule de sanctification qui rappelle la proclamation des anges (C.f. Isaïe VI) et récitée à trois reprises à l'office du matin. Litt. Sainteté.

Kelot hanéfech : « à en perdre la vie ».

Kéter : la couronne (dans la Kabbale) qui se trouve au sommet de la chaîne des mondes émanés.

Ketoret : offrande de l'encens offert à l'époque du Temple, remplacée par une prière récitée par certains deux fois par jour.

Kichouf : sorcellerie.

Kiddouch : prière qui inaugure le Chabbat et les fêtes.

Kidouch Hachem : sanctification du Nom de Dieu qui doit aller jusqu'à la mort.

Kippour : le jour du grand Pardon.

Kittel : ou *sargeness*, robe blanche portée dans les communautés ashkénazes lors des prières des jours redoutables.

Klal : la communauté et les fidèles.

Klippah : au pluriel *klippoth* : écorce ou épiluchure. Ce terme désigne le monde de l'impureté, du mal qui existe parallèlement à celui de la sainteté et qui se comporte comme un parasite ou un hôte malfaisant ; elle tire son énergie et sa vitalité du « *olam hakedoucha* » « du monde de la sainteté » en refermant en son sein les étincelles divines dispersées dans les divers mondes.

Lachon notarikone : système de codage.

Léket : l'action de glaner.

Lichkat ha-gazit : la salle en pierre taillée à l'extrémité du Temple (siège du Sanhédrin à Jérusalem).

Lichma : de manière désintéressée.

Limoud : étude de la Torah.

Louz : petit os mystérieux, lié à la colonne vertébrale et auquel le Talmud attribue la vertu d'échapper à la décomposition.

Maaserot : les dîmes.

Maguid : prédicateur populaire.

Ma'hatsit ha-chekel : contribution d'un demi *chekel* acquitté le 1er *Adar* de chaque année par tous les Israélites âgés de plus de vingt ans.

Ma'hzor : livre de prières particulier à chaque fête.

Mal'hout : la dixième et dernière *sefira* (dans la Kabbale).

Matanat 'hinam : un don gratuit.

Matsa : pain azyne.

Mé'havnim : du mot *kavana* ; les mystiques qui connaissent les intentions profondes correspondant à chaque mot de la prière.

Merkava (impure) : char céleste dans la vision d'Ezechiel ; d'après le chapitre 29 du Tanya, l'homme en ayant de mauvaises pensées se fait un véhicule impur des forces spirituelles mauvaises.

Métratrôn : ange supérieur proche de D-ieu.

Michna : enseignements principaux de la Torah orale mis par écrit en 200 après J.C. par Yéhouda HaNassi, et expliqués par le Talmud.

Michkan : le sanctuaire démontable destiné au service des sacrifices, utilisé pendant les quarante ans de l'errance du peuple juif dans le désert et les quatorze premières années qui ont suivi l'entrée du peuple juif en terre d'Israël.

Min'ha : la prière de l'après-midi, signifie offrande en hébreu.

Minyan : le nombre de dix hommes adultes (de plus de treize ans) à partir duquel une prière est considérée comme collective.

Mitsva : plur. Mitsvot, commandements divins au total de 613, dont 248 négatifs et 365 positifs.

Moussaf : plur. Moussafim, offrande supplémentaire et prière qui se substitue à celle-ci le Chabbat, les néoméniés, les fêtes.

Nazir : celui qui fait vœu de ne consommer aucun produit de la vigne ni aucune boisson alcoolisée, ni de se tailler les cheveux, ni d'approcher un mort pendant un mois au moins ; mais ici, on pense à Samson, décrété par l'ange avant sa naissance *nazir* à vie. Rachi sur *Nombres*, Ed Bibleurope, 2008, Paracha Nasso, Chap. 6, versets 2-8, (nom dérivé *nézirout*).

Néchama : partie la plus élevée de l'âme.

Neder : vœu.

Néfesh : âme. C'est le degré le plus bas dans l'échelle qui mesure le déploiement des cinq dimensions de l'âme. Elle désigne la vitalité de base, principe de vie rattaché au végétatif. Mais on emploie aussi ce terme de manière générique pour désigner l'âme en général.

Néïla : cinquième et dernier office du jour de Kippour, celle qui représente la fermeture des portes du ciel (à haute époque, célébré également les jours de jeûne publics décrétés par les Rabbins).

Noussa'h : les trois plus importants nouss'haot ou rites (*hébreu* נוסחאות) :

Ashkénaze pour les communautés juives d'Europe, dont le rite de Francfort sur le Main en est le plus connu.

Sfard pour certaines communautés d'Europe orientale, polono-russes, à ne pas confondre avec le suivant.

Séfarade pour les communautés juives d'Afrique du Nord.

Signalons que les Juifs italiens ont leur propre rite. Chacun de ces trois grands rites comprend un nombre important de subdivisions.

