

La Maison-Dieu, 220, 1999/4, 119-146

Pierre LENHARDT

L'ESCHATOLOGIE DANS LA LITURGIE D'ISRAËL

PAR LITURGIE D'ISRAËL nous entendrons ici la prière instituée et obligatoire (*tefillat ha-qeba' we-ha-hobah*) organisée par les maîtres pharisiens avant et après la destruction du second Temple (70 ap. J.C.)¹. De cette liturgie nous n'étudierons que ce qu'elle a d'essentiel : la « Lecture du *Shema* » (*qeri'at shema'*) et la « Station » (*'amidah*), que nous appellerons désormais plus simplement *Shema* et *Amidah* (au pluriel *Amidot*)². Les maîtres

1. Nous suivons J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1977, p. 218 s.

2. Nous suivons encore J. Heinemann, *Ibid.*, pour cette limitation à l'essentiel. Nous mentionnerons cependant d'autres prières et certaines lectures liturgiques en raison de leur pertinence pour l'eschatologie. Donnons ici quelques précisions qui seront complétées par la suite. Le *Shema* (la « lecture du *Shema* ») est la prière individuelle par excellence, bien que chacun la dise en référence à la communauté ; elle est dite chaque jour, le soir et le matin ; elle se compose de lectures bibliques et de bénédictions qui encadrent ces lectures. La *Amidah*, c'est-à-dire la « station », est ainsi appelée parce qu'elle se fait debout, selon un usage immémorial. (Pour l'explication et l'interprétation de cette « station » voir U. EHRLICH, « When You Pray Know Before Whom You Are Standing (*b Ber. 28b*) », *Journal of Jewish*

qui ont institué la liturgie ont enseigné que la Tradition d'Israël était parole de Dieu (*Torah* orale) tout autant que l'Écriture (*Torah* écrite)³. Ils ont su marquer, à l'intérieur de cette Tradition, la place privilégiée de la liturgie comme lieu où s'expriment et s'éduquent la foi et l'espérance du peuple⁴. Les renouvellements ou innovations (*hiddush*,

Studies, XLIX, 1, printemps 1998, p. 38-50). La *Amidah* est aussi appelée « Prière » (*tefillah*), tout court ; elle est en effet la prière par excellence de la communauté, le culte-service (*'abodah*) du cœur (voir Dt 11, 13) qui accompagnait le service (*'abodah*) de l'autel, en particulier l'holocauste perpétuel offert par la communauté pour la communauté. Les *Amidot* sont dites aujourd'hui, après la destruction du second Temple, en référence aux holocaustes du matin, de l'après-midi et à l'holocauste additionnel de la fin de la matinée, le *shabbat* et les fêtes. Bien qu'il n'y ait pas eu de sacrifices le soir dans le Temple, la liturgie institue une *Amidah* le soir mais ne lui donne pas le même statut qu'à celle du jour : la prière n'est dite qu'une fois, à voix basse, sans la répétition communautaire, à voix haute. Les *Amidot* des jours ordinaires se composent de 18 (aujourd'hui 19) bénédictions, celles du *shabbat* et des fêtes de 7 bénédictions, la *Amidah* additionnelle de *Rosh ha-Shanah* de 9 bénédictions. Le nom traditionnel de « Dix-huit Bénédictions » (*shemoneh'esreh*) donné à la *Amidah* ne convient que pour les jours ordinaires et même dans ce cas ne correspond pas au nombre actuel des bénédictions, qui est de 19. Ce nom, qui se maintient encore, a le mérite de rappeler que les « 18 Bénédictions » existaient avant la destruction du second Temple.

3. Dans cet article, en l'absence d'éditions critiques, la *Mishnah* et le *Talmud de Babylone* (*T.B.*) sont cités selon l'usage courant ; le *Talmud de Jérusalem* (*T.J.*) est cité en référence à l'édition de Krotoshin 1866 (Jérusalem, 1969) en attendant l'achèvement de l'édition critique entreprise à Berlin ; Rashi sur *T.B.* est référé à la page du *Talmud* où son commentaire apparaît, après les premiers mots du texte qu'il commente ; Rashi sur la Bible est donné dans les grandes bibles rabbiniques (*Miqra'ot Gedolot*) ; pour son commentaire du Pentateuque, voir l'édition avec traduction dans *Le Pentateuque avec commentaire de Rachi*, Paris, Fondation Samuel et Odette Levy, 1972-1977, 5 vol.

4. Voir S. SCHECHTER, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, 1909¹, New York, Schocken Books, 1961, p. 10-11 ; J. HEINEMANN, p. 30 s. La conviction catholique, exprimée dans l'adage *lex orandi, lex credendi*, a son origine lointaine dans la théologie pharisienne.

plur. *hiddushim*) rendus nécessaires par la destruction du Temple, n'ont fait qu'assurer une authentique continuité avec la liturgie telle qu'elle était avant la destruction du Temple⁵. Quant aux compléments et modifications introduits par la suite, notamment au Moyen Âge, ils n'ont fait que mieux souligner les traits fondamentaux de la foi et de l'espérance enseignées par les pharisiens. Nous privilégierons cette liturgie pharisienne, assumée dans une continuité consciente et responsable jusqu'à aujourd'hui par la majorité des juifs observants. C'est en effet par rapport à elle que se définissent, en s'en démarquant parfois, d'autres courants du judaïsme vivant. Cette liturgie, inséparable de la Tradition dont elle fait partie, sait qu'il y a dans cette Tradition de multiples débats et opinions sur la « fin » (*qets*, cf. Ex 12, 41), la « fin des jours » (ou « ce qui vient après dans les jours » *aharit ha-yamim*, cf. Is 2, 2), la rédemption (*ge'ullah*), le salut (*yeshu'ah*). Elle bénit Dieu qui ressuscite les morts ; elle annonce le jour où « le Seigneur sera Un » (Za 14, 9) ainsi que d'autres événements ou situations eschatologiques, mais elle ne définit aucune de ces réalités ; elle les proclame plus qu'elle ne les décrit quand elle remercie Dieu qui les a déjà amenées ou qui les a déjà décidées et les établira définitivement dans l'avenir⁶. Nous ne parlerons nous-même de ces réa-

5. Pour l'ancienneté des différentes prières et groupes de prières, nous suivons J. Heinemann ; R. KIMELMAN, « The *Shema* and Its Blessings : The realization of God's Kingship » in *The Synagogue in Late Antiquity*, L.I. Levine éd., Philadelphie, The American Schools of Oriental Research, 1987, p. 73-86. Voir cependant E. FLEISCHER, « L'ancienneté des prières obligatoires en Israël » (en hébreu, *le-qadmoniyut tefillot ha-hobah be-Israel*), *Tarbiz* 59, 1990, p. 397-441 et « La prière des dix-huit... » (en hébreu, *tefillat shemoney esreh...*), *Tarbiz* 62, 1993, p. 179-223, pour qui la prière instituée date d'après la destruction du Temple. La position de Fleischer ne nous paraît pas convaincante. Elle montre cependant qu'en matière de tradition orale, les datations sont conjecturales et discutables.

6. On doit mentionner ici les réserves faites par les sages, après la destruction du Temple, quant aux spéculations eschatologiques et tout spécialement aux calculs et annonces concernant les temps de la fin ; voir par exemple E. URBACH, *Les Sages d'Israël*, Paris, Éd. du Cerf-Verdier,

lités ou espérances eschatologiques que dans la mesure et de la façon dont elles ressortent de la liturgie des jours ordinaires, des fêtes et du *shabbat*. Nous devons cependant, dans certains cas, éclairer ce que dit la liturgie par son contexte le plus proche, c'est-à-dire par les traditions rabbiniques qui la commentent ou qui s'y réfèrent⁷. Nous partirons de la liturgie du *shabbat* et nous terminerons par elle, car le *shabbat*, réalité divine et sommet indépassable de la vie juive, va de la création du monde à la résurrection des morts dans le monde à venir⁸. Nous poursuivrons par la prière des jours ordinaires, puis par celle des fêtes qui sont ordonnées au *shabbat* et qui nous ramèneront à lui.

Le *shabbat*

Dans la liturgie du *shabbat*, nous n'étudierons ici que ce qu'elle a de spécifique, à savoir les bénédictions centrales des prières communautaires, des *Amidot*. Ces prières sont au nombre de quatre : *Amidah* du soir, *Amidah* du matin, *Amidah* additionnelle (*musaf*, le matin encore, après la *Amidah* du matin et l'office des lectures), *Amidah* de l'après-midi. Chacune de ces *Amidot* comprend sept bénédictions : trois bénédictions de louange (non spécifiques du *shabbat*), une bénédiction centrale (« sanctification du

1996 : ch. 17, « La rédemption », p. 685 s. et J. STIASSNY, « L'occultation de l'apocalyptique dans le rabbinisme », in *Apocalypse et théologie de l'espérance*, ACFEB, Congrès de Toulouse (1975), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio Divina » 95, 1977, p. 179-203 ; voir enfin la note 9.

