

La prière synagogale. Ses origines, son
développement et son état actuel, Kurt
Hruby

La prière
synagogale. Ses
origines, son
développement et
son état actuel,
Kurt Hruby

Révision et réédition: Menahem Macina

Tsofim
Limoges-Liège

La prière synagogale. Ses origines, son développement et son état actuel,
Kurt Hruby Droit d'auteur © 2016

This book was produced using Pressbooks.com, and PDF rendering was
done by PrinceXML.

Contenu

La liturgie synagogale. Ses origines, son développement et son état actuel, par Kurt Hruby	vii
A propos de cette réédition à usage public	ix
Remarques techniques et éditoriales	xi
Liminaire	xiii
Table des chapitres	xiv
1. Chapitre I. Aperçu sur les origines historiques de la liturgie synagogale et sur son développement	1
2. Chapitre II. Les sources de la Tradition liturgique	38
3. Chapitre III. La prière synagogale et ses principaux éléments. 1. La Tefillat Shoharit	59
4. Chapitre III. La prière synagogale... (suite) 2. La Tefillah	94

5. Chapitre III. La prière synagogale... (suite) 3. Le Tahanun	137
6. Chapitre III. La prière synagogale... (suite et fin): 4. La Qeriat haTorah (Lecture de la Torah)	174
Annexe: Brève biographie du P. Kurt Hruby, par le P. Alexandre Abraham Winogradsky	213

La liturgie synagogale. Ses origines,
son développement et son état actuel,
par Kurt Hruby

Nota: Celles et ceux qui désirent participer à l'amélioration de cette réédition, sont cordialement invités à faire part de leurs corrections et suggestions via la zone "Commentaire" des pages de la version livre Web réalisé avec Pressbooks.com. Nous les remercions par avance de leur collaboration.



Brochure dactylographiée, pro manuscripto, 188 pages,
Paris, novembre 1981.

Session du Chatelard 15-22 juillet 1982.

Saisie au clavier : Sr Maggy Kraentzel, août-octobre 2014.

*Mise au net avec insertion des termes techniques en caractères
hébraïques, et composition du document : Menahem Macina,
octobre 2014*

A propos de cette réédition à usage public

C'est au professeur Fadiey Lovsky – qui m'a fait connaître l'oeuvre de K. Hruby il y a quelques années – que je dois la découverte de la brochure ici reproduite.

Il m'avait généreusement donné son unique exemplaire, que j'ai, hélas, trop longtemps laissé enfoui dans ma bibliothèque jusqu'à ce que je le redécouvre récemment, à l'occasion d'un travail de recherche comparée de liturgie juive et catholique.

La lecture approfondie que j'ai faite de cet ouvrage m'a convaincu de sa grande valeur scientifique et spirituelle. Considérant que c'est un grand dommage qu'il soit resté si longtemps inconnu des spécialistes (sauf exception), pour ne rien dire du grand public cultivé, j'ai cru utile de mettre en chantier une reproduction *verbatim* du texte, aux fins de diffusion et de consultation libre sur Internet, et sous divers format (pdf., pub, etc.).

La saisie au clavier de ce texte, relativement technique, truffé de mots et d'expressions en hébreu et de

translittérations en langue française, a constitué un défi considérable.

Toutefois, en relisant les pages déjà mises en ligne, j'ai pu constater de nombreuses fautes, coquilles, voire des omissions de mots ou de lettres, ainsi, bien entendu, que d'autres erreurs. Il faudra de nombreuses relectures pour éliminer toutes ces imperfections. C'est pourquoi j'invite celles et ceux qui ont les compétences voulues, à signaler à Tsofim, via l'interface de commentaires de Pressbooks, les fautes et les corrections suggérées.

Je rappelle qu'en bas de chaque page de cet ouvrage réédité ici, figure une zone intitulée "Commentaire", dans laquelle chacun(e) pourra contribuer à l'amélioration de cette réédition. Je remercie par avance celles et ceux qui participeront à cette tâche utile.

Menahem Macina

Octobre 2014

Remarques techniques et éditoriales

La présente réédition s'est voulue scrupuleusement fidèle à l'original. Toutefois, je me suis permis de prendre quelques libertés avec les principes éditoriaux du P. Hruby, surtout en matière de translittération.

