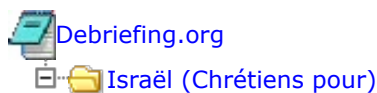


[Administration](#)[Imprimer](#)[Envoyer](#)[S'inscrire](#)[Nous contacter](#)

Debriefing.org

[Accueil](#)
[Tous les articles](#)

Recension de "A l'écoute d'Israël en Eglise", du Fr. Lenhardt

13/01/2012

À L'ÉCOUTE D'ISRAËL, EN ÉGLISE,

« Car de Sion sort la Torah et de Jérusalem la Parole de Dieu » (Isaïe 2, 3)

par Pierre LENHARDT, nds

Parole et Silence, 2006, 280 p., 23€

Recension par le P. Philippe Loiseau, parue dans Sens, 2008/3, pp. 185-193.

Il s'agit ici d'un livre essentiel pour tous ceux qui ont pris conscience de la nécessité vitale pour les Chrétiens d'approfondir les racines juives de la foi chrétienne (1). Pourtant, la forme de l'ouvrage risque de freiner sa diffusion auprès du public chrétien, car il est constitué d'un ensemble d'articles publiés initialement dans des livres et des revues différentes, ce qui entraîne une disparité dans l'écriture qui peut nuire à la cohérence de l'exposé. Je pense cependant que la mise en page en un même volume de textes jusqu'alors dispersés dans des publications réservées à des spécialistes est une excellente idée qui a aussi l'avantage de mieux faire ressortir les points communs et les complémentarités entre les différents chapitres. Ce livre apparaît ainsi comme une présentation unique du « patrimoine spirituel commun aux Chrétiens et aux Juifs » dont, dans la déclaration *Nostra Aetate* (§ 4), en date du 28 octobre 1965 sur les relations de l'Église catholique avec la religion juive, le Concile Vatican II nous demande de faire l'inventaire. Beaucoup d'études ont été publiées dans le but de présenter le Judaïsme aux Chrétiens dans ses rites, ses fêtes, son histoire et sa culture, mais rares sont celles qui nous font pénétrer dans la connaissance profonde de la tradition juive rabbinique. Cette connaissance suppose une longue fréquentation de la tradition juive et c'est justement l'expérience d'une vie entière passée à l'écoute de l'étude de cette tradition immémoriale (le "Talmud Torah"), à Jérusalem, que le frère Pierre Lenhardt nous livre ici. Il ne s'agit donc pas d'un livre écrit par un Juif qui nous donnerait sa vision du Judaïsme, ni d'un Chrétien qui aurait beaucoup lu sur le Judaïsme, mais d'un Chrétien qui s'est mis humblement à l'école du Talmud Torah des Juifs dans le but de mieux connaître la tradition juive telle que les Juifs la définissent eux-mêmes, de mieux percevoir le fond de continuité qui existe entre Judaïsme et Christianisme et discerner ainsi les résonances pour la foi chrétienne (cf. les *Orientations et suggestions pour l'application de la Déclaration conciliaire « Nostra Aetate »*, 1975).

Le premier chapitre, intitulé « **Talmud Torah des Juifs et études juives des chrétiens** », est la reprise d'un article paru dans le n° 3 de la revue *Sens* de l'année 2003, qui faisait suite à la fermeture, en juin 2001, du Centre Ratisbonne, Centre Chrétien d'Études Juives à Jérusalem, après avoir été érigé en Institut Pontifical en mai 1998. Désormais placé en tête du livre, il prend une dimension nouvelle, car, lors de sa première publication, en réaction à l'actualité, on pouvait

retenir surtout le plaidoyer en faveur des études juives pour les Chrétiens et la mise en lumière de résistances qui subsistent dans l'application des textes du Concile. Dans le livre, l'article apparaît comme un prologue à l'ensemble des chapitres suivants, en fixant les enjeux pour la foi chrétienne. Le lecteur est invité à sortir de l'attitude de méfiance et de rejet de la tradition juive en indiquant des critères pour s'engager dans cette écoute de la tradition juive: la recherche de la vérité de Dieu et le souci de l'intégrité de la Révélation.