7. Nous n'entrerons cependant pas dans les débats rabbiniques sur les réalités eschatologiques : pour une idée de la complexité de ces débats, voir par exemple E. URBACH, p. 669-711.

8. Cf. *Mekilta de-Rabbi Ishmaël* sur Ex 31, 16, p. 343. Outre cette prééminence ontologique du *shabbat*, il y a une précédence chronologique : il est probable que la mise en forme de la liturgie du *shabbat* a précédé celle de la liturgie des fêtes et des jours ordinaires (voir J. Heinemann, p. 22).

jour », spécifique) et de nouveau trois bénédictions de louange (non spécifiques du *shabbat*).

Les bénédictions centrales du soir, du matin et de l'après-midi

Les bénédictions centrales du soir, du matin et de l'après-midi sont formulées selon une structure pédagogique que nous retrouverons avec la prière biquotidienne (soir et matin), individuelle, du *Shema*. Selon cette structure, Dieu est célébré d'abord comme auteur de la *création*, puis comme celui qui élit Israël pour le charger de sa *révélation*, enfin comme auteur de la *rédemption*. Dans la prière quotidienne du *Shema*, aussi bien le soir que le matin, Dieu est mentionné explicitement comme rédempteur dans la bénédiction qui suit la lecture du troisième paragraphe du *Shema* (Nb 14, 37-41). Les choses ne sont pas d'emblée aussi claires dans la liturgie du *shabbat*. Nous avons bien en effet, dans la bénédiction centrale du soir, le motif de la *création*, et dans celle du matin le motif de la *révélation*, mais nous ne trouvons pas, dans la prière de l'après-midi, la mention explicite de la *rédemption*. Celle-ci, comme nous le verrons, est occultée, absorbée, assumée par la vie éternelle du monde à venir dont le *shabbat* est le signe et l'anticipation réelle, dans le temps et l'espace de ce monde. C'est par rapport à cette grandeur du *shabbat* que nous pourrions évaluer l'enseignement que donne la liturgie sur la résurrection. Nous le ferons après avoir vu d'abord ce qu'enseigne la *Amidah* additionnelle.

La Amidah additionnelle (musaf) du shabbat

Cette prière correspond à l'holocauste qui était offert le *shabbat* dans le Temple par la communauté et pour la communauté, en addition aux holocaustes quotidiens du matin et de l'après-midi (voir Nb 28, 9-10). La bénédiction centrale, la 4^e des 7, fait mémoire de ce sacrifice parmi les

autres, ainsi que de la libation qui l'accompagne, et annonce le plein rétablissement de ces réalités. Ceci suppose le retour à Sion et au Temple de la Présence divine (*shekinah*), absente depuis la destruction du Temple, et le plein rétablissement du culte sacrificiel. Le retour de Dieu à Sion et le rétablissement du culte sont demandés et annoncés dans la 5^e bénédiction de la prière, qui suit cette bénédiction centrale et qui est identique à la 17^e bénédiction de la prière des jours ordinaires⁹. Le temps qui verra la réalisation des annonces n'est pas précisé. Est-il antérieur à la fin du monde ? Pointe-t-il vers un au-delà du monde ? Il serait imprudent de le dire¹⁰.

Le shabbat et la résurrection

Le *shabbat* et les jours ordinaires, Israël célèbre Dieu qui « *fait vivre les morts* » dans la 2^e bénédiction de chacune des *Amidot*. De manière significative, cette bénédiction est communément nommée « Puissances », au pluriel emphatique. Elle connaît en effet pleinement, et fait connaître, la puissance de Dieu, maître de la mort et de la vie, puissance méconnue par les sadducéens qui nient la résurrection¹¹. La bénédiction enseigne la résurrection des morts et non l'immortalité de l'âme, conception étrangère

9. La liturgie fait mémoire du Temple et des sacrifices car Dieu demande la « recherche » (*derishah*) de Sion, c'est-à-dire de sa Présence à Sion dans le Temple (cf. T.B. *Sukkah* 41a s/Jr 30, 17). Voir P. LENHARDT, « La valeur des sacrifices dans le judaïsme d'autrefois et d'aujourd'hui », in *Le Sacrifice dans les religions*, U.E.R de théologie et de sciences religieuses, Institut catholique de Paris, Paris, Beauchesne, 1994, p. 61-84.

10. La tradition transmise par Paul ne précise pas le temps de la venue du Seigneur annoncée dans l'eucharistie (1 Co 11, 26). Quant à cette prudence de l'eschatologie chrétienne et pharisienne, voir note 6.

11. Dieu est celui qui fait d'abord mourir et qui fait vivre ensuite (cf. Dt 32 et 39 ; 1 Sa 2, 6). On pourrait ici montrer combien l'enseignement des pharisiens et celui de Jésus (Mc 12, 18-27 et par.) sur la résurrection des morts se correspondent et s'éclairent mutuellement.

à la Tradition dont témoigne la Bible hébraïque et la littérature rabbinique. On ne peut étudier ici les discussions rabbiniques sur les modalités de la résurrection, mais on doit signaler la formulation proposée par les communautés juives réformées ou libérales depuis le siècle dernier pour la 2^e bénédiction de la *amidah*. Ces communautés bénissent Dieu « qui fait vivre toute chose », et non pas qui « fait vivre les morts ». La formule « qui fait vivre toute chose » a sans doute le mérite d'être presque biblique, en référence à Ne 9, 6 alors que la formule rabbinique ne l'est pas. Mais c'est précisément la spécificité pharisienne et rabbinique de soutenir la foi du peuple en la résurrection en l'enseignant avec l'autorité de la Tradition, dans la prière communautaire, sans appui explicite sur l'Écriture¹². Le fait que cet enseignement est donné le *shabbat*, sans modification par rapport à la prière des autres jours, peut s'interpréter ainsi : la résurrection est la vie nouvelle et définitive de l'homme tout entier après la mort, dans le monde à venir dont le *shabbat*, dans ce monde-ci, est le signe et l'anticipation réelle. La résurrection est, pour ainsi dire, intérieure au *shabbat*.

Le shabbat, la création et la sortie d'Égypte

La structure vue ci-dessus – *création, révélation* (élection), *rédemption* – implique que la création et la révélation ont une orientation eschatologique. Le *shabbat* est non seulement la manifestation majeure de cette orientation, il en est la source ; il donne à Israël la force divine qu'il doit avoir pour collaborer à l'œuvre de Dieu, pour conduire le monde, son temps et son espace, à la vie du monde à venir. La fonction du *shabbat* est clairement définie dans le décalogue, par la 4^e parole, en Ex 20, 8-11 et Dt 5, 12-15. Selon

12. Ce point n'a pas été compris par E. PUECH qui confond résonance et citation dans l'usage que fait la Tradition pharisienne de l'Écriture pour enseigner la résurrection : voir *La Croyance des esséniens en la vie future...*, Paris, Gabalda, « Études bibliques », N.S. 21, 1993, p. 210-211.

Ex 20, 8 (« Souviens-toi... »), le *shabbat* est le mémorial de la création ; selon Dt 5, 12 (« Observe... ») et 15 (« Tu te souviendras... »), le *shabbat* est le mémorial de la sortie d'Égypte. La bénédiction du *qiddush*, proclamation de la sainteté du *Shabbat* à son entrée, le vendredi soir, confirme ces deux dimensions : le *shabbat* y est nommé « mémorial (*zikkaron*) de l'acte du commencement (c'est-à-dire de la création) » et « mémorial (*zeker*) de la sortie d'Égypte ¹³ ». La liturgie confirme ainsi que la pratique juive du *shabbat* est le moyen par lequel Israël collabore à l'achèvement de la création et à l'accomplissement de la rédemption dont la première étape a été la sortie d'Égypte.

Les jours ordinaires

Les grandes prières de chaque jour ordinaire, *Shema* (soir et matin) et *Amidah* ou « Dix-huit bénédictions » (soir, matin et après-midi), pointent vers la fin de l'histoire avec des accents différemment marqués.