Par souci d'harmonisation, j'ai opté pour la mise en italiques de *tous* les termes étrangers translittérés en français. Il m'a paru opportun de modifier, çà et là, quelques transcriptions qui dérogent trop à l'usage actuel.

Sauf quelques exceptions, j'ai mis entre crochets carrés [] les corrections que j'ai cru devoir apporter à l'orthographe et surtout à la translittération de certains mots.

Pour l'information des internautes non versés dans les matières qui font l'objet de l'étude savante du P. Hruby, surtout en ce qui concerne la littérature rabbinique, j'ai équipé beaucoup de termes techniques d'hyperliens qui renvoient à une information, qui m'a paru fiable, figurant en ligne.

J'invite les internautes compétents qui auront estimé erronés, ou peu heureux, certains de mes choix à poster leurs

suggestions dans la zone “Commentaire” du chapitre concerné.

M. Macina

Liminaire

Le présent travail est fragmentaire. Conçu, il y a plus de vingt-cinq ans [soit en 1957 !], comme un cours d'initiation à la liturgie synagogale, il n'a pas pu être continué au-delà d'une introduction générale et d'un aperçu partiel sur la prière du matin.

Si, malgré cela, nous le livrons tel qu'il se présente à la diffusion, c'est que certains éléments que ce travail contient peuvent néanmoins apporter une information valable dans un domaine où les publications en langue française font toujours en grande partie défaut.

Nous ne pouvons que souhaiter que ce travail soit un jour continué et complété.

Paris, novembre 1981,

K. H.

Table des chapitres

Liminaire

Sommaire

Avant-propos

Chapitre 1er : Aperçu historique sur les origines de la liturgie synagogale

1. L'époque pré-exilique
2. L'exil babylonien
3. Développements de la liturgie extra-sacrificielle
4. Coexistence entre le culte sacrificiel et le culte en-dehors du sanctuaire
5. La liturgie synagogale au cours de la période qui précède immédiatement l'ère chrétienne
6. La synagogue devient institutionnelle
7. Eléments de tradition
8. La structure liturgique

a – Les heures de prière

b – Les principaux éléments de la prière

c – La lecture de la Torah

- d – Le Targum
- e – La prédication
- f – La Haftarah

- 9. Les sectes
- 10. Le monde hellénistique
- 11. Après la destruction du Temple

- a – Le culte de remplacement
 - b – La structure des prières n'est pas modifiée
 - c – La querelle avec les sectes
 - d – Stabilisation des formules
 - e – La révolte sous Bar-Kokhba et ses conséquences dans le domaine de la liturgie

2. L'époque des Amoraïm

- a – Différenciation des rites

- 1. – Aperçu général sur l'état de la liturgie à l'époque des Amoraïm

Notes du chapitre 1er

Chapitre II : Les sources de la tradition liturgique

- 1. Le Talmud
- 2. La Masséhhèt Soferim
- 3. Les Meah Berakhot de Natronaï Gaon
- 4. Sa'adyah
- 5. Maïmonide
- 6. Notes sur la terminologie liturgique

7. L'origine des grands rites
8. Les grands groupes de rites
9. Les rites dépassent le cadre territorial

Notes du chapitre II

Chapitre III : La prière synagogale et ses principaux éléments

La disposition des prières dans le Siddûr

– I. La Tefillat Shaharit ou prière du matin

1. Les Birkot ha-Shahar ou bénédictions matinales
2. Les Pesûqei de Zimrah
3. Le Yotsèr et la Qeriat Shema

a – Le *Qaddish*

b – Qeriat Shema

c – Les prières qui suivent la Qeriat Shema

– II. La Tefillah

1. Les trois bénédictions initiales
2. Les Emtsa'yot ou eulogies médianes
3. Les Shalosh aharonot ou trois bénédictions finales
4. La Qedûshah
5. La Birkat ha-Kohanim ou bénédiction des Aaronides

– III. Le *Tahanûn*

Le caractère communautaire de la prière juive

La prière individuelle

Le *Tahanûn*

Terminologie

Le *Tahanûn* dans la liturgie synagogale

Le Seder de Rav ‘Amram Gaon

Éléments du schéma proposé par Rav ‘Amram

Le *Tahanûn* chez Sa’adyah Gaon

Cheminement vers la phase finale : le *Tahanûn* devient prière communautaire

– IV. La Qeriat ha-Torah (lecture de la Torah

1. Les prières qui encadrent la lecture
2. Prières intercalées entre la lecture de la Torah et la reposition des rouleaux
3. La reposition des rouleaux
4. La cérémonie de la Hazkarot Neshamot (commémoration des défunts)