Olah : holocauste.

Paracha : « exposé », rendu en français par péricope, plur.: *parashiot*, est l'unité traditionnelle de division du texte de la Bible selon la seule version admise dans le judaïsme, à savoir le texte massorétique.

Pardess : jardin (dans la Kabbale, le lieu placé juste sous le trône céleste).

Péa : le coin du champ abandonné aux pauvres.

Pigoul : faute qui rend l'offrant d'un sacrifice sujet à être retranché (*karet*).

Pilpoul : discussion consistant à échanger, voire à retourner les arguments en faveur ou contre telle ou telle interprétation. Cette discussion peut être présentée comme ayant lieu entre deux ou plusieurs personnes, ou même comme un monologue intérieur. C'est dans l'étude de la *guemara* que cet exercice est essentiellement pratiqué. Souvent quand une *guemara* est difficile « *lom-disch* » le *pilpoul* est nécessaire.

Piyout : de l'hébreu au plur. *piyoutim*, poèmes liturgiques composés souvent en mémoire d'évènements tragiques (par exemple les Croisades).

Pourim : Pourim est une fête juive d'institution rabbinique, qui commémore les événements relatés dans le rouleau d'Esther.

Psouké de-zimra : louanges composées d'un choix de psaumes.

Ratson 'hadach : un nouveau désir.

Rebbe/Rabbi : Le terme « Rebbe » en yiddish vient de l'hébreu « Rabbi », désigne « un maître un sage, ou un enseignant ». Ce titre est plutôt donné au dirigeant d'un mouvement hassidique.

Roch Hachana: Nouvel an juif.

Roch 'Hodech : la néoménie

Sanhédrin: Tribunal rabbinique.

Shtetl: bourgade dans laquelle beaucoup d'habitants sont juifs, comme il en existait en Pologne, en Hongrie et dans la zone de résidence de l'Empire russe.

Schule : (« l'école »). Le lieu de prière lui-même était dépourvu de mézouzot parcequ'on n'y mangeait ni ne dormait. Aux portes des pièces attenantes il y avait des mézouzot, on y étudiait et même y mangeait.

Séfira : au pluriel *séfirot* : Dans la Kabbale, les dix sphères d'émanation successives.

Sfard : mélange du rite du Ari-zal et d'éléments liturgiques ashkénaze qui constitue le rite 'hassique.

Sidour: de la racine סדק qui signifie « ordre » désigne un rituel des prières quotidiennes.

Sim chalom : la dix-neuvième bénédiction de la *Amida*. Dans le rite ashkénaze, récitée sous sa forme complète seulement le matin en semaine et à *Min'ha* le Chabbat.

Sitra A'hara : « l'autre côté », celui de l'impureté et des forces du mal.

Sod : le sens caché.

Sofer : au plur. *Sofrim*, scribe.

Sota : épouse soupçonnée d'adultère à qui le prêtre, au Temple, fait boire un liquide dans lequel est dissoute l'encre du libellé du Nom de D-ieu. Si elle est coupable, elle périra d'une mort aux symptômes révélateurs. Sinon, elle enfantera.

Ta'hanoun : ensemble de supplications récitées après la répétition de la *Amida* par l'officiant lors des offices du matin et de l'après-midi en semaine.

Talmid Ha'ham : sage.

Talmud : commentaire de la Michna et fixation de la Hala'ha dans un ensemble de traités composés à Jérusalem (Talmud de Jérusalem) et en Babylonie (Talmud de Babylone) entre le III^{ème} et le V^{ème} siècle de l'ère vulgaire. Il se compose d'une part de discussions hala'hiques et d'autre part de récits (aggadiques).

Tamid : le sacrifice quotidien.

Tana : au pluriel Tanaïm ; les auteurs des michnayot et des béraïtot, avant le début du III^{ème} siècle.

Techouva : repentir.

- **Techouva Tataa et Techouva Ilaa** : repentir de niveau inférieur et repentir de niveau supérieur.

Tefila : terme qui désigne la prière dont la racine est p,l,l : pallal qui signifie se juger.

Tehilim : Psaumes.

Téman : coutume.

Tiféret : sixième *séfira*, la miséricorde ou l'harmonie.

Tigboret hahachpaa : le renforcement de l'influx (dans la Kabbale).

Torah (écrite) : les cinq livres du Pentateuque, les Prophètes et les Hagiographes.

Torah (orale) : la Michna et le Talmud auxquelles on peut ajouter le Midrach.

Tossefta : compilation de la loi orale, contemporaine à la Michna, dont elle ne se veut que supplément ou annotation (Hébreu : « *lehossif* », « ajouter », et dans un second sens, « annoter »). Elle a été rédigée aux alentours du II^{ème} siècle.

Tsaddik : au plur. *Tsaddikim*, Juste.