La « lecture du *Shema* » (prière individuelle) s'organise selon la structure *création-révélation* (élection)-*rédemption* dont nous avons parlé ci-dessus. Le 1^{er} paragraphe de la lecture (Dt 6, 4-9) proclame que le Seigneur, le Dieu d'Israël, est Un et qu'il commande l'amour. Le 2^e paragraphe (Dt 11, 13-21) fait culminer la rétribution des commandements par le don de nombreux jours sur la terre promise aux pères. Le 3^e paragraphe (Nb 15, 37.41) s'achève par le rappel de la sortie d'Égypte. Chacune de ces notes est éclairée par la Tradition, aussi bien dans les bénédictions qui encadrent la lecture que dans les interprétations (*midrashim*) proposées pour cette lecture. C'est ainsi que dans le 1^{er} paragraphe du *Shema* (Dt 6, 4-9), l'Unité de Dieu (Dt 6, 4) est comprise comme le principe d'unification du cœur, de la communauté et de l'humanité, unification qui aboutira à ce qu'annonce Zacharie (14, 9) dans sa relecture historisante du Deutéronome : « Alors le Seigneur sera roi sur

13. La Tradition, dans la prière, ne fait pas de différence entre « *zikkaron* » et « *zeker* ». Ceci n'enlève rien à la valeur de recherches qu'on pourrait faire sur cette différence.

toute la terre ; en ce jour-là, le Seigneur sera Un et son Nom Un ¹⁴. » Dans le 2^e paragraphe du *Shema* (Dt 11,13-21), le don de nombreux jours sur la terre promise aux pères (Dt 11, 21), s'interprète comme l'annonce et la promesse de la résurrection des morts, la terre d'Israël étant le symbole de la vie éternelle indiquée par les « nombreux jours ¹⁵ ». Dans le 3^e paragraphe du *Shema* (Nb 15, 37-41), la sortie d'Égypte est mentionnée (Nb 15, 41), afin qu'elle puisse ensuite être portée par la mémoire tout au long de l'histoire, tous les jours, y compris les « jours du messie ¹⁶ ». La bénédiction qui suit immédiatement la lecture du 3^e paragraphe célèbre Dieu comme le Rédempteur, comme celui qui rédime, qui protège, qui sauve, comme « le Seigneur qui régnera pour toujours et à jamais » (Ex 15, 18). La première rédemption, ainsi portée par la mémoire liturgique, pointe vers la dernière rédemption. Notons encore la note eschatologique donnée par la formule « étends sur nous la *sukkah* (hutte, tabernacle) de ta paix » dans la 2^e bénédiction qui suit la lecture du *Shema* du soir. La *sukkah* symbolise la protection de Dieu qui s'étend sur Israël depuis la sortie d'Égypte (la nuée du Ps 105, 39) et jusqu'au temps messianique (la *sukkah* d'Is

14. Voir Sifré s/Dt 6, 4, dans *Sifré on Deuteronomy*, éd. L. Finkelstein, Berlin, 1939 (New York, 1969), p. 54. Il faut traduire Dt 6, 4 et Mc 12, 29 : « Écoute Israël, le Seigneur, notre Dieu, le Seigneur est Un » et ensuite Mc 12, 32 : « Fort bien, Maître, tu as eu raison de dire qu'il est Un et qu'il n'y en a pas d'autre que lui. » Il est inepte de faire dire au scribe, et indirectement à Jésus, que le Dieu d'Israël est unique, l'unique Seigneur, et qu'il n'y en a pas d'autre que lui. Ni le scribe ni Jésus, que celui-ci approuve, ne parlent pour ne rien dire. L'un et l'autre savent que le Seigneur est Un et que, par conséquent, il est unique.

15. Voir T.B. *Sanhédrin* 90 b en résonance avec Ac 13, 32 et 26, 6. Pour la terre, symbole de la vie éternelle, voir P. LENHARDT, « La Terre d'Israël, Jérusalem, le Temple, leur valeur pour les juifs et pour les chrétiens », *Cahiers Ratisbonne*, 1, décembre 1996, p. 106-139.

16. Cf. *Mishnah Berakot* 1, 5 et T.B. *Berakot* 12b-13a. Cette mémoire est faite avec force dans la liturgie pascale, que nous verrons plus loin.

4, 6) ¹⁷. La « paix » pointe aussi vers la fin, comme nous le verrons plus loin, à propos de la 19^e bénédiction de la *Amidah*.

La *Amidah*, autrefois composée de dix-huit bénédictions, en comporte aujourd'hui dix-neuf, à la suite de la scission d'une bénédiction qui unissait encore, dans les premiers siècles ap. J.C., la 14^e et la 15^e bénédiction actuelle ¹⁸. La structure de l'ensemble – 3 bénédictions de louange au début et à la fin, comme pour le *shabbat* et pour les fêtes, 13 bénédictions de demande au centre – indique sans doute la valeur de la louange mais elle enseigne en

17. Le soir du *shabbat*, la formule est répétée deux fois, la dernière répétition étant complétée et utilisée pour conclure la bénédiction : « Béni es-Tu, Seigneur, qui étends la *sukkah* de la paix sur nous, sur tout son (*sic*) peuple Israël et sur Jérusalem. » Nous reverrons le symbolisme de la *sukkah* quand nous traiterons de la fête des Tabernacles (*Sukkot*). Précisons qu'on trouve fréquemment dans la prière, notamment dans les conclusions de bénédictions, la 3^e personne et la 2^e dans une même proposition. La raison est que l'on a imposé la formule liturgique en « tu », « Béni es-Tu, Seigneur... » à une formule ancienne qui était à la 3^e personne. L'anomalie a été maintenue pour rappeler que Dieu est présent (2^e personne) au monde et à la prière par son immanence mais qu'il est absent (3^e personne) par sa transcendance (Voir J. HEINEMANN, p. 77 s., qui rejette, à tort selon nous, cette dernière raison « théologique ». Nous pensons plutôt qu'on a maintenu l'anomalie intentionnellement, pour la raison indiquée).

18. Ici nous suivons J. HEINEMANN, p. 225-226, dont l'opinion est aujourd'hui généralement acceptée. Ce n'est donc pas l'addition à Yabneh, après la destruction du Temple, de la « Bénédiction des hérétiques » (*birkat ha-minim*), l'actuelle 12^e bénédiction de la *Amidah*, qui a fait passer de 18 à 19 le nombre des bénédictions. La « Bénédiction des hérétiques » existait avant la destruction du Temple ; à Yabneh, Rabban Gamaliel y a fait mentionner les judéo-chrétiens. Sur cette bénédiction voir D. FLUSSER, « The Jewish-Christian Schism (Part II) », *Immanuel*, Jerusalem, 7, 1983/84, p. 32-39 (repris dans *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem, Magnes Press, 1988, p. 637-643) ; voir aussi, avec une abondante bibliographie, S. C. MIMOUNI, *Le Judéo-Christianisme ancien*, Paris, Éd. du Cerf, 1998, chap. III/2 : « La documentation rabbinique – Analyse de la *Birkat ha-minim* », p. 161-188.

même temps que la demande, aux yeux de Dieu, n'est pas inférieure à la louange.

La 1^{re} bénédiction (Pères¹⁹) célèbre Dieu comme *Bouclier d'Abraham* (voir Gn 15, 1), comme celui qui se souvient de l'amour des Pères, comme celui qui « fera venir un rédempteur pour les fils de leurs fils », comme le roi qui sauve et qui protège. Ce *rédempteur* n'est pas appelé *messie*, mais on ne peut pas éviter de le mettre en rapport avec le « rejeton de David » mentionné par la 15^e bénédiction, que nous verrons plus loin et selon laquelle le *salut* de Dieu s'opérera avec ce « rejeton de David ». Ainsi le *salut* viendra-t-il avec le *rejeton de David* et la rédemption viendra-t-elle par un *rédempteur* donné aux fils des Pères (Abraham, Isaac et Jacob). Pouvons-nous identifier le rédempteur avec le « rejeton de David » ? Il semble que la liturgie pointe vers une telle identification. Le rédempteur serait alors le messie issu de David, par qui, aux « jours du messie », Dieu opère le salut. Soulignons cependant que l'identification ne peut être que suggérée et que la *amidah* ne mentionne explicitement ni le messie ni les « jours du messie²⁰ ». La 2^e bénédiction enseigne la résurrection et pointe vers le monde futur. Nous l'avons déjà vue avec le *shabbat*. La 3^e bénédiction (Sainteté) proclame la sainteté de Dieu en citant explicitement l'Écriture : Isaïe (6, 3) et son complément Ézéchiel (3, 12), grâce auquel on sait que la Gloire connue, immanente, vient du Lieu inconnu de la transcendance. Cette bénédiction est de pure louange, sans connotation eschatologique²¹. Les bénédictions de demande, dès la 4^e (Connaissance), la 5^e (Repentance) et la 6^e (Pardon), qui constituent une unité

19. Nous indiquons entre parenthèses les noms qui sont communément donnés en Israël aux bénédictions.

20. Pour éviter qu'on pense à un rédempteur (*messie*) personnel, certaines versions de la liturgie du judaïsme libéral disent, dans la première bénédiction, au lieu de « qui fera venir un rédempteur... », « qui fera venir la rédemption... ».