La recherche de la vérité ne saurait se limiter à la seule lecture de l'Écriture sainte, car Dieu est vivant et sa Torah est vivante. Dieu ne cesse d'entrer en relation avec les cœurs de ceux qui acceptent de Le rechercher avec amour, et c'est cette recherche qui est soutenue dans le cadre de la relation maître-disciple dans le Judaïsme pharisien et rabbinique et qui se développe dans la Torah orale. C'est pourquoi, nous dit Pierre Lenhardt,

« les études juives, telles que les ont conçues et proposées les fondateurs du Centre Ratisbonne, ne peuvent pas uniquement être définies par le cadre et les exigences académiques auxquelles elles doivent faire la place. Elles ne peuvent pas non plus être réservées à des étudiants et étudiantes orientés vers des diplômes universitaires ou des fonctions cléricales. Elles ne sont pas non plus exclusivement poursuivies en vue de fournir des spécialistes du dialogue avec les Juifs. Elles sont, avant tout, faites pour nourrir la foi et la vie chrétiennes dans toutes ses dimensions possibles, actives et contemplatives» (p. 23).

La deuxième motivation pour les études juives est le souci de l'intégrité de la Révélation. Il ne s'agit pas seulement de « connaissance», mais, plus profondément, d'entrer dans un chemin de vie, de faire l'expérience de la rencontre avec le Dieu vivant et vrai qui nous saisit et transforme notre existence. Dieu est parfait, sa Torah est parfaite et elle fait entrer celui qui l'écoute dans un chemin de perfection. Cette perfection selon la Torah consiste à rechercher la cohérence entre l'action et l'écoute de la Parole qui unifie le cœur de l'homme. C'est justement cet idéal de cohérence entre l'écoute et la pratique, qui est développé par Jésus dans les Évangiles, et notamment en finale du Sermon sur la montagne, en Matthieu 7, 21 : "il ne suffit pas de me dire: Seigneur, Seigneur! Pour entrer dans le Royaume des cieux; il faut faire la volonté de mon Père qui est aux cieux". Le Talmud Torah soutient le service de la liturgie, il fait mémoire des sacrifices du Temple, il oriente vers les temps messianiques et il conduit à l'action. C'est pourquoi les études juives peuvent aider le Chrétien à développer les richesses de la Révélation de Dieu et à faire comprendre l'unité du dessein de Dieu dans l'histoire.

« Ne pas écouter le message du Talmud Torah, donné par les Juifs aujourd'hui, et tout particulièrement par ceux qui vivent en Terre d'Israël, serait, pour un Catholique, un manque de cohérence et d'intégrité alors que l'Église catholique et le Peuple juif, représenté par l'État d'Israël, déclarent que leur relation a une nature unique [...] Limiter l'écoute de son message à certains aspects, considérés comme seuls pertinents pour la vie chrétienne, exclure *certain aspects, considérés a priori comme non pertinents pour la vie chrétienne, est une atteinte à l'intégrité de la Torah et un manque d'intégrité dans la relation au peuple juif* » (p. 27).

Le deuxième chapitre rend compte des « **Voies de la continuité juive: aspects de la relation maître-disciple d'après la littérature rabbinique ancienne** ». Il aborde la question centrale de la transmission, qui est à la base du développement de la tradition vivante de la Torah orale. Pierre Lenhardt nous explique, dans ce chapitre, un point essentiel, qui n'est pas le plus facile à bien saisir pour le Chrétien, celui de l'importance de la Torah orale, qui rassemble tous les développements, les interprétations et les coutumes qui rendent possible l'actualisation de la Parole de Dieu en assurant à la fois la fidélité à "l'ancien", la tradition reçue, et le renouvellement par "l'innovation" - le *hiddoush*. C'est ainsi que la Torah orale met en lumière le « Paradoxe de la Révélation », tel qu'il apparaît dans l'expérience de l'Alliance au Sinai:

«Dieu qui se révèle est expérimenté comme "Tout-Puissant", alors que sa révélation, faite à Moïse dans l'espace, dans le temps et en langage humain, est limitation de sa Toute-Puissance. » (p. 36).