Tsebaot : instance de D-ieu (« qui conduis les légions »).

Tsedaka : acte de charité mais qui renvoie à une notion de justice et de sainteté. *Tsédek*, tsaddik.

Tsedoukim : Sadducéens.

Tsibbour : l'ensemble des fidèles réunis pour participer à un office précis.

Tsimtsoum : littéralement contraction. Occupe une place essentielle dans la Kabbale lourianique : à mesure que l'univers se développe, le divin se condense.

Yaalé vé-yavo : les premiers mots de l'intercalation ajoutée dans la *Amida* à la néoménie et aux demi-fêtes, ainsi que dans les bénédictions qui suivent le repas.

Yetser hara : le mauvais penchant.

Yetsira : le monde de la Formation (dans la Kabbale).

Yordé merkaba: kabbalistes qui se sont efforcés d'utiliser le savoir que leurs études leur avaient procuré, pour découvrir des niveaux supérieurs de la création et, ils se sont attachés en particulier à remonter l'arbre de la vie pour atteindre à une connaissance de l'Absolu.

Yotser: ensemble des lectures des bénédictions qui précèdent et suivent la récitation du Chéma.

Ze'ir Anpin : l'insatnce divine qui se trouve au départ de création. *Le portail des cieux*, in glossaire, p.649.

Index nominum

- Abudraham : David Abudraham, souvent appelé erronément Aboudrahem, est un rabbin médiéval séfarade du XIV^{ème} siècle auteur d'un commentaire sur la liturgie dénommé Sefer Abudraham.

- Acher ben Yé'hriel, surnommé le Roch et auteur de *Or'hot 'Haïm*, (1250, Allemagne - 1327, Tolède, Espagne), est l'un des principaux décisionnaires de l'époque des Rishonim, les Maîtres médiévaux. Éminent talmudiste, il est l'élève - et le gendre - de Rabbi Meïr de Rottenburg.

- Achkénazi, Mordechaï Chmouel est un rabbin orthodoxe et un membre du mouvement hassidique habad. Rabbi Ashkenazi est le grand rabbin de la communauté habad dans Kfar Habad, Israël ; il est une autorité sur la *Hala'ha* (en araméen, מרא דאתרא *Marah déAsra*, équivalent de « Grand Rabbin ») et de la philosophie hassidique.

- Admour Hazaken, 18 Elloul 1745 - 24 Tevet 1812. Haut dignitaire loubavitch (Premier Rabbi de Loubavitch).

- Albo Joseph fut un rabbin du XV^{ème} siècle, connu par son ouvrage *Sefer HaIkarim*, le Livre des Principes (de la foi juive). L'année de sa naissance autant que celle de sa mort restent incertaine (1380- 1444). Son maître était Hasdaï Crescas, l'auteur de *Or Hashem*.

- Al-Harizi Juda (Environ 4920-4990 ; 1160-1230), l'une des dernières grandes figures de l'Âge d'or de la culture juive en Espagne fut Rabbi Judah ben Salomon Al-Harizi, à la fois poète, voyageur, érudit et traducteur.

-Amram haGaon, Amram ben Sheshna (ou Shoushna), plus connu sous le nom d'Amram Gaon (hébreu: עמרם גאון) (mort en 875) était le chef de l'académie talmudique de Soura, en Babylonie au IX^{ème} siècle.

Il est l'auteur de nombreux *responsa*, dont le plus célèbre, portant sur la liturgie, est à la base du livre de prières juives, et est considéré comme le premier du genre.

- Appelfeld, A., né le 16 février 1932 à Jadova, près de Tchernowitz (alors en Roumanie) est un romancier et poète israélien.

- Ari, Rabbi Its'hak Louria (1534-1572)

-Baal Chem Tov, Rabbi Israël ben Eliezer (רבי ישראל בן אליעזר), né le 18 Elloul 1698 à Okopie (Podolie) - mort le premier jour de Chavouot 1760 à Medziboz, appelé le Baal Shem Tov (le « Maître du Bon Nom ») ou le Besht הבעש"ט par acronyme, est un rabbin mystique, fondateur du hassidisme.

Le Baal Chem Tov vit dans une époque intermédiaire entre les visions kabbalistiques de Louria et les aventures messianiques du shabataïsme et du frankisme.

- Bahiya ben Acher, (Rabbenou Bé'hayé) mort à Saragosse en 1340, il fut un des plus éminents élèves de Rav Chlomo ben Adéret (Rachba) ; kabbaliste, dont on croit qu'il fut rabbin à Saragosse. Son commentaire de la Thora, écrit vers 1291, fut imprimé à Naples dès 1492. Son oeuvre *Kad ha-Kéma'h* est un répertoire alphabétique des principes de la foi. Son commentaire sur les Pirké Avot a été conservé grâce à R' Chelomo Alkabets qui l'a recopié dans l'un de ses ouvrages.