21. La Gloire dans le Lieu connu (Temple de Jérusalem) vient du Lieu inconnu (Temple, Jérusalem céleste) qu'elle fait paradoxalement connaître.

pénitentielle, ont une orientation eschatologique : car sans repentance (pénitence = *teshubah*), il ne saurait y avoir de rédemption²². Le fait que la 7^e bénédiction (Rédemption) célèbre Dieu comme « rédempteur d'Israël » confirme cette orientation, que la Tradition suggère d'ailleurs quand elle essaie de justifier la séquence des bénédictions²³. Il ne s'agit cependant pas encore, avec cette bénédiction, de la rédemption messianique, définitive, de la fin des temps, mais de la délivrance du danger qui menace Israël en tout temps, rédemption quotidienne sans laquelle Israël ne pourrait pas cheminer vers la fin²⁴. Notons la demande de la guérison complète et du salut dans la 8^e bénédiction (Guérison des malades). S'agit-il déjà d'une demande messianique ? Ce n'est pas impossible puisque cette bénédiction vient après la 7^e (Rédemption). Il est de plus légitime de valoriser la formule qu'elle emploie : « la guérison complète » et surtout la demande qu'elle emprunte à Jérémie (17, 14) : « Guéris-nous et nous serons guéris, sauve-nous et nous serons sauvés²⁵. » La guérison et le salut demandés sont des biens définitifs que Dieu seul peut donner, à la fin des temps. Le salut mentionné ici pointe donc vers le salut (*yeshu'ah*) demandé de façon répétée et véhémement dans la 15^e bénédiction. Cette 15^e bénédiction, qui est la dernière des 13 bénédictions de demande de la *amidah*, met en relation, nous le verrons, le salut de Dieu (« ton salut ») avec le *Rejeton de David*. Comment comprendre

22. Cf. R. Eliezer et R. Yehoshua en *T.B. Sanhédrin* 97b.

23. Voir *T.J. Berakot* 2, 4, 4d ; *T.B. Megillah* 17b-18a. Il est certain que la séquence des bénédictions a une valeur pédagogique et qu'il est légitime de s'y référer, si l'on considère que la liturgie est le lieu où s'expriment et s'éduquent la foi et l'espérance d'Israël. C'est ce que fait par exemple, de façon exemplaire mais toujours discutable, le Rav Shelomo GOREN, dans le chapitre consacré aux fondements de la Rédemption (hébr. *yesodot ha-geullah*) dans son livre, *Torat ha-mo'adim* (en hébreu), Tel-Aviv, 1964, p. 303-320.

24. Nous transmettons ici ce que dit Rashi (1040-1105) sur cette 7^e bénédiction en *T.B. Megillah* 17b *slathalta di-geulla h'i*.

25. L'Écriture n'est pas citée (voir note 12 ci-dessus) ; elle est utilisée et modifiée car la première personne du singulier (Jérémie) doit céder la place à la première personne du pluriel (Israël).

ce salut, explicitement demandé dans la 8^e et la 15^e bénédiction ? Équivaut-il à la rédemption ? N'englobe-t-il pas plutôt celle-ci, dans la mesure il apparaît lié à la guérison, dans la 8^e bénédiction qui suit la 7^e (Rédemption), la 5^e (Repentance) et la 6^e (Pardon) ? Le salut serait ainsi la guérison et le pardon des péchés qui rendent possible la rédemption amenée par le rédempteur mentionné dans la 1^{re} et la 7^e bénédiction. Le texte de la liturgie, et même son contexte, si l'on pouvait examiner ici toutes les données bibliques et traditionnelles sur le salut et la rédemption, qu'on pourrait théoriquement invoquer à partir de la Tradition tout entière, ne permet pas de répondre à ces questions. Il faut donc, ici comme ailleurs, se contenter d'écouter le message de la liturgie qui fait entendre, selon la capacité de chaque auditeur et de façon ouverte, de multiples résonances ²⁶. La 9^e bénédiction (Bénédiction de l'année) demande pour l'année en cours la prospérité et la productivité de la terre (d'Israël). Cette demande est adressée à Dieu ainsi désigné dans la conclusion : « Béni es-Tu, Seigneur, qui bénis les années. » L'abondance matérielle demandée vient de Dieu qui est *béni*, c'est-à-dire désigné comme source de bénédiction. Le bien matériel indique une réalité spirituelle qui, dans la cohérence des bénédictions, dépasse le temps de l'année en cours. De façon imprécise et ouverte, la bénédiction peut suggérer un passage du temps ordinaire au temps de la fin. Un tel passage serait à voir, selon la Tradition, à la lumière d'Ézéchiel

26. Il est difficile de ne pas signaler la résonance d'une tradition anonyme ancienne avec la 1^{re} bénédiction (Pères) vue ci-dessus (voir note 19). La bénédiction dit de Dieu qu'il « fera venir un rédempteur pour les fils de leurs fils ». La tradition anonyme dit (Gn 15, 1) : « *Ne crains pas, Abram ! Je suis ton bouclier (...)* à l'heure où tes fils commettront transgressions et mauvaises actions, je verrai un juste parmi eux, qui fera pencher la balance pour eux, qui pourra dire à mon attribut de justice : assez ! ; je le prendrai et je ferai l'expiation pour eux » (*Genèse Rabba* s/Gn 15, 1, Par. 44, et 5, dans *Midrash Bereshit Rabba*, éd. J. Theodor – Ch. Albeck, Berlin, 1912-1936 (Jérusalem, 1965), p. 428-429).

(36, 8) ²⁷. Il y a ainsi, à partir de la liturgie, l'annonce du temps qui n'est pas encore le temps de la fin mais qui est déjà le « début de la rédemption » (*athalta di-geulla*) ²⁸. C'est entre ce « déjà » et ce « pas encore » que se situent les réalisations rendues possibles par l'existence de l'État d'Israël et en particulier le rassemblement des exilés que demande la 10^e bénédiction. C'est à partir de la 10^e bénédiction (Rassemblement des exilés) que les demandes deviennent explicitement eschatologiques. La bénédiction mentionne le grand shofar (Is 27, 13) et l'étendard (Is 11, 12) qui, au temps messianique, annonceront le rassemblement des exilés. Sa conclusion, empruntée à Is 56, 8, indique bien que le rassemblement annoncé et demandé est celui de la fin des temps. La 11^e bénédiction (Restauration des instances de justice) demande à Dieu : « Règne sur nous, toi, Seigneur, toi seul, avec amour et miséricorde ! » Elle a pour conclusion liturgique, en référence au psaume 33, 5 : « Béni es-Tu, Seigneur, Roi qui aimes la justice et le droit. » Sans doute personne ne pense que l'actuel État d'Israël réalise la demande du règne de Dieu. Signalons cependant que la prière instituée par le grand Rabbinat d'Israël pour le « Jour de l'indépendance » (*yom ha-atsma'ut*) de l'État d'Israël qualifie cette indépendance non seulement de « début de la croissance de notre rédemption », mais de « début de la rédemption » (*athalta di-geulla*) ²⁹. Les 12^e et 13^e bénédictions (Bénédition des

27. Voir *T.B. Megillah* 17b. Certains maîtres pensent que la prospérité de la terre est, selon Ézéchiël, un signe manifeste (*qets megulleh*) de la rédemption qui commence ; voir *T.B. Sanhédrin* 98a et P. LENHARDT, « La Terre... », p. 130-131.