Le Dieu Créateur et maître du monde accepte de se restreindre aux limites du langage humain

pour se rendre accessible à sa créature. C'est la réalité de ce paradoxe de la Révélation, mise en valeur par la tradition pharisienne et développée dans la tradition rabbinique, qui explique la diversité des manières de se rapporter au texte biblique, chacune insistant sur un aspect différent de la Torah orale :

Pour Rabbi Aqiba, « *la Torah vient des cieux* », ce qui signifie que la *Torah* orale et ses développements sont déjà contenus dans la *Torah* écrite; cette ligne théologique met l'accent sur l'interprétation de la *Torah* écrite, sur l'exégèse et l'intelligence de la foi. Pour Rabbi Ishmaël, « *la Torah a parlé selon le langage des hommes* », ce qui signifie que l'interprétation doit être soumise à des règles conformes à la raison; l'exégèse est ici perçue comme secondaire et la fonction d'innovation est confiée d'abord au peuple par le primat de la vie et de l'existence concrète pour déterminer les conditions d'actualisation. Le paradoxe de la Révélation trouve sa résonance dans la foi chrétienne de l'Incarnation du Verbe de Dieu dans la personne humaine de Jésus. Dans le même sens, « *le paradoxe de l'Incarnation du Christ* » n'a cessé d'être l'objet d'interprétations différentes, dont les quatre évangiles sont la manifestation, comme autant de manières de rendre compte du mystère unique du Christ, à la fois vrai Dieu et vrai homme.

C'est précisément le « *paradoxe de la Révélation* » qui va être déployé dans ses différentes harmoniques au long des quatre chapitres suivants et il constitue ainsi le fil conducteur pour l'étude de la *Torah* orale. En premier lieu, l'auteur nous propose d'illustrer *la question de l'interprétation des Écritures* à travers l'émergence de la croyance en la résurrection des morts chez les Pharisiens dans le *troisième chapitre* intitulé « **À l'origine du mouvement pharisien, Tradition orale et Résurrection** », et par une présentation du *Midrash* au *quatrième chapitre* intitulé « **L'exégèse (Midrash) de la Tradition d'Israël. Sa grandeur et ses limites** ». Dans ces deux chapitres, l'accent est mis sur le rapport sans cesse réactualisé entre plusieurs éléments contradictoires :

- Le recours à l'Écriture et/ou le recours à l'expérience de la vie ;
- L'unité de Dieu et de la Torah et la diversité des lectures et des interprétations ;
- La prééminence de l'étude de la Torah (*Talmud Torah*) et la priorité donnée à l'action par la mise en pratique des commandements ;
- Le rapport aux maîtres et le rapport à la communauté.

La croyance en la Résurrection des morts est emblématique des différents niveaux à l'œuvre dans le renouvellement de la tradition. Cette croyance remonte à la période des Hasmonéens dans leur lutte contre l'envahisseur grec, au II^e siècle avant notre ère, qui a vu de nombreux martyrs juifs mourir pour la fidélité à la foi de leurs pères. Le mouvement pharisien reprendra l'idée nouvelle de la résurrection des morts en l'enracinant dans la tradition orale, alors même qu'elle n'est pas enseignée explicitement par la *Torah* écrite. Dans ce travail d'interprétation, les Pharisiens font intervenir trois types de justification, ou recours: le recours scripturaire, le recours non scripturaire tiré de l'expérience du monde, et enfin, la pratique de la prière pour les morts chez les croyants. Cet exemple montre comment la *Torah* écrite est englobée par la *Torah* orale, qui met en lumière la cohérence du Dieu Un et qui se manifeste ainsi non seulement dans la Révélation du Sinaï mais aussi dans la Création et dans la vie concrète de la communauté. En même temps, l'innovation que constitue la croyance en la Résurrection sera l'objet d'une controverse avec les tenants de la fidélité stricte à la *Torah* écrite représentés par les Sadducéens, dont on trouve l'écho dans le Nouveau Testament. Les Évangiles apparaissent clairement du côté des Pharisiens, puisqu'on y trouve, dans la bouche de Jésus, la première attestation d'un recours scripturaire en faveur de la résurrection des morts (Cf. *Mc* 12,26-27).

C'est dans ce contexte de la recherche permanente du sens des Écritures, que se situe le *Midrash*. Le *Midrash* ne désigne pas d'abord une méthode particulière de lecture des textes, mais une visée pour l'interprétation selon une double direction : le *Midrash* est à la fois orientation vers le Dieu Un et préparation à la mise en pratique des commandements. L'orientation vers l'unité de Dieu apparaît bien dans un commentaire de Rabbi Aqiba sur le don de la *Torah* au Sinaï, en *Exode* 20,18: "*tout le peuple voyait les voix et les lueurs*". Pour Rabbi Aqiba, la multiplicité des voix et des lueurs signifie que l'on faisait entendre à chaque homme ce qui correspondait à sa force,

comme il est dit: "*Voix du Seigneur dans la force*" (Ps 29, 4). Ainsi que le signale Pierre Lenhardt,