- Ba'hyé (Rabénou), Bahya ben Joseph ibn Paquda (hébreu : בהיי אבן פקודה), également appelé *Rabbenou Bahya* (« notre maître Bahya »), est un rabbin et penseur andalou de la première moitié du XI^{ème} siècle. Auteur de l'ouvrage intitulé : *Les Devoirs du cœur*. (Hébreu: חובות הלבבות 'Hovot Halevavot)

- Berenbaum, M., and Skolnik, F., *Encyclopaedia Judaica*.

- Le Cha'h : Chabbatai ben Meir ha-Cohen, né en 1621 en Lithuanie et mort le 1^{er} février 1663 en Moravie, auteur du *Sifteï Cohen*.

-Chimchon de Chinon (Rabbi): 1260-1330, talmudiste français.

-Chimon (Rav Ashkénazi) de Francfort, surnommé « Hadarshan » auteur probable du *Yalkut Chimoni*, recueil de *aggadot*.

-Chimon bar Yohaï (Rabbi), שמעון בר יוחאי, « Rachbi » a vécu en Galilée entre la fin du I^{er} siècle et le II^{ème} siècle après J.C. Une tradition ultérieure fait de lui l'auteur du *Zohar*. Il serait décédé un 18 *iyar*.

- Eisenstadt Rav Méïr ben Its'hak (1670 Posen -1744 Eisenstadt) auteur du *Panim Méïrot* et de nombreuses responsa, important décisionnaire Hala'hique.

-Elbogen, Y.M., (1874-1943), *Hatefila béisraël béhitpath'outa hahistorit*.

- Eliézer ben Hyrcanos dit Rabbi Eliézer le Grand, est l'un des plus grands Tannaïm, sages du Talmud. Les *Pirké de Rabbi Eliézer* lui sont attribués. Il s'agit d'un Midrach reprenant ses enseignements.

- Eliyahou ben Chlomo Zalman (Vilna, 23 avril 1720 - 9 octobre 1797), plus connu comme le Gaon de Vilna, le "HaGRA", est le talmudiste le plus important des temps modernes.

- Erlich, J., émigra en Israël en 1933 ; devenu fonctionnaire, il rédige alors un travail en yiddish d'antropologie du shtetl : *La flamme du Shabbat*.

- Feuer, Avraham Haïm., Roch Yechiva de Masoras Mordé'haï à Ramat Beit Chemech, il est le gendre de Rabbi Mordé'haï Gifter.

- Ganzfried (Rabbin), Chlomo Ganzfried (1804-1886) était un rabbin orthodoxe plus connu comme auteur d'un résumé de la *Hala'ha* (ensemble des règles de conduite qui constituent la loi orale, présentées comme données à Moïse en même temps que la loi écrite, et explicitées et adaptées de génération en génération), le *Kitzur Choul'han Arou'h*, Abrégé du *Choul'han Arou'h*.

- Gombiner Abraham Abele, surnommé le Maguen Avraham (1635-1682), décisionnaire en matière de *Hala'ha*.

- Gopin Ch.Z, auteur contemporain de plusieurs ouvrages traitant de la prière, en s'inspirant du hassidisme.

- Guttel, Adrien., (Rabbin), Nom de naissance Adrien Gustave Zelikowski (20 Novembre 1908- Paris 1965). Principal traducteur du *Kitsour Choul'han Arou'h* de Rabbi Chlomo Ganzfried.

- Haïm de Volozhin, également appelé Haïm ben Yitzhok de Volozhin (Volozhin, 21 janvier 1749 - 14 juin 1821) disciple du Gaon de Vilna, fondateur de la Yéchiva Volozhin : auteur entre autres du *Néfesh Ha-Chaim*, qui s'attache à mettre en lumière les fondements secrets, souvent kabbalistiques, des textes sacrés et des prières.

- Halevi Yehouda, (Rabbi), (יהודה הלוי; 1075-1141) Auteur du Kouzari (présentation sous la forme d'un dialogue de la religion juive)

- Haï ben Sherira Gaon dit le Rashag (939-1038), *gaon* de Poubédita en Babylonie.

- Herrera., (Rabbi Abraham Cohen de) 1570 - 1635, était un kabbaliste d'origine portugaise.

- Heschel, Abraham Joshua est un rabbin massorati, né à Varsovie le 11 janvier 1907 et décédé à New York le 23 Décembre 1972, auteur du célèbre ouvrage : *Les bâtisseurs du temps*. Il insiste sur la dimension spirituelle et morale du judaïsme, par opposition au formalisme qui caractérise parfois les milieux orthodoxes. Dr Einat Ramon a fait dans le journal of the academy for Jewish religion livre un compte rendu de l'ouvrage d'abord centré sur le Chabbat et ensuite élargi à tous les problèmes que rencontre le judaïsme contemporain.