28. La formule *athalta di-geulla* apparaît en *T.B. Megillah* 17a, à propos de la 7^e bénédiction (Rédemption).

29. La demande du règne de Dieu dans la 11^e bénédiction semble se restreindre à Israël. En cela elle diffère d'autres demandes d'un règne universel formulées dans la prière *'aleinu* de *Rosh ha-Shanah*, que nous verrons plus loin, et dans la prière du *qaddish*, aujourd'hui dite pour marquer la fin de chaque étape de la liturgie et pour les funérailles. La conclusion de la bénédiction et sa situation dans la *Amidah* indiquent cependant que le règne de Dieu qui est demandé a une portée universelle. Pour la formule « début de la rédemption » (*athalta*

hérétiques, par euphémisme, et Bénédiction des justes) demandent l'extirpation des hérétiques et la rétribution des « justes » (*tzaddiqim*), des « pieux » (*hassidim*), des « anciens et des scribes », de tous ceux qui ont fait confiance à Dieu. Ces demandes relèvent du jugement dernier. Un tel jugement, impliqué mais non explicité par la 11^e bénédiction, n'est pas davantage mentionné ici comme tel. Il n'apparaît en force que dans la liturgie de *Rosh ha-Shanah*, comme nous le verrons plus loin. La 14^e bénédiction (Jérusalem) et la 15^e (Maison de David) n'en faisaient qu'une à l'origine, comme nous l'avons déjà vu³⁰. La scission, qui a fait passer de 18 à 19 le nombre des bénédictions, n'a pas détruit le lien inséparable qui unit Jérusalem (et le Temple) que Dieu « construit » (et reconstruit) selon le Psaume 147, 2 : *boneh yerushalaim* (au présent qui pointe vers le futur), et David, son trône et son *rejeton* par lequel croîtra le salut de Dieu³¹. La 16^e bénédiction

di-geulla), voir note 28 ci-dessus. La prière du « Jour de l'indépendance » n'est pas reçue par toutes les communautés ; elle est cependant largement acceptée en Israël et en diaspora, ce qui montre le rôle de la liturgie et son pouvoir : à tout le moins elle enseigne que la rédemption peut commencer dans le temps et l'espace de ce monde. S'il en est ainsi, chacun est invité à lire les signes des temps. Il faut, de toute façon, préparer la rédemption et y collaborer ; il faut aussi, le moment venu, avec les risques que cela comporte, reconnaître qu'elle a déjà commencé.

30. Voir note 18 ci-dessus.

31. En d'autres endroits, 3^e bénédiction après les repas, bénédictions après la lecture prophétique (*haftarah*) du *shabbat* et des fêtes, la prière unit Jérusalem (le Temple) et la restauration de « la maison de David ton messie ». Nous ne sommes pas loin de l'identification dont nous avons parlé ci-dessus entre le rédempteur et le rejeton de David avec le messie (voir note 20 ci-dessus). Quant à la 14^e bénédiction, qui nous occupe ici, elle a comme conclusion : « Béni es-Tu, Seigneur, qui fais croître la puissance (littér. la corne) du salut. » Cette formule est étrange ; on ne la rencontre que dans le Nouveau Testament (Lc 1, 69). Ceci, avec d'autres éléments, pourrait faire penser que cette bénédiction, qui a été reformulée à Yabneh, est d'origine judéo-chrétienne ; voir Y. LIEBES, « Who Makes the Horn of Jesus to Flourish ? », *Immanuel*, Jerusalem, 21, été 1987, p. 55-67.

(Exaucement de la prière), qui conclut la série des demandes, n'a pas de connotation eschatologique. Sa conclusion, en référence au Psaume 65, 3 est : « Béni es-Tu, Seigneur qui entends (écoutes, exauces) la prière. » Ceci confirme, si c'était nécessaire, que la prière touche Dieu et n'est pas vaine. Les demandes messianiques seront donc exaucées. La question est de savoir quand et comment. Cette question se pose avec toute sa force à propos de la 17^e bénédiction (Culte du Temple), qui était à l'origine une bénédiction de louange et qui, modifiée après la destruction du Temple, est devenue demande. Après la destruction du Temple, Israël ne bénit plus Dieu qui a institué le culte sacrificiel ; il bénit désormais Dieu pour le culte qu'il rétablira dans le Temple reconstruit. La conclusion liturgique est : « Béni es-Tu, Seigneur, qui fais revenir Sa (*sic !*) Présence (*Shekinah*) à Sion ³². » Ceci fait comprendre que l'essentiel est le retour à Sion, dans le Temple, de la Présence qui l'avait quitté lors de sa destruction en l'an 70 ap. J.C. ³³. Les sacrifices sont ordonnés à cette Présence. Quant au temps et au mode de la reconstruction du Temple, il suffit de citer ici l'opinion autorisée de Rashi : « Le Temple de l'avenir que nous attendons sera construit et achevé ; il se manifestera venant du ciel, comme il est dit (Ex 15,17) : *Sanctuaire, Seigneur, qu'ont préparé tes mains* ³⁴. » La 18^e bénédiction (Action de

32. Pour les formules où la 2^e personne apparaît avec la 3^e personne dans une même proposition, voir la note 17 ci-dessus.

33. Voir la note 9 ci-dessus. La reconstruction du Temple est le côté positif, espéré, demandé qui répare et dépasse le côté négatif, pleuré dans le deuil et le jeûne, de la destruction. Cette structure de destruction-reconstruction, deuil-joie est revécue chaque année le 9 du mois de Ab, jour où Israël commémore la destruction du 1^{er} et du 2^e temple. Le sens du deuil est donné par la Tradition à partir d'Isaïe (66, 10) : « Réjouissez-vous avec Jérusalem, vous tous qui l'aimez, soyez avec elle dans l'allégresse, vous tous qui avez pris le deuil sur elle, quiconque porte le deuil de Jérusalem méritera de voir sa joie ; quiconque ne porte pas le deuil de Jérusalem ne verra pas sa joie » (T.B. *Ta'anit* 30b).

34. Rashi s/T.B. *Sukkah* 41a, I Nami. La pointe du verset sur lequel s'appuie Rashi est « tes mains » : tes mains, et non pas des mains

grâces) est une bénédiction de pure louange sans connotation eschatologique. La 19^e bénédiction (Paix), la dernière de la *Amidah*, est normalement précédée par la « bénédiction des prêtres » (*birkat kohanim*) donnée par les descendants des prêtres qui se trouvent dans la synagogue et que la communauté invite à bénir³⁵. Cette bénédiction, prononcée selon l'Écriture (Nb 6, 26) a pour conclusion : « Que le Seigneur te découvre sa face et t'apporte la paix ! » La bénédiction qui vient ensuite, et qui est dite de toute façon par la communauté, a pour conclusion : « Béni es-Tu, Seigneur qui bénis son (*sic !*) peuple Israël par la paix³⁶. » Le participe présent de l'original (*me-barekh*) a valeur de futur. La paix demandée ici, qui se fait entendre dans la louange pour la paix, pointe vers la paix définitive que Dieu promet avec l'accomplissement de son alliance, selon le Lévitique (26, 6-9). Nous verrons comment la prière de *Rosh ha-Shanah* annonce l'accomplissement eschatologique de cette alliance qui est l'Alliance tout court, l'unique Alliance.

d'homme. La vision de Rashi est analogue à celle de l'Apocalypse de Jean (21, 2). Cette vision suppose connue la tradition selon laquelle, à partir du début du même verset (Ex 15, 17), « le trône d'en bas est disposé contre (en contact avec) le trône d'en haut » (*Mekilta de-Rabbi Ishmaël s/Ex 15, 17 p. 149-150*). Voir aussi note 21.

35. La bénédiction des prêtres n'est pas donnée la nuit (voir note 2 ci-dessus). Observée par la communauté si des prêtres sont présents, la bénédiction n'est pas organisée automatiquement. Elle l'est fréquemment mais sa pratique dépend de la coutume.

36. La prière utilise le Psaume 29, 11 en le modifiant légèrement. Ce psaume est cité par la *Mishnah* à la fin de son dernier traité (*Uqtsin* 3, 12). C'est dire la grandeur du don de la paix, don ultime du « Roi à qui la paix appartient » (*ha-melek she-ha-shalm she-lo* ; cf. *Pesiqta de-Rav Kahana*, Pisq. 1 et 3, s/Ct 3, 11, éd. R. Mandelbaum, New York, 1962, p. 5). La paix est aussi le don final annoncé, et demandé, à la fin de la prière du *qaddish*, en référence à Jb 25, 2. Rappelons aussi la *sukkah* « de ta paix » de la 2^e bénédiction après le *Shema* du soir (voir note 17, ci-dessus).