Notes du chapitre III

THIS BOOK WAS PRODUCED USING
PRESSBOOKS.COM

Easily turn your manuscript into

EPUB *Nook, Kobo, and iBooks*

Mobi *Kindle*

PDF *Print-on-demand and digital
distribution*



PRESSBOOKS.COM
Simple Book Production

Chapitre I. Aperçu sur les origines historiques de la liturgie synagogale et sur son développement

1. L'époque pré-exilique

Bien que divinement révélée, la religion juive ne contient pas seulement des éléments qui lui sont spécifiquement propres ; l'influence d'autres cultures, plus anciennes et plus développées, y est considérable. La Révélation s'est greffée sur tout un ensemble déjà providentiellement préparé.

C'est à la science biblique qu'il appartient de dégager tous les apports pré-israélites que contient le culte tel qu'il nous est décrit dans le Pentateuque à propos de l'organisation du Tabernacle du désert.

Dans un souci de précision, il y aurait lieu de distinguer dès le début entre le culte sacrificiel et le culte non sacrificiel. Mais primitivement les deux domaines se confondaient sûrement et il n'y avait guère d'acte d'adoration publique sans sacrifice. Il est certain par ailleurs que, dès l'époque la plus reculée, le sacrifice était encadré de prières adaptées à la circonstance. Ces prières, répétées toujours à des occasions analogues, ont dû avoir très tôt une tendance naturelle à se figer, ne serait-ce que dans leur structure.

Cette forme archaïque et simple du culte s'est maintenue pendant très longtemps chez les Israélites. Nous n'avons qu'à ouvrir n'importe quel livre historique de la Bible pour nous rendre compte qu'elle était à peu près universellement pratiquée, probablement de la façon suivante : le sacrifice est offert en un haut lieu quelconque, il est encadré de prières assez courtes et suivi d'un repas sacrificiel.

À ce propos, il faut dire un mot sur le lieu de culte. Certes, nous savons que le Deutéronome est très strict quant à l'unicité du lieu de culte (chap. 12). Le texte biblique répète à maintes reprises que les actes cultuels devront s'accomplir, après l'entrée des Israélites dans la Terre Promise, "au lieu que le Seigneur notre Dieu choisira parmi toutes vos tribus pour y mettre son Nom et en faire sa Demeure".

Mais ces précisions sont, du point de vue de la chronologie biblique, assez tardives. Elles sanctionnent, d'une part, un fait déjà établi, et décrivent, d'autre part, un état considéré comme idéal, mais qui en fait ne fut jamais entièrement réalisé, tout au moins avant l'exil babylonien.

Après la conquête du pays de Canaan par les Israélites, sous

Josué, le Sanctuaire fut d'abord établi à Silo, mais on continua néanmoins, à sacrifier un peu partout, sur les hauts lieux, et les juges et les prophètes de cette époque en font autant (cf. par exemple, Juges 17 ss.).

À l'époque de David, nous apprenons qu'il y a un sanctuaire à Nobé. Même après le transfert de l'Arche d'Alliance à Jérusalem (cf. I Chron. 16) et le choix définitif d'un lieu pour la construction du Temple (cf. I Rois 8), l'ancienne pratique s'avère tenace. De tout temps les prophètes durent élever la voix contre la pratique populaire de sacrifier à la manière cananéenne, sur les hauts lieux, sans que cette coutume fût toujours idolâtrique dans le sens fort du terme.

Depuis la construction du Temple de Jérusalem, le culte en dehors du sanctuaire est cependant proscrit. Mais cela ne vaut encore, en règle générale, que pour le royaume de Juda. Dans le royaume d'Israël – le schisme remonte à la génération après Salomon qui, lui, avait construit le Temple – l'ancienne pratique des hauts lieux persiste ; l'un des premiers actes du roi Jéroboam ayant précisément été l'établissement d'un sanctuaire "de concurrence" à Beth-El (cf. I Rois 13).