« *Le recours au psaume semble malmener quelque peu le sens littéral du verset. En effet la force, selon le sens littéral, est la force du Seigneur qui fait entendre sa voix. Le Midrash de l'école de Rabbi Aqiba veut cependant qu'il s'agisse de la "force" (au sens de "potentialité" ») de ceux qui écoutent la voix du Seigneur. En réalité, le passage du sens littéral au sens midrashique n'est pas aussi artificiel qu'il le semble à première audition. C'est en effet la force du Seigneur qui, en se restreignant de façon paradoxale et inouïe, se communique à ceux qui reçoivent sa voix. Le message est que chaque personne humaine, homme ou femme, vieillard ou enfant, au Sinäi déjà, et dans toute l'histoire ensuite, a reçu selon sa force, une voix et une lumière qui lui viennent de Dieu au Sinäi. Le Midrash, qui a cherché et a rencontré Dieu, reçoit du Sinäi sa force divine et sa capacité de diversification et d'actualisation à l'infini, selon toute personne et toute situation» (p. 128).*

Ainsi la diversité des lectures de chaque personne est au service de la recherche du Dieu Un qui s'est restreint pour se faire connaître.

En même temps, le *Midrash* est au service de l'action, qui a la priorité dans l'Alliance, selon la parole du peuple lors de sa conclusion, au pied du Sinäi: "*Tout ce que le Seigneur a dit, nous le ferons et nous l'écouterons*" (Ex 24, 7). C'est pourquoi les premiers commentaires rédigés par les Sages de Yabné, après la destruction du Temple, sont des *midrashim halakhiques* qui ont pour but de définir les normes dans la pratique des commandements. Les *midrashim aggadiques*, qui donnent le sens des commandements et édifient la foi, viennent en second comme support pour l'action. En chacune de ses modalités, on peut dire que le *Midrash* accomplit les Écritures: d'abord par la production de nouvelles significations (*hiddoush*, novation), ensuite en ce qu'il conduit à l'action (la mise en pratique des commandements), et enfin en ce qu'il prépare à l'avènement des temps messianiques, qui sera celui de l'accomplissement des promesses de la *Torah* et des Prophètes. Cependant, le *Midrash* n'est pas toute la *Torah* orale, il n'en est qu'une partie et il est ainsi limité dans son extension. Des pratiques traditionnelles n'ont en effet aucun support dans la *Torah* écrite: « *Les halakhot sur le Shabbat, sur les sacrifices de fêtes, sur la modification irrégulière des biens sacrés, sont comme des montagnes suspendues à un cheveu, car elles sont faites de peu d'Écriture et de beaucoup de halakhot*» (*Mishnah Hagigah* 1, 8, citation p. 147).

Avec la lecture de la *Torah*, c'est le premier pilier du Judaïsme qui vient d'être présenté, selon la parole de Simon le Juste dans les *Maximes des Pères*: « *Le monde repose sur trois choses: la Torah, le Service (du culte, Avodah) et les actions réciproques (procédant) de l'amour (gemilout hassadim)* » (*Pirqué Avot* 1, 2, citation p. 202).

Les deux chapitres qui suivent sont consacrés à la présentation du second pilier: *le service de la liturgie*. Le cinquième chapitre nous introduit à « **La liturgie d'Israël à l'origine de la liturgie chrétienne. L'oralité enseignante** », tandis que le sixième chapitre nous fait découvrir « **La Prière juive d'Autrefois et d'Aujourd'hui comme Service rendu à la Shekhina (Présence divine)** ». Ces chapitres sont sans doute les plus denses du livre et ils comportent un si grand nombre de références aux prières de la liturgie synagogale, que nous pouvons les considérer comme formant un véritable petit traité de la prière juive. Dans le cadre limité de cette recension, nous ferons quelques sondages qui vont nous permettre de découvrir l'enracinement juif du célèbre adage de la tradition liturgique chrétienne, « *Lex orandi, Lex credendi* » selon lequel la prière liturgique est le lieu par excellence où s'exprime la foi du peuple croyant. Plus que toute autre activité, c'est dans l'action liturgique et la prière que le « *Paradoxe de la Révélation* » se manifeste avec le plus de force, en récapitulant toutes les caractéristiques de la *Torah* orale:

« *la liturgie, comme expression de la Torah orale, est une Parole qui met en rapport, de façon adéquate, les personnes ou les communautés priantes avec leur Dieu. Cette Parole est louange et demande; elle s'adresse à Dieu qui crée le monde, qui se révèle dans le monde et qui mène le monde à la rédemption* » (pp. 166-167).