Les Fêtes ³⁷

Nous traiterons des fêtes dans l'ordre donné par le Lévitique au chapitre 23 : Pâque, Pentecôte, *Rosh ha-Shanah*, *Kippour*, Tabernacles (*Sukkot*) ³⁸. Cet ordre n'est pas seulement chronologique, allant du premier mois de l'année jusqu'au septième mois. Il permet de rendre compte du lien organique qui relie les fêtes entre elles. Ce lien organique ordonne les fêtes au *shabbat* qui les précède et qui les achève. Les fêtes sont appelées *rencontres* (Lv 23, 2.4.44, *mo'ed*, plur. *mo'adim*, *mo'adot*), mot clé trop souvent escamoté par les traductions. Le *shabbat*, qui précède leur énumération (Lv 23, 3), les dépasse en sainteté, comme l'indique la conclusion du *qiddush* des jours de fête qui coïncident avec un *shabbat* : « Béni es-Tu, Seigneur, qui sanctifies le *shabbat*, Israël et les temps » (= les fêtes) ³⁹. Le *shabbat* enfin n'est pas appelé *rencontre* (*moed*) ⁴⁰; il est plus qu'une rencontre; il pointe vers l'Unité de Dieu; il signifie et communique déjà la vie éternelle; il est vécu comme *délice* (*'oneg*, cf. Is 58, 13), expérience qui dépasse la *joie* (*simhah*) des fêtes de pèlerinage, Pâque, Pentecôte et Tabernacles (*Sukkot*).

37. Le meilleur ouvrage de référence est le beau livre, malheureusement épuisé, de R. MARTIN-ACHARD, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1974.

38. Nous ne traiterons pas des fêtes de *Pourim* et de *Hanukkah*, de statut secondaire, dont la liturgie propre, peu développée, est dépourvue de connotations eschatologiques. Voir cependant sur ces fêtes R. Martin-Achard.

39. Le *qiddush* est la prière qui proclame la sainteté du temps du *shabbat* ou de la fête et qui marque l'entrée dans ce temps saint. L'ordre indiqué dans la conclusion est « hiérarchique » : le *shabbat* (divin, que Dieu identifie au 7^e jour) d'abord, Israël ensuite (qui établit le calendrier des fêtes) et enfin les fêtes.

40. Voir T.B. Arakin 10a.

Pâque

La liturgie de la 1^{re} fête de pèlerinage célèbre la sortie d'Égypte, la première rédemption qui soutient la rédemption quotidienne (7^e bénédiction de la prière communautaire des jours ordinaires) et annonce la rédemption finale. La Tradition enseigne qu'il faut faire mémoire de la sortie d'Égypte tous les jours, jusqu'aux « jours du Messie ⁴¹ ». La liturgie de la nuit pascale confirme l'obligation de faire mémoire de la sortie d'Égypte et organise cette mémoire selon la structure du mémorial : proclamation au présent appuyée sur le passé en vue de l'avenir espéré et demandé. L'appui sur le passé est assuré par la *haggadah*, narration autorisée qui fait connaître le *passage*, la Pâque salvatrice du Seigneur dans la nuit de l'Égypte, et qui conduit à la louange du *hallel* (Ps 113 à 118, et 136). La *haggadah de Pâque* (*haggadah shel pesah*) donne avec autorité l'interprétation (*midrash*) de l'Écriture (principalement Dt 26, 5-8) et elle rappelle, de plusieurs manières, l'obligation de faire mémoire. Elle débouche sur la louange qui encadre le repas pascal et qui, avant ce repas, formule la « bénédiction de la rédemption » (*birkat ha-geullah*) avec son enseignement eschatologique. La bénédiction manifeste, de manière parfaite et intentionnelle, la structure du mémorial. Parfaite d'abord : on mentionne le passé pour y accrocher l'avenir demandé en disant : « C'est pourquoi (en raison du passé que Tu as fait) fais-nous atteindre d'autres rencontres (...) dans un avenir de paix (...) ». Intentionnelle ensuite : la structure a été adoptée à la suite d'une discussion à Yabneh entre Rabbi Aqiba et Rabbi Tarfon, Rabbi Aqiba ayant maintenu que la mémoire devait pointer vers l'avenir ⁴². C'est aussi à Rabbi Aqiba, ou à la tradition qu'il transmet, qu'on doit le réalisme de l'avenir demandé : la reconstruction de Jérusalem (Temple) dans la joie, le rétablissement du culte dans l'allégresse, la manducation de la

41. Voir note 16.

42. Voir cette discussion dans *Mishnah Pesahim* 10, 6.

chair des sacrifices (de communion) et des pâques (agneaux pascals) dont le sang aura été répandu sur l'autel... Ce réalisme, vu de l'extérieur, peut étonner. Vu de l'intérieur, il est cohérent ; il prend au sérieux l'appui sur le passé réel sans lequel il n'y a pas de mémorial véritable et efficace. Le rétablissement des sacrifices, rendu possible par la reconstruction du Temple, elle-même ordonnée au retour à Sion de la Présence, sera opéré dans le temps et de la manière qui conviendront à Dieu. Nous retrouvons la conviction et l'espérance déjà rencontrées à propos de la 17^e bénédiction de la *amidah* des jours ordinaires⁴³. Ajoutons ici que l'eschatologie qui ressort de la liturgie pascale reste dans l'histoire comme celle qu'enseigne la liturgie des jours ordinaires, à l'exception de la 2^e bénédiction de la *amidah* qui traite de la résurrection. Tout mène cependant au Dieu transcendant et inconnu qui se rend présent et se fait connaître par sa Présence dans le Temple, par une Présence qu'il rétablira à Sion. Rappelons en effet que le Temple de Jérusalem, que Dieu construit (reconstruit), est en contact avec le Temple d'en haut qui descendra du ciel⁴⁴.

Pentecôte

Cette 2^e fête de pèlerinage est appelée *conclusion* ('*atse-ret*) parce qu'avec elle se concluent les sept semaines de l'offrande des gerbes prescrite par la Torah, selon le Lévitique (23, 16). À partir du IV^e siècle de notre ère la Pentecôte est reconnue officiellement comme la fête du don de la Torah au Sinaï. Elle devient alors aussi *conclusion* de la sortie d'Égypte et reçoit la fonction de lancer Israël dans la bonne direction, c'est-à-dire vers la rédemption. La libération de l'Égypte serait en effet, sans l'acceptation de la Torah, libertaire et arbitraire. La Pentecôte donne le point d'appui qui permet de tracer la ligne et d'at-

43. Voir notes 32, 33 et 34.

44. Voir note 34.

teindre la rédemption annoncée par la 3^e fête de pèlerinage, la fête de *Sukkot* (Tabernacles). La fête n'est célébrée qu'un jour, ou deux jours en diaspora. Sa liturgie, très pauvre en comparaison avec celle des autres fêtes, n'enseigne aucune eschatologie, si ce n'est que, depuis qu'elle célèbre « le temps du don de notre Torah », elle évoque la nécessité d'étudier et d'enseigner, d'observer et de pratiquer la Torah pour aller vers Dieu. La cohérence de la révélation fait que la liturgie n'enseigne pas de marche ou de retour à Dieu (*teshubah*) qui ne commence par un retour à la Torah. La 4^e bénédiction de la prière communautaire des jours ordinaires (Repentance), que nous avons vue plus haut, s'ouvre en effet par ces mots : « Fais-nous revenir, ô notre Père, à Ta Torah (...) » Il n'y a pas de rédemption sans repentance et il n'y a pas de repentance sans Torah.

Rosh ha-Shanah et Kippour

Les deux fêtes sont liées ; elles sont respectivement le premier et le dernier des « dix jours de la Repentance », appelés aussi « jours terribles » (*yamim nora'im*), c'est-à-dire « jours de la crainte ⁴⁵ ». Leurs liturgies, qui comportent de nombreux traits identiques, se distinguent cependant par leur enseignement eschatologique.