- Le Hida : Rabbi Yossef 'Haïm Azoulay 1724- 1806.

-Idelsohn, Abraham Zevi (1882-1938), auteur de l'ouvrage *Jewish Liturgy and its development*.

-Jungreis Esther (née en Szeged , Hongrie en 1936) est la fondatrice de *Hineni*, en Amérique, mouvement international. Survivante de l'Holocauste, elle œuvre à rapprocher les Juifs au judaïsme.

- Kagan Israël Meir HaCohen, le 'Hafets 'Haïm (1839-1933): auteur du *Michna Beroura* qui commente le *Choul'han Arou'h* et, maître de la morale juive contemporaine.

-Kaplan Aryé, (New York, 23 octobre 1934 – 28 janvier 1983) était un rabbin américain orthodoxe, ainsi qu'un penseur et auteur de l'ouvrage : *La méditation juive*.

-Lau Israël Meir Lau (né le 1^{er} juin 1937 en Pologne à Piotrków Trybunalski) est l'actuel grand-rabbin de Tel Aviv et l'ancien grand-rabbin ashkénaze d'Israël, de 1993 à 2003.

-Leibovitz Yeshayahou, né à Riga en 1903 et mort en 1994. Il fut rédacteur en chef de l'Encyclopédie hébraïque.

-Lévinas Emmanuel, né le 12 janvier 1906 à Kaunas et mort le 25 décembre 1995 à Paris, s'est efforcé de mettre en lumière la dimension philosophique du judaïsme.

-Maharam de Rottenbourg, Meïr de Rottenbourg (c. 1215 - 2 mai 1293) surnommé le *Maharam (Morenou HaRav Meïr)* de Rottenbourg. Il est considéré comme le plus grand talmudiste de son époque; il est l'auteur d'une correspondance sur des sujets de *hala'ha*. Le Tour est le fils de son gendre (le Roch, Rabénou Acher).

- Maharal de Prague, (Rabbi Yeouda Loeb ben Bezalel (1512 ou 1520 - 1609), ainsi nommé par l'abréviation de *Morenou HaRav Loew*, est l'un des plus grands penseurs juifs. La légende lui attribue la création du Golem.

- Maharcha, Rabbi Chmouel Eliézer Eidels (Cracovie 1555- Posen 1631). Il est connu par ses 'Hidouché Haggadot et Hala'hot du Talmud.

- Maharil, Rabbi Jacob ben Moché Halévi Molin – mieux connu sous le nom abrégé de Maharil, acrostiche de *Morénou HaRav Yaacov Lévi* – naquit à Mayence, ville d'Allemagne, en 1360. Ses responsa inspirèrent Rabbi Yossef Caro dans l'élaboration de son *Choul'han Arou'h*. Mort en 1427 à Worms.

- Malbim, Rab Meïr ben Yehiel Leibush (7 Mars 1809 - le 18 Septembre 1879), très grand grammairien et commentateur de la Torah.

- Méche'h Hochma, R. Meir Simcha haCohen de Dvinsk (1843-1926) auteur d'un commentaire très profond de la Torah.

- Metsoudat David, R. David Altschuler, auteur de "Metsoudat Tsion" et "Metsoudat David". Avec son fils Rav Yehiel Hillel, originaires de Jaworow, en Galicie, ils commentent le Tanakh. Afin d'encourager l'étude populaire de la Tora, rav David Altschuler écrit un commentaire simple et facile à lire sur les Prophètes et Hagiographes, qu'il publie en 1753. Rav Yehiel Hillel continue l'oeuvre de son père et publie en 1780 le commentaire complet du Na'h en deux volets : le Metsoudat Tsion, Forteresse de Sion, explique les mots difficiles, et le Metsoudat David (Forteresse de David) élucide le sens général du texte. Ce double commentaire est imprimé au bas de la plupart des éditions des Miqraot Guédolot.

- Rabénou Moché Mitrani né à Salonique en 1505 et décédé en 1580 le dernier jour de Pessa'h. Il est enterré à Tsfat. Auteur de deux ouvrages très connus, l'un nommé « *Kiryat séfer* » étant un commentaire sur le Rambam ; le second « *Beith HaElokim* » qui traite de la morale et des enseignements dans le service divin.

- Maguid de Mezeritch, Rabbi Dov Ber né en 1710 à Lukats - 4 Décembre 1772. Il est le successeur du Baal Chem Tov.

- Munk Elie (Paris, 15 septembre 1900, Paris – 5 juin 1981, New York) auteur d'un vaste commentaire du Pentateuque et d'une étude des prières quotidiennes.

- Na'hmanide, Moïse Na'hmanide (hébreu : משה בן נחמן גירונדי *Moshe ben Nahman Gerondi*, acronyme : רמב"ן **Ramban**) (Gérone, 1194 - Acre, 1270).