La prière est à comprendre comme *service rendu à Dieu*, à Sa présence dans le monde. Il s'agit d'abord du « *service de l'autel* », le culte sacrificiel du Temple, auquel se rattache le culte synagogal, prière *obligatoire* et *instituée* dans sa forme et son contenu. Cette prière communautaire a été comprise par les Pharisiens comme le « *service du cœur* » dont parlent les

Écritures (Cf. *Dt* 11, 13) et elle comporte à la fois la louange et la demande. Mais en même temps que service rendu à Dieu Créateur et Sauveur, elle est aussi service rendu à la Présence (*Shekhina*) dans le monde, qui est

« *"action d'habiter" le monde en le créant sans cesse. La présence (Shekhina) est ensuite le résultat de l'action d'habiter: Elle est Dieu lui-même qui est, partout et toujours, présent dans l'espace et le temps du monde* » (p. 215).

Le paradoxe se fait ici plus précis: si la liturgie affirme clairement que la présence de Dieu est universelle, Dieu

« *a voulu faire habiter sa Shekhina dans des lieux et des temps particuliers pour y rencontrer les hommes et les femmes créés à Son image et à Sa ressemblance (Gn 1, 26-27). C'est à Israël d'abord qu'il s'est révélé comme créateur. C'est à Israël aussi qu'il a confié le service à rendre à sa Shekhinah dans les lieux et temps particuliers de la prière* » (p. 215).

Les lieux sont ceux que la *Torah* écrite met en valeur au long de l'histoire de la révélation, depuis le buisson ardent et la tente de réunion jusqu'au Temple de Jérusalem, "*le lieu que Dieu a choisi pour y faire habiter son Nom*" (*Dt* 12, 5) qui renvoie au lieu inconnu où réside le Seigneur (évoqué dans la prière de sanctification). Les temps de rencontre sont les fêtes de pèlerinage, les jours de repentance pendant la période de *Rosh hashanah-Kippour* (le Nouvel An et le Grand Pardon, en automne), pendant lesquels la liturgie rappelle que Dieu se laisse toucher. Ces fêtes annuelles sont cependant ordonnées au *Shabbat* qui est appelé « *délice* » en *Isaïe* 58, 13, d'un nom qui signifie le bonheur qu'il procure. Par l'observance du *Shabbat*, le peuple fait mémoire du repos de Dieu le septième jour de la création, il sanctifie le temps présent dans la cessation de toutes les activités qui visent à la transformation du monde et il anticipe déjà les derniers temps, le « *monde qui vient* », « *un monde qui sera tout entier Shabbat* » (prière de conclusion de la bénédiction du repas, le jour du *Shabbat*).

L'action liturgique revêt plusieurs formes qui sont au service de la rencontre avec le Dieu Un. Par *la bénédiction*, le peuple reconnaît que Dieu est à l'origine de tout bien et de la vie. C'est pourquoi la bénédiction est privilégiée par la liturgie, dans laquelle le peuple s'adresse directement à Dieu en lui disant « *Tu* », même si la liturgie comporte aussi des bénédictions à la troisième personne. Dans le même sens,

« *Dieu est désigné par son nom propre, révélé, ineffable (YHWH), que les Juifs remplacent par "Adonai" au moment de la prière* » (p. 173).

Ainsi s'affirme, dans la formulation de la prière, le paradoxe de la révélation,

« *la formule liturgique garantit que Dieu est présent à la prière qui lui est adressée par la bénédiction [...] La bénédiction est donc théologique ; elle touche Dieu ; sa louange est adéquate et sa demande est efficace. C'est ce qu'enseigne la seizième bénédiction de la prière communautaire des jours ordinaires. Cette bénédiction, la dernière des bénédictions de demande de la prière, se conclut ainsi: "Béni es-tu Seigneur (YHWH), qui écoutes (exauces) la prière (shome'a tefillah)". La Tradition emprunte ici pour la prière, en l'abrégeant, la formule du psaume 65, 3 : "Tu écoutes la prière (shome'a tefillah), jusqu'à Toi vient toute chair"» (p. 174-175).*

Les principales bénédictions quotidiennes sont regroupées en deux ensembles, dont le premier est constitué par les trois bénédictions qui encadrent la récitation du « *Shema Israël - Écoute Israël* » (*Dt* 6, 4) qui proclame l'Unité de Dieu et prescrit de L'aimer, et le second, par les Dix-huit bénédictions (aujourd'hui constituées de dix-neuf bénédictions et dont l'ensemble porte aussi le nom de *Amidah*) structurées en trois parties qui déploient la dynamique de la révélation: trois bénédictions de louange au début, treize bénédictions de demande au milieu, trois bénédictions de louange à la fin.