Rosh ha-Shanah (littér. « tête de l'année ») est le Nouvel an pour le décompte des années, fait en référence à la création du monde et établi pour les années sabbatiques et jubilaires qui jalonnent l'histoire en direction de la rédemption messianique. C'est à l'intérieur de cette orientation eschatologique que se font entendre les enseignements spécifiques de la fête. À *Rosh ha-Shanah*, le point culminant de

45. La crainte de Dieu libère des mauvaises craintes et doit s'unir à l'amour de Dieu. Les « jours de la crainte » placent le pécheur devant Dieu (*Elohim* = nom qui indique la justice) pour qu'il fasse repentance et revienne jusqu'au Seigneur (*YHWH* = nom qui indique la miséricorde). Ce message est en parfait accord avec l'enseignement de Jésus sur la crainte dans l'évangile de Matthieu (10, 28-31).

la liturgie, dans les trois bénédictions centrales de la *Amidah* additionnelle (*musaf*), est la célébration de Dieu comme Roi (Bénédition des Royautés = *malkiyyot*), comme celui qui se souvient de l'alliance (Souvenirs = *zikronot*), comme celui qui se fait entendre par le son du *shofar* (corne de bélier) et qui entend avec miséricorde la sonnerie du *shofar* (*shofarot*)⁴⁶. Chacune de ces bénédictions pointe vers la fin. Le début de la bénédiction des « Royautés », l'unité littéraire appelée *'aleinu*, est une prière du 2^e Temple comme l'a magistralement montré J. Heinemann⁴⁷. Cette prière, pour éduquer à la crainte, insiste sur la transcendance et le pouvoir absolu de Dieu. Dieu est le Roi universel parce qu'il est le Créateur et parce qu'il régnera sur toute la terre comme l'annonce le livre de l'Exode (15, 18) et Zacharie (14, 9) dans sa relecture historicisante du *Shema* Israël (Dt 6, 4), dont nous avons déjà parlé⁴⁸. Ce règne universel s'accompagnera d'un jugement universel qui établira et rétablira le monde comme Royaume du Tout-Puissant (*Shaddai*)⁴⁹. La représentation de ce jugement est si forte que Dieu est, pour ainsi dire, présent dans la communauté comme il était présent dans le Temple ; c'est ainsi que la communauté se prosterne devant lui en disant : « Et nous nous agenouillons et nous nous prosternons (...) devant le Roi des rois (...) » La bénédiction des « Souvenirs » pointe elle aussi vers la fin, vers l'alliance éternelle qu'accomplira le Seigneur qui se souvient de son alliance au temps de la jeunesse d'Israël, selon sa parole adressée à Ézéchiël (16, 60). La conclusion de la bénédiction est : « Béni es-Tu, Seigneur, qui te souviens de l'alliance. » Ceci enseigne qu'il n'y a qu'une alliance

46. Le pluriel des Royautés, Souvenirs, *Shofarot* est emphatique. Il indique la multiplicité des aspects sous lesquels Dieu doit être loué selon le thème de la bénédiction considérée.

47. J. HEINEMANN, p. 270-274.

48. Voir note 14.

49. La place manque pour développer l'examen des mots-clés qui apparaissent dans la prière *'aleinu*, en particulier ici : *établir* (rétablir) *le monde* (*le-taqqen 'olam*) et le nom divin *shaddai*.

qui s'accomplit dans l'Alliance éternelle ⁵⁰. La bénédiction des *Shofars* prend appui sur le *shofar* de la révélation du Sinäï pour développer avec force ce qui est déjà dit du *shofar* messianique dans la 10^e bénédiction de la *amidah* des jours ordinaires. C'est le Seigneur lui-même qui, selon Za 9, 14-15 cité par la prière, fera sonner le *shofar* pour sauver Israël. Ainsi donc le jugement rigoureux du Roi n'exclut pas la miséricorde qui reste toujours le premier et le dernier mot de ce que l'on peut dire de Dieu dans la Tradition d'Israël ⁵¹.

La liturgie de *Kippour* est éclairée, avant son début, par le psaume 97, 11 répété pendant qu'on porte en procession dans la synagogue le rouleau de la Torah : « Une lumière est semée pour le juste, et pour ceux qui ont le cœur droit (le cœur redressé par la repentance) la joie. » La liturgie souligne la valeur qu'a ce jour comme point culminant de la repentance, avec « l'Office du Culte » (*sefer'abodah*) au centre de la *Amidah* additionnelle, et avec la *Amidah* de clôture (*ne'ilah*) comme point d'aboutissement de cette repentance. C'est là que se réalise au plus fort l'obligation de faire mémoire du Temple détruit, édictée à Yabneh par Rabban Yohanan ben Zakkai ⁵². L'*Office du Culte* est une grandiose répétition de l'office de *Kippour* tel qu'il était agi par le grand prêtre dans le Temple au milieu du peuple, avec ses confessions, le bouc émissaire, les sacri-

50. Voir P. LENHARDT, « Le renouvellement (*hiddush*) de l'alliance dans le judaïsme rabbinique », *Cahiers Ratisbonne* 3, décembre 1997, p. 126-174. On peut regretter de ne pas voir mentionnée l'alliance nouvelle de Jr 31, 31. Elle aurait pu l'être ici, à *Rosh ha-Shanah*, si le verset de Jérémie avait parlé de *souvenir*, mot clé pour l'arrangement des « Souvenirs ». La tradition chrétienne, dans la liturgie catholique romaine de l'eucharistie, unit heureusement les deux traits de l'alliance, « nouvelle et éternelle », en complétant la formule connue de Lc 22, 20.

51. Voir P. LENHARDT, « La miséricorde divine dans la tradition d'Israël », *La Vie spirituelle*, n° 669, mars-avril 1972, p. 149-167.

52. Voir T.B. *Sukkah* 41 et les notes 9 et 33.

fices et les prières⁵³. La valeur de la liturgie est si forte qu'elle rétablit, pour ainsi dire, la Présence divine dans la communauté comme elle était dans le Temple. C'est pourquoi, comme elle le fait pendant la prière *'aleinu* à *Rosh ha-Shanah*, la communauté se prosterne dans la synagogue quand on rappelle les prosternations du Temple. L'office s'achève par une évocation grandiose de la lumière qui émanait du Grand-Prêtre quand il sortait sain et sauf du Saint des Saints. Cette évocation, en pleine résonance avec la splendide description du grand prêtre que donne le Siracide (Si 50), débouche sur une demande instante adressée à Dieu de vouloir la rédemption et de hâter la fin pour accomplir ce qui est écrit en Is 56, 7 explicitement cité. Ceci est possible si le peuple accomplit parfaitement son retour *jusqu'à* Dieu par la repentance. La prière de *clôture* reprend tous les thèmes des prières précédentes avec l'accent particulier que lui donne l'approche de la fin du jour. Si la repentance est parfaite – la repentance dans laquelle Dieu se complaît, qu'il prévient et soutient avec miséricorde – le péché qui sépare Israël de son Dieu (Is 59, 2) est effacé et le pardon surabonde (Is 55, 7)⁵⁴. Tout se passe, à la fin de *Kippour*, comme si la rédemption pouvait être déjà annoncée en présence de Dieu. C'est ainsi qu'on proclame : « Écoute Israël, le Seigneur, notre Dieu, le Seigneur est Un ! » (Dt 6, 4) et plusieurs fois : « C'est le Seigneur qui est Dieu ! » (1 R 18, 39). On conclut par la sonnerie du *shofar* et l'on crie, dans certaines communautés : « L'an prochain dans Jérusalem (reconstruite) ! » La joie du pécheur repentant annoncée au début de la liturgie est

53. La liturgie n'ignore pas l'office de *Kippour* décrit en Lévitique 16, lu dans l'office des lectures, entre la *Amidah* du matin et la *Amidah* additionnelle. Elle refait cependant, de son côté, avec tous ses détails, la liturgie du Temple telle qu'elle était immédiatement avant sa destruction. La *Mishnah Yoma* a par ailleurs noté un résumé de cette liturgie pour éviter qu'on ne l'oublie.

54. La résonance avec Paul (Rm 5, 20) ne peut faire de doute. La lecture liturgique du livre de Jonas avant la *Amidah* de l'après-midi soutient la confiance en Dieu qui veut la repentance du pécheur pour pouvoir lui pardonner comme il a pardonné aux gens de Ninive.

déjà la joie de la rédemption que la fête de *Sukkot* manifeste avec force, par anticipation.

Sukkot (Tabernacles)

Comme troisième fête de pèlerinage, *Sukkot* reprend les traits communs aux fêtes de pèlerinage en les accentuant pour marquer que la marche vers la rédemption appuyée sur la sortie d'Égypte (Pâque) et sur le don de la Torah (Pentecôte) peut déjà atteindre par anticipation la fin de l'histoire. C'est pourquoi *Sukkot* est appelée par la Tradition *la Fête* tout court, c'est-à-dire la Fête par excellence, marquée par l'exubérance des rites, par la surabondance de la joie liées à l'effusion de l'Esprit Saint⁵⁵. La Fête est célébrée pendant sept jours – période que la liturgie appelle « temps de notre joie » – auxquels s'ajoute un 8^e jour, devenu depuis le Moyen Âge le jour de la Joie de la Torah (*simhat torah*). La liturgie, modifiée à Yabneh pour faire mémoire du Temple après sa destruction, élargit au monde et aux sept jours la « prise en mains » et la présentation en procession des quatre espèces végétales qui, en dehors du Temple, se faisaient seulement le premier jour⁵⁶. Les sept processions avec les quatre espèces, le 7^e jour de la Fête (appelé *hosha'na rabbah*), se font selon l'*Ordre des Hosha'not* qui prescrit l'invocation véhémement de Dieu et la demande du salut messianique au cri de *hoshi'a-nah* (Ps 118, 25) et *hosha'-na*. Ceci manifeste que la joie de la rencontre avec Dieu et de la rédemption déjà célébrée, par anticipation, ne méconnaît ni ne supprime le mal et la souff-

55. La grandeur de *Sukkot* suscite la question de savoir pourquoi cette fête de pèlerinage n'a pas été assumée par la liturgie chrétienne qui a repris les deux premières fêtes de pèlerinage : Pâque et Pentecôte. Voir à ce sujet R. MARTIN-ACHARD, p. 87-88 et aussi J. L. VERSTREPEN, « Origine et instauration des Quatre-Temps à Rome », *Revue bénédictine* 103, 1993, p. 352-353.