Avec le Temple, nous entrons dans une nouvelle phase d'évolution culturelle. Nous y trouvons une liturgie bien réglée, un ordre dûment établi pour tout ce qui concerne la partie proprement sacrificielle, et tout un personnel cultuel : prêtres, lévites et serviteurs inférieurs, avec des attributions bien déterminées

Il est certain que l'organisation du service du Temple était également le résultat d'une évolution assez longue et, une fois

de plus, les textes ne font qu'enregistrer la phase finale, le terme de cette évolution. Ainsi, certains auteurs n'ont voulu voir, dans la description du Tabernacle au désert, qu'une projection en arrière d'un idéal jamais atteint et conforme aux aspirations de certains milieux de l'entourage des grands prophètes d'Israël. Sans aller aussi loin, on peut cependant supposer que l'organisation cultuelle, à partir de certains éléments provenant du patrimoine révélé, était, elle aussi, soumise à la loi de l'évolution ¹.

Les descriptions non bibliques de la liturgie du Temple nous sont fournies soit par Flavius Josèphe, qui était lui-même membre d'une famille sacerdotale et avait encore servi au Temple dans sa jeunesse, soit par la littérature rabbinique. Dans les deux cas, il s'agit de récits ayant pour objet le culte au Second Temple ; c'est-à-dire que ces récits nous révèlent un état de choses où les cérémonies, pleinement évoluées, s'étaient définitivement figées. Ces données ne permettent donc pas de tirer des conclusions valables pour une époque plus reculée.

Si nous supposons même qu'à certains moments de ferveur religieuse, le Temple de Jérusalem fut, tout au moins dans le royaume de Juda, le seul lieu de culte à proprement parler (cf. par exemple II Rois 18 : le règne d'Ezéchias), tout le monde n'avait cependant pas la possibilité de s'y rendre, ne fût-ce qu'à l'occasion des plus grandes fêtes. D'autre part, il est assez peu vraisemblable qu'en dehors de Jérusalem on eût

1. Pour les dispositions concernant le Tabernacle, cf. Ex. 25-31, 11. L'exécution des travaux est décrite ib. 35-40. Cf. aussi I Rois 6 : la construction du Temple ; ibid. 7, 15-51 : la fabrication des ustensiles de culte ; ib. 8 : le transfert dans le Temple de l'Arche d'Alliance et des ustensiles du Tabernacle, et la Dédicace du Sanctuaire.

alors célébré les sabbats et jours de fête sans aucune réunion de caractère religieux.

Ce n'est pas pour rien que dans la terminologie biblique les fêtes sont appelées **מִקְרָאֵי-קֹדֶשׁ** (miqra'ei qodesh), "jours de sainte assemblée", et que leur caractère est si fortement souligné. Mais faute de documents et d'indices certains, tout ce que nous pouvons établir dans ce domaine pour l'époque pré-exilienne relève nécessairement de l'ordre des hypothèses.

2. L'exil babylonien

Comme pour tout l'ensemble de la théologie juive, l'exil babylonien représente aussi pour la vie liturgique un tournant décisif. Par la destruction du Temple en 586 av. J.-C., Nabuchodonosor avait privé le peuple juif de son centre cultuel national. Il est très probable – beaucoup d'auteurs le pensent – que, dans un souci très compréhensible de sauvegarder le patrimoine religieux, on ait alors commencé à se réunir d'une façon régulière, d'abord pour se reconforter en commun par la lecture des Saintes Écritures, et ensuite pour écouter les exhortations adressées, dans l'infortune nationale, par les chefs spirituels de la communauté. Un autre objectif de ces réunions était la confession en commun des grands principes de la foi d'Israël, principes qui seuls pouvaient les sauver d'une assimilation à un milieu culturellement beaucoup plus développé et qui les attirait par maints éléments.

Après le retour d'une partie des exilés en Palestine et la reconstruction du Temple, ces réunions de lecture,

d'enseignement et de prière ne continuèrent pas seulement parmi ceux qui étaient restés en Babylonie ; ceux-là aussi qui étaient revenus sur la terre des ancêtres ont dû les maintenir.