Médecin, exégète de la Bible et du Talmud, poète liturgique, philosophe et kabbaliste, grand critique de Rachi, il est considéré comme le décisionnaire majeur de sa génération, et l'une des plus éminentes autorités rabbiniques du Moyen Age.

- Pinkus Chimchon David (Rabbi) (1944-1945 - avril 2001), auteur de l'ouvrage *Néfish Chimchon* commentant les prières.

- Ra'ah, Rav Aharon Halévi (1235-c1290) de Barcelone auteur présumé du *Sefer ha'Hinou'h*.

- Rachi, (Rabbi Chlomo ben Itshak), le plus important commentateur de la Bible et du Talmud (Troyes, c. 1040 - 13 juillet 1105).

- Le Rama, *Moshe ben Israël Isserless*, dit le *Rema* (Cracovie, 1520 - 11 mai 1572), dont les Achkenaze observent ses décisions hala'hiques.

- Rambam, Moïse Maïmonide (Cordoue, 30 mars 1138 - Fostat, 13 décembre 1204).
Médecin, philosophe juif, commentateur incontournable, le « second Moïse » du judaïsme.

-Reif Stefan, né à Edimbourg le 21 janvier 1944, professeur émérite à l'Université de Cambridge, auteur de l'ouvrage *Judaism and Hebrew Prayer*.

- Saadia Gaon, Rav Saadia ben Yossef Gaon Soura, dit le Rassag, X^{ème} siècle, *gaon* de l'école talmudique de Soura en Babylonie, ouvert aux sciences profanes et à la philosophie grecque.

- Sforno Ovadia fut un rabbin, médecin et philosophe, considéré comme l'un des plus importants exégètes juifs de la Bible, et l'une des grandes figures du judaïsme italien à l'époque de la Renaissance (Cesena, Italie, 1470- Bologne, 1550).

- Schneerson Ména'hém Mendel, né le 18 avril 1902 à Nykolaïv, Ukraine et mort le 12 juin 1994, dernier Rabbi de Loubavitch.

- Schneerson Yossef Yts'hak, (1880 – 1950), 6^{ème} Rabbi de la lignée habad.

- Soloveitchik Joseph Ber (27 février, 1903 - 9 avril 1993), auteur en particulier de "Ra'yonot al ha-Téfila" in *Ich haHalakha Galouy véNistar*.

- Steinsaltz Adin, Rav Adin Even-Israël Steinsaltz, né à Jérusalem en 1937, traducteur du Talmud, auteur d'essais qui ont soulevé des polémiques,.

- Rabbi Yehouda Hanassi, Rabbi, rédacteur de la Michna.

- Rav Avraham David Lavout, auteur du *sidour* « *Chaar ha-Kollel* » qui amende celui de

l'Admour Hazaken (XIX^{ème} siècle).

- Rav Sim'ha ben Chmouel de Vitry (mort en 1105) était un talmudiste français, élève de Rachi, auteur du *Ma'azor Vitry*.

- Rabbi Isaac bar Chéchet (le « *Ribach* »), décisionnaire, originaire d'Espagne, vécut en Algérie (1329-1408).

- Les Tossfot, commentateurs du Talmud, successeurs de Rachi (du XII^{ème} au XIV^{ème} siècle).

- « Le Tour », Yaakov ben Rabéno Acher, le Baal ha-tourim, (le fils du Roch) auteur d'un grand ouvrage de Hala'ha imité ensuite par le *choul'han arou'h* (fin du XIII^{ème} début du XIV^{ème} siècle).

- Tsidkiya (Rabéno) fils de Rabbi Avraham ha-Rofé, vécut à Rome au 13^{ème} siècle, auteur du *Chibolé Haléket*.

- Yehouda ben Yakar : (mort entre 1201 et 1218), talmudiste et kabbaliste, il est le maître de Na'hmanide, né en Provence, mais dans sa jeunesse alla vers le Nord de la France où il étudia sous l'égide du Tossafiste Isaac ben Abraham.

- Wiesel Elie, né le 30 septembre 1928 à Sighet. Romancier, essayiste, un des plus importants témoins du judaïsme d'Europe centrale avant et pendant la Shoa.