56. Voir Lv 23, 40-41 ; *Mishnah Sukkah* 3, 12 et *T.B. Sukkah* 41a.

france qui remplissent *encore* le monde ⁵⁷. La lecture prophétique du premier jour de la fête est le chapitre 14 de Zacharie. Le prophète décrit le combat et la victoire eschatologiques à l'issue desquels (14, 9) « Le Seigneur sera Roi sur toute la terre ; en ce jour-là le Seigneur sera Un et son Nom sera Un ⁵⁸ ». Le châtement des nations ennemies d'Israël débouche sur une montée de tous les peuples qui se réunissent à Jérusalem pour célébrer devant le Seigneur la fête de *Sukkot*. L'histoire du salut aboutit à l'unité de toute l'humanité rassemblée en présence du Dieu Un, reconnu (par son Nom) comme Un. La Fête ouvre la voie vers le *shabbat* de la fin des temps et de la vie éternelle.

Le *Shabbat* de la fin

Le *shabbat* est mémorial de la création et de la révélation, comme nous l'avons vu. La *Amidah* du matin, qui cite Ex 31, 16-17, présente le *shabbat* comme signe éternel (et efficace) de l'Alliance éternelle conclue au Sinaï entre le Seigneur et Israël. Ceci implique que le *shabbat* est à la fin de l'histoire et qu'il inclut la rédemption. Cependant la liturgie du *shabbat* ne dit pas explicitement que le *shabbat* soit le signe ou l'instrument de la rédemption. Certes le *shabbat* est mentionné comme instrument de la rédemption au début du II^e siècle ap. J.C., par Rabbi Shime'on ben Yohai, mais cette tradition n'est pas reprise dans la liturgie ⁵⁹. Il semble cependant que la bénédiction centrale de la *Amidah* de l'après-midi parle implicitement de la rédemption en l'assumant et en la dépassant. Cette bénédiction s'ouvre par les mots suivants : « Tu es Un (*ehad*) et ton Nom est Un (*ehad*) et qui est pareil à ton peuple Israël, peuple Un (*ehad*) sur la terre ? » Les allusions sont

57. La même tension s'exprime dans la grande louange du *hallel* prescrite non seulement pour la Pâque, mais aussi pour les autres fêtes de pèlerinage, pour les huit jours de la Dédicace (*hanukkah*) et pour les néoménies. Le *hallel* connaît encore le mal et la souffrance.

58. Voir sur Za 14, 9 les notes 14 et 48 ci-dessus.

59. Voir T.B *Shabbat* 118b s/Is 56, 4 et 7.

claires. Allusion à Za 14, 9 d'abord, qui est une relecture historicisante, au futur, de Dt 6, 4 et qui se trouve ici, dans la prière, remis au présent⁶⁰. Dans le *shabbat* en effet, anticipation de la vie éternelle, tout est déjà ramené à l'Unité divine. Allusion à 2 Sa 7, 23 ensuite, qui permet de jouer sur le mot « Un » (*ehad*) et de mettre Israël en résonance avec Dieu et le Nom de Dieu. C'est dans le *shabbat* que se réalise cette relation extraordinaire entre Dieu, son Nom (sa révélation, sa Torah) et Israël. Certes, il n'est pas dit explicitement que cette réalité est, au-delà de l'histoire, au-delà de la mort, après la résurrection, la réalité de la vie éternelle. Mais nous avons, dans la suite de la bénédiction, un éloge du *shabbat* qui est en résonance avec les interprétations traditionnelles, anciennes, anonymes de l'intitulé du psaume 92, 1 : « *Psaume, chant, pour le jour du shabbat* : pour le monde qui sera tout entier shabbat » (*Mekilta de-Rabbi Ishmaël*)⁶¹ ou : « *Psaume, chant* : pour l'avenir qui vient, pour le jour qui est tout entier shabbat et repos pour la vie éternelle » (*Mishnah Tamid*)⁶², ou « *pour le jour* qui sera tout entier *shabbat*, dans lequel il n'y aura ni manger, ni boire, ni affaires, mais dans lequel les justes seront assis, leurs couronnes sur leurs têtes, se nourrissant de la splendeur de la *shekinah* », car il est dit (Ex 24, 11) : *Et ils contemplèrent Dieu et ils mangèrent et burent* comme les anges du service (*Abot de-Rabbi Nathan*)⁶³. Ceci ne laisse pas de doute : le *shabbat* dont il est question dans la dernière prière du *shabbat* est déjà le *shabbat* de la vie éternelle qui, après la mort et la résurrection, dépasse la rédemption qu'il inclut⁶⁴. La réalité du

60. Voir les notes 14, 48 et 57.

61. *Mekilta de-Rabbi Ishmaël* s/Ex 31, 13, dans *Mekilta d'Rabbi Ismael*, éd. H. S. Horowitz – I.A. Rabin, Francfort-sur-le-Main, 1931 (Jérusalem, 1960), p. 341.

62. *Mishnah Tamid* 7, 4.

63. *Abot de-Rabbi Nathan* A, chap. 1, 3a.

64. Voir J. HEINEMANN, p. 33. On ne peut pas ne pas entendre la résonance de ces enseignements, donnés par la liturgie et le midrash, avec l'exhortation de l'épître aux Hébreux d'entrer dans le repos du *shabbat* (He 4) et avec les paroles de Jésus sur la vie après la résur-

shabbat mène à son terme le jugement dernier (*Rosh ha-Shanah*), le retour à Dieu (*Kippour*), la rédemption (Pâque, Pentecôte, *Sukkot*).

La liturgie ne précise pas le quand et le comment de la rédemption et de la résurrection. Elle suggère et nourrit une recherche ouverte de la relation qu'ont entre elles les étapes de l'histoire du salut. La liturgie donne cependant une certitude : « Dieu calcule la fin. » C'est dit dans la *haggadah de Pâque* à propos du temps de la captivité d'Égypte : « Le Saint, béni soit-Il, a calculé la fin (*qets*) pour faire comme Il l'avait dit à Abraham, lors de l'alliance entre les morceaux partagés (Gn 15, 13-14) : Sache bien que tes descendants seront des étrangers dans un pays qui ne sera pas le leur. Ils y seront esclaves, on les opprimera pendant quatre cents ans ⁶⁵. » Dieu calcule la fin, il connaît la durée de la souffrance qui ne peut dépasser le temps fixé ⁶⁶.

Pierre LENHARDT, NdS

rection : « Car, lorsqu'on ressuscite d'entre les morts, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme les anges dans les cieux » (Mc 12, 25). Le Nouveau Testament apporte ainsi une confirmation éclatante à l'enseignement de la Tradition d'Israël sur le *shabbat* comme réalité ultime, comme vie éternelle après la mort et la résurrection.

65. *Haggadah de Pâque*, introduction au Midrash sur Dt 26, 5-8, éd. J. Bloch, Paris, Association Sefer, 1950, rééd. 1998, p. 26-27.

66. Voir la tradition anonyme, probablement antérieure à la destruction du Temple sur Ex 12, 41 : « Et il arriva à la fin (*qets*) des 430 ans (...) : ceci enseigne (*maggid*) que dès l'arrivée de la fin le Lieu (Dieu) ne les retarda pas le temps d'un clin d'œil (*Mekilta de-Rabbi Ishmaël s/Ex 12, 41, p. 51, reprise par Rashi, ad locum*) ». Voir encore la tradition anonyme sur les trois jours de l'épreuve d'Abraham (Gn 22, 4), du don de la Torah (Ex 19, 16)..., de la résurrection des morts (Os 6, 2)... : « Le Saint, béni soit-Il !, ne laisse pas les justes dans la détresse plus de trois jours » (*Genèse Rabba s/Gn 22, 4, Par. 56 § 1, p. 595*). Cette confiance que l'on fait à Dieu pour calculer la fin et ne pas la retarder est attestée par Jésus en Actes 1, 7.