Des considérations d'ordre théologique ne sont certes pas étrangères à cette évolution. Les années d'exil ont introduit des changements dans les conceptions religieuses. L'effet premier et immédiat en avait été une prise de conscience de la valeur du patrimoine religieux d'Israël. En outre, l'horizon général s'était élargi par le contact forcé de tous les jours avec une civilisation d'un niveau assez élevé. D'autre part, tandis qu'avant l'exil la vie religieuse d'Israël avait eu caractère essentiellement collectif, la disparition, pendant de longues années, de l'ancien cadre communautaire et institutionnel avait poussé les âmes religieuses vers une pratique plus personnelle, plus intérieure.

L'ancienne conception de la valeur des sacrifices et du culte du Temple, où le peuple assistait seulement à la périphérie et en spectateur, avait fait place à une autre attitude : désormais, on réclamera pour chacun la possibilité d'une participation plus active aux manifestations liturgiques et d'une association plus étroite aux fonctions sacrées.

3. Développements de la liturgie extra-sacrificielle

Quant à l'évolution liturgique au cours de l'époque qui suit immédiatement l'exil, nous n'avons pas de documentation directe. Il y a cependant certains indices assez instructifs dans les livres bibliques rédigés alors. Il semble permis aussi de

recourir au témoignage de la littérature rabbinique qui, dans certains cas, nous fournit des éléments très anciens.

Les premières traces d'une liturgie quotidienne non strictement sacrificielle remontent au Temple même. D'après le traité *Tamid* de la *Mishna* (V. 1), les prêtres de service auraient interrompu chaque jour l'action sacrificielle pour se recueillir dans la prière. Cette prière, selon la même source, comportait essentiellement des passages bibliques ayant trait aux principes de la religion d'Israël, tels que le Décalogue, le שמע ישראל (*Shema Yisrael*), "Écoute, Israël" et d'autres. Ces passages étaient encadrés d'une introduction et d'une conclusion, exprimant l'une, les sentiments de gratitude envers Dieu pour le don de la Torah, l'autre, l'engagement d'observer toujours les commandements contenus en elle.

Ceux qui habitaient Jérusalem ou qui y étaient de passage à l'occasion des jours de fête, avaient toujours l'occasion de s'associer à la liturgie du Temple, soit par des gestes d'adoration, soit en alternant avec les lévites certaines parties des Psaumes. C'est à l'époque post-exilienne que les Psaumes sont devenus la prière liturgique par excellence, rôle qu'ils ont depuis lors conservé dans le culte juif et, par sa médiation, dans la prière chrétienne.

Les מעמדות (Ma'amadot) :

Afin d'associer tout le peuple au culte central de Jérusalem, on étendit à tout le monde la répartition en vingt-quatre classes des prêtres et des lévites (cf. I Chron. 24) qui à tour de rôle desservait le sanctuaire. C'est l'origine des מעמדות (*Ma'amadot* – terme dérivé du mot hébreu עמר (*'amod*) qui

signifie “se tenir debout”, en l’occurrence du côté de l’autel, au moment des sacrifices – délégations qui représentaient à tour de rôle les différentes circonscriptions du pays au moment des sacrifices. Lorsqu’ils étaient de service, ces représentants du peuple se réunissaient quatre fois par jour pour la prière en commun. Et pendant qu’une telle délégation séjournait à Jérusalem, les membres de la même circonscription qui ne s’étaient pas rendus à la capitale se réunissaient aux mêmes heures dans leurs lieux d’origine.

En ce qui concerne la structure de cette liturgie des *Ma’amadot*, nous possédons quelques renseignements grâce à la *Mishna*, au traité *Ta’anit* (IV), consacré aux jours de jeûne public. Les prières qui y sont mentionnées sont presque analogues à celles dont nous avons parlé à propos des réunions des prêtres au sanctuaire. Il est à peu près certain que la bénédiction des prêtres n’y a pas manqué non plus, tout au moins là où habitaient des Aaronides.

Par le Talmud de Babylone (*Ta’anit*, 22b), qui commente notre *Mishna*, nous savons aussi qu’aux périodes de calamités, les différentes circonscriptions avaient recours à leurs *Ma’amadot* respectives à Jérusalem, se recommandant à un titre particulier à leurs prières au Sanctuaire. Ainsi la *supplication* est devenue partie intégrante de la liturgie des *Ma’amadot*.