Index des citations

Biblique

Genèse

1,27.....	146
2,5.....	43
4,26.....	51
4,3.....	14
4,4.....	14
6,16.....	69
6,9.....	126
8,21.....	14, 214
15,1.....	158
15,8.....	141
17,1.....	107
18,14.....	37
18,19.....	210
18,23.....	50
18,27.....	284
19,27.....	50
20,17.....	96
21,1.....	95, 97
24,27.....	60
24,63.....	45, 52
28,11.....	57, 231
28,12.....	45, 107
28,17.....	132
28,21.....	276
29,32.....	186
38,26.....	123
46,4.....	123
48,22.....	57

Exode

2,23.....	123
3,15.....	136, 152
3,6.....	125

6,6.....	123
8,18.....	37
18,10.....	60
20,2.....	162, 221
21,1.....	123
23,25.....	39, 142
31,3.....	168
34,35.....	243

Lévitique

3,8.....	104
9,22.....	135
16,17.....	117
19,32.....	134, 224
26,12.....	50
26,6.....	124

Nombres

6,27.....	135
15,37.....	108
15,39.....	176
22,1.....	43
22,3.....	43
24,19.....	99

Deutéronome

3,23.....	259
3,24.....	141
4,30.....	178
6,4.....	108
6,7.....	75
8,10.....	142
8,17.....	167
11,12.....	192
11,13.....	16, 38, 39, 40
16,18.....	213
17,9.....	211
21,8.....	101

22,18.....	205	45,23.....	143
30,3.....	230	48,11.....	286
32,15.....	193	49,23.....	225
33,4.....	174	52,8.....	264
33,6.....	123	55,7.....	133, 175
<i>Josué</i>		56,6.....	256
1,8.....	45	56,7.....	135
<i>I Samuel</i>		57,2.....	277
1,10.....	91, 94	<i>Jérémie</i>	
1,11.....	92	7,16.....	57
1,12.....	88	17,14.....	187
1,13.....	87	48,25.....	244
1,26.....	88	<i>Ezéchiel</i>	
2,11.....	243	11,16.....	59
18,14.....	168	18,32.....	180
<i>II Samuel</i>		20,33.....	209
16,10.....	283	36,8.....	134
22.....	251	<i>Joel</i>	
<i>I Rois</i>		2,13.....	140
8,28.....	149	2,13.....	15
17,22.....	159	<i>Michée</i>	264
18,36.....	52	<i>Zacharie</i>	
<i>II Rois</i>		1,16.....	230
4,35.....	159	2,8.....	236
17,25.....	225	2,9.....	236
18,4.....	102	9,14.....	199
<i>Isaïe</i>		<i>Psaumes</i>	
1,11.....	263	2,11.....	19
1,25.....	134	2,11.....	105
1,26.....	209	5,8.....	145
1,28.....	215	10,15.....	134
2,22.....	105	17,15.....	105
3,13.....	272	17,6.....	260
6,10.....	133	19,14.....	279
10,32.....	251	19,2.....	126
11,12.....	196	25,2.....	226
27,13.....	199, 202, 203	27,4.....	55
29,23.....	133	29,1.....	133
41,8.....	50	29,11.....	135
42,21.....	17	29,3.....	218

34,14.....	281	29,4.....	179, 209
42,3.....	106	<i>Job</i>	95, 154, 169
50,23.....	135	5,7.....	45
51,17.....	140	<i>Cantique des Cantiques</i>	237
51,18.....	140	<i>Ruth</i>	60
55,18.....	59	<i>Daniel</i>	39, 141
60,7.....	286	<i>I Chroniques</i>	155, 270
63,2.....	48	<i>II Chroniques</i>	142
65,2.....	145		
65,3.....	64	<i>Hala'ha</i>	
68,36.....	164	<i>Michna Beroura</i>	117, 119, 187, 264, 290
84,12.....	52		
90,1.....	42	<i>Michna</i>	
102,1.....	52	<i>Avot</i>	15, 17, 95, 107, 121, 140, 182, 225, 266
103,13.....	180	<i>Bera'hot</i>	85
103,3.....	133	<i>Béra'hot</i>	78, 106
104,35.....	217	<i>Ouktsin</i>	275
106,2.....	145	<i>Roch Hachana</i>	101
106,30.....	50, 130	<i>Sota</i>	191
108,7.....	286	<i>Tamid</i>	33
119,108.....	33	<i>Midrachique</i>	
122,6.....	135	<i>Béréchit Rabbah</i>	43
141,2.....	33, 38	<i>Exode Rabbah</i>	42, 174, 260
145,18.....	121	<i>Tan'houma</i>	43, 46, 152, 204, 230
146,8.....	143	<i>Vaykra Rabbah</i>	117
147,3.....	100		
<i>Proverbes</i>		<i>Talmud Yerushalmi</i>	
3,19.....	168	<i>Béra'hot</i>	65, 119, 130, 168, 256
3,6.....	107	<i>Makoth</i>	180, 181
4,3.....	174	<i>Talmudique</i>	
5,5.....	246	<i>Béra'hot</i>	
10,25.....	226	4b.....	140
12,21.....	282	6a.....	33
12,8.....	168	6b.....	130
16,15.....	148	7a.....	65, 183
16,26.....	45	7b.....	141
18,21.....	47	8a.....	264, 277
18,23.....	140	10b.....	42
23,26.....	176	13a.....	93, 264
29,2.....	209		