La deuxième forme de la prière est *la sanctification* qui rappelle la vocation du peuple d'Israël à sanctifier le Seigneur (*Lv* 22, 31-32) Qui est un Dieu Saint (*Lv* 19, 2). La « *sanctification du Nom* » s'effectue par l'observance des commandements (*Lv* 22, 31 ; *Nb* 15, 40) qu'Israël accomplit pour se consacrer à Dieu et qui le rend capable de témoigner de la sainteté de Dieu. La

proclamation de la sainteté de Dieu est spécialement réalisée par la prière appelée *Qedushah* (sanctification) et qui est composée de deux citations des Écritures dont l'association met en valeur, d'une manière exceptionnelle, le paradoxe de la révélation. Placée au centre de la première bénédiction avant le *Shema Israel* du matin, la *Qedushah* proclame la sainteté du Seigneur (YHWH) et sa gloire, en reprenant d'abord la louange des Séraphins d'*Isaïe* 6, 3 dans le Temple: "Ils se criaient l'un à l'autre ces paroles: 'Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sabaot, sa Gloire emplît toute la terre !'", Cette première proclamation appelle une question que la liturgie, le *Shabbat* et les fêtes mettent dans la bouche des Séraphins: « Où est le lieu de sa Gloire? », La réponse est donnée par les Vivants mentionnés en *Ézéchiel* 3, 12 : "Bénie soit la Gloire de son Lieu!". Ainsi, la liturgie enseigne que les deux proclamations, des Séraphins et des Vivants, sont complémentaires :

« les Vivants d'Ézéchiel font entendre que sa Gloire vient de son Lieu inconnu. La Gloire connue, manifestée dans le Lieu connu du Temple, vient du Lieu inconnu où le Seigneur Saint réside, en deçà et au-delà du monde » (p. 182).

La liturgie terrestre est associée à la liturgie céleste et appuyée sur elle,

« mais c'est la liturgie terrestre qui devient principale. Israël n'est plus seulement le peuple qui s'associe à la sanctification des anges, il apparaît comme le "peuple qui unifie le Nom" en disant deux fois par jour (Dt 6, 4) : "Écoute Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est Un". [...] Ce message est donné dans une bénédiction. Il bénéficie de la garantie que lui donne la bénédiction » (p. 183),

la garantie de la présence de Dieu au moment où elle est prononcée. L'Église a repris la proclamation de la sainteté divine par le « *Sanctus* » mais sans garder la référence aux Vivants d'Ézéchiel qui précisent que la Gloire du Seigneur ainsi honorée renvoie au lieu qui reste inconnu, tout en se faisant connaître en Jésus Christ le Fils de Dieu.

La troisième forme de la prière est apparue dans la récitation du *Shema Israel*, elle vise l'unification avec le Dieu Un. Elle est à l'œuvre d'une manière appuyée dans la liturgie du *Shabbat*. Celle-ci se déroule selon la même pédagogie qui préside aux trois bénédictions encadrant la récitation du *Shema* : Création (dans la prière du vendredi soir), Révélation (et élection, dans la prière du samedi matin) et Rédemption (dans la prière de l'après-midi). Par la succession des trois temps de la prière, chacun expérimente la cohérence et l'unité du projet de Dieu, révélé à Israël.

« Mais il y a plus : l'unification confiée à Israël est explicitement mentionnée dans la liturgie, dans la "Qedushah Rabbah" de la Amidah additionnelle [...] et dans la bénédiction centrale de la Amidah de l'après-midi. Cette bénédiction, nous l'avons vu, fait descendre la liturgie céleste sur la terre où Israël proclame l'Unité de Dieu. De son lieu inconnu, Dieu fait connaître Sa gloire aux anges et aux hommes, mais il réserve à Israël, appelé "peuple de ceux qui unifient ton Nom", la proclamation de Son Unité. Cette Unité ineffable se fait connaître comme Unité de la miséricorde et de la justice, la miséricorde étant ontologiquement antérieure à la justice et l'enveloppant. Cette miséricorde, signifiée par le Nom ineffable de Dieu, YHWH, procède du lieu inconnu, comme l'enseigne la bénédiction immédiatement après l'acclamation des Vivants d'Ézéchiel (3, 12) : "Bénie soit la Gloire du Seigneur (YHWH) de Son lieu!" ; que de Son lieu Il se tourne avec miséricorde et qu'Il fasse grâce au peuple de ceux qui unifient Son Nom le soir et le matin... » (p. 197).