13b.....	76	<i>Taanit</i>	
20b.....	75	2a.....	16, 38, 39, 87, 159
21a.....	104	8b.....	58
26b.....	45, 50, 52, 57, 103	16a.....	183
28b.....	65, 127, 130, 215, 218, 242	24a.....	80
29a.....	61, 62, 150	25b.....	279
29b.....	264	<i>Méguila</i>	
31.....	91	7b.....	159
31a.....	19, 87, 105, 124	17b.....	60, 122, 133, 136, 197, 253, 268
31b.....	273	18a.....	145
32a.....	33	31a.....	50, 100
32b.....	259	<i>Nédarim</i>	
33a.....	60, 101, 169	41a.....	170
33b.....	145, 175	64b.....	266
34a.....	62	<i>Sota</i>	
34b.....	65	2a.....	293
35a.....	159	<i>Baba Kama</i>	
40a.....	63, 64	29a.....	270
40b.....	64	92a.....	97
49a.....	252	<i>Baba Métsia</i>	
<i>Chabbat</i>		38a.....	46
10a.....	65	59a.....	258
10b.....	276	72a.....	98
12b.....	65	<i>Baba Batra</i>	
88b.....	162, 282	10a.....	105
104a.....	171	<i>Sanhédrin</i>	
<i>Pessa'him</i>		7a.....	209, 211
50.....	254	11a.....	17
114b.....	93	37a.....	96
<i>Yoma</i>		106b.....	18
21b.....	267	110b.....	196
38b.....	175	88b.....	210
53b.....	81	98a.....	230
<i>Roch Hachana</i>		<i>Avoda Zara</i>	
17a.....	279	7b.....	45, 62
25.....	33	17a.....	248
25b.....	211	<i>Ména'hot</i>	
28b.....	93	29b.....	177
29a.....	101	43b.....	70
31a.....	267	110a.....	263

'Houlin
3b..... 225

60b..... 43
Niddah..... 174

The logo of the University of Strasbourg, featuring a stylized blue 'S' composed of two curved segments.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

RESUME

Le *Chemoné Esré*, ou prière des dix-huit bénédictions, est la principale prière juive, aussi nommée *Téfila*, ou prière par excellence. L'objet de cette thèse est de mettre en évidence **sa structure**, c'est-à-dire la logique de son organisation, en rappelant les données de sa genèse et de sa fixation durable.

Partant d'une étude des sources (du Pentateuque, des prophètes, de la Michna et du Talmud, puis des livres de prières), l'auteur retrace les étapes de sa mise en forme, ce qui permet de suivre l'évolution du judaïsme lui-même. **Ses aspects** sont méthodiquement envisagés : son caractère de *mitsva*, de devoir religieux, le sens de chaque bénédiction et sa fonction dans la liturgie depuis la destruction du Temple de Jérusalem, sa place dans le vécu des orants, la manière dont la prière doit être dite et avec quelle *kavana*, ou intention, dans quel cadre, en respectant quelle gestuelle, en mobilisant quelles ressources intérieures de la part des orants.

Ses enjeux théosophiques et moraux, le système de représentations auquel elle se rattache, dans la perspective de la mystique kabbalistique du AriZal et du Hassidisme du XIX^{ème} siècle (rapport avec les *séfirot*, ou niveaux d'émanation de la Substance, et inversement les *klippoth*, obstacles à la *kedoucha*, ou sainteté, font l'objet d'une étude qui porte d'une part sur la présentation des doctrines et d'autre part sur les buts qui sont assignés au *Chemoné Esré* en fonction des possibilités qu'elle est censée offrir, à ceux qui la prononcent et à ceux pour lesquels elle est dite.

ABSTRACT

The Prayer: its shape, its characters, its aims.

The *Shemone Esre* or the Eighteen Blessings Prayer, sometimes simply known as *Tefila*, is the quintessential Jewish prayer. The purpose of this dissertation is to delineate the structure of the *Shemone Esre* through an exploration of its evolving structure from its genesis to its lasting fixation.

Beginning with a study of the ground texts (Pentateuch, Prophets, Michna and Talmud, up to the modern prayer book), the author examines the successive stages of its formatting. Through this exploration emerges a view of the broader evolution of Judaism, the main characters of which are formally analysed: the *mitsva* (religious prescription), the meaning of each blessing and its liturgical function after the destruction of the Temple of Jerusalem, how people consider this prayer, how they say it, with what *kavana* (intention), in what place, with what gesture and attitude. Going further, the moral and theosophical aspects of Jewish prayer, as well as the allegorical system to which it belongs are also envisaged, from the perspectives of Lurianic and Hassidic mysticism. More specifically, the *sefirot* (emanating spheres of the Being) and their opposites, the *klippoth* (viewed as obstacles to *kedousha* or sanctity), are studied from the dual perspective of the doctrinal content, and of the purposes devolved to the *Shemone Esre*.