La bénédiction centrale de la *Amidah* de l'après-midi a pour thème la Rédemption et elle oriente sur le *Shabbat* du monde à venir, qui arrivera après la résurrection des morts:

« un repos d'amour et de générosité, un repos véritable et sincère, un repos de paix et de bien-être, de sécurité et d'assurance, un repos parfait tel que tu l'aimes. Ainsi, par la formulation de la prière et la pratique des commandements, «Israël est déjà en contact avec la réalité unifiée du Shabbat du monde à venir » (pp. 197-198).

Le septième et dernier chapitre propose une réflexion sur **la signification que revêt pour le Judaïsme la Terre d'Israël, Jérusalem et le Temple**. Dieu qui a créé le monde est le même qui s'est révélé à Israël et lui a confié la Terre d'Israël pour être signe et instrument particulier d'une rédemption universelle qui, par la résurrection des morts, mène à la vie éternelle. Les

prières de la liturgie synagogale vont rappeler cette valeur de signe et notamment la *qedushah* qui, comme nous l'avons vu, révèle que le lieu connu de Jérusalem où se trouve le Temple et la Présence renvoie au lieu inconnu où le Seigneur réside. Dans le même sens, les prières de repentance du temps de *Kippour* invitent non seulement à « revenir » à Dieu, mais ce chemin est inséparable du retour à la Terre comme le don que le Seigneur fait à Son peuple pour vivre dans son Alliance et devenir ainsi témoin et signe pour les nations. On peut parler d'une véritable orientation « centripète » de la vie juive, centrée sur la Terre comme lieu de sanctification pour le peuple (cf. p. 251). En même temps, une tradition enseigne que

« c'est du centre, de la pierre de fondation du Temple, puis du Temple, puis de Jérusalem et de la Terre d'Israël que le monde reçoit toute bénédiction » (p. 253).

Ce lien si particulier, de type « sacramental » pourrait-on dire en employant un langage chrétien, du peuple d'Israël avec la Terre

« pose de difficiles questions sur le plan politique »,

mais la juste connaissance de la tradition juive nous montre que ce lien

« doit être référé d'abord au contexte religieux et spirituel où il a son origine et que les Chrétiens catholiques, depuis le Concile Vatican II, ne peuvent ni ignorer ni récuser » (p. 255).

En conclusion, l'auteur nous invite à revenir à la théologie du *Shabbat* qui peut nous aider à relier le signe de la Terre qui pointe vers la vie éternelle avec la figure du Christ ressuscité :

« de même que le Shabbat est pour l'homme dans la mesure où il est d'abord pour Dieu, la Terre est Terre d'Israël dans la mesure où elle est d'abord pour Dieu. C'est le Shabbat, c'est le retour à Dieu de toute chose, par amour, qui est le but et la fin de la Création renouvelée chaque jour, constamment, par la bonté du Créateur. Un Chrétien ne peut pas ne pas entendre la résonance de cet enseignement avec sa foi. Le Christ en effet est celui dont il est dit dans le Credo que "par Lui tout a été fait" et que "son règne n'aura pas de fin". Il est celui qui récapitule et restaurera toutes choses. Pour un Chrétien, il est possible de dire "la réalité de la Terre d'Israël, c'est le Shabbat" et "la réalité du Shabbat, c'est le Christ". Terre d'Israël, Shabbat, Christ, c'est le Shabbat donné aux Juifs et vécu par eux, indépassable et incontournable, qui relie, pour un Chrétien, la Terre d'Israël au Christ et qui lui permet de donner au Christ le beau titre de "Terre des vivants". La Terre éclaire le Christ et le Christ éclaire la Terre » (pp. 271-272).

Père Philippe Loiseau

(1) Le Frère P. Lenhardt a présenté son livre au cours d'une soirée à l'Ecole Cathédrale, le 9 mai 2006. Cf. Sens, 2006/11, pp. 601-604 [NDLR].