Jeûnes publics :

À ce propos il faut remarquer que les jours de jeûne public et les réunions de prières organisées en dehors du Sanctuaire

en raison d'une calamité publique sont une institution très ancienne, qui remonte vraisemblablement au temps avant l'exil. Aussi est-il bien possible qu'on ait repris plus tard, à l'occasion des *Ma'amadot*, des prières d'une telle provenance.

Les livres d'Esdras et de Daniel ont conservé des textes nous permettant de nous faire une idée du genre et de l'inspiration des prières en usage à cette époque (cf. Néh. 9, 5 ss.). Si nous nous donnons la peine d'en dégager les éléments essentiels, nous en constatons la persistance dans l'office synagogaal de nos jours.

4. Coexistence entre le culte sacrificiel et le culte en dehors du Sanctuaire

Le principe des réunions de prières en dehors du Sanctuaire central une fois acquis, la voie était désormais libre pour leur organisation définitive.

Nous avons vu, assez sommairement, combien étaient étroits, au début, les rapports entre les deux formes liturgiques, sacrificielle et extra-sacrificielle. Pendant des siècles, jusqu'à la destruction définitive du Temple par Titus, en 70 après J.-C., les deux formes ont coexisté et se sont mutuellement complétées.

Qu'on puisse voir, dans le développement que le culte synagogaal a connu en Palestine aussi bien que dans les autres pays où habitaient les Juifs, une manifestation d'une tendance permanente à intérioriser et à spiritualiser le culte d'adoration rendu à Dieu, c'est incontestable. Cette tendance s'insère organiquement dans tout un courant spirituel qui caractérise

l'ensemble de cette période de l'histoire d'Israël. Mais il faut bien préciser qu'il n'y a jamais eu d'opposition entre les deux formes cultuelles. La *synagogue* – le mot, dans les débuts, ne signifie pas autre chose que “communauté réunie” – n'était qu'un complément du culte au Temple et n'eut jamais la prétention de s'y substituer. Les actes les plus importants de la vie religieuse sont toujours restés étroitement liés au Sanctuaire de Jérusalem, qui seul pouvait leur donner une valeur quasi sacramentelle.

5. La liturgie synagogale au cours de la période qui précède immédiatement l'ère chrétienne

Force nous est de passer sous silence les différentes phases d'évolution de la liturgie en dehors du Sanctuaire à partir des *Ma'amadot* ; nous passons donc tout de suite aux aspects qu'elle prend à partir de la grande renaissance nationale qui suit les guerres des Maccabées, et qui seront substantiellement les mêmes au début de l'ère chrétienne.

Tandis que tout ce qui a été dit jusqu'à présent relevait, au moins dans ses conclusions, du genre conjectural, les renseignements dont nous disposons se précisent et deviennent plus abondants à mesure que nous approchons de l'ère chrétienne. Étant donné que c'est l'époque des *Tannaïtes*², maîtres de l'enseignement religieux, dont les

2. Les Tannaïtes (תנאים - *Tannaïm* -, nom dérivé du verbe araméen תנא - *tema* - qui signifie "enseigner", sont les maîtres de la Tradition orale dont les sentences ont été consignées dans la *Mishna* et dans les *Baraitot* (pluriel de ברייתא - *baraita* - "ce qui reste dehors"), sentences de l'époque des Tannaïtes qui n'ont pas été insérées dans le corps de la *Mishna*, lors de la rédaction de ce document et qui sont parsemées un peu partout dans la littérature talmudique et dans les anciens Midrashim. Contrairement

sentences ont été recueillies plus tard dans la *Mishna*, nous pouvons considérer comme suffisamment fondés les détails que nous fournit ce document. Le témoignage de la *Mishna*, dans le domaine qui nous intéresse, est d'ailleurs corroboré par celui d'autres auteurs, juifs et païens, qui nous communiquent également des renseignements précieux sur la situation culturelle dans le judaïsme à cette époque. Les sources les plus importantes, en dehors de la littérature juive traditionnelle, sont *Philon d'Alexandrie* et l'historien juif *Flavius Josèphe*.

6. La synagogue devient institutionnelle

À l'époque dont nous parlons, ce que nous appellerons désormais "la synagogue" est devenue une institution de la vie juive. Chaque communauté de quelque importance en Palestine et dans les pays de la Diaspora, dispose maintenant d'un édifice où les fidèles se réunissent pour la prière en commun.

7. Éléments de tradition

La tradition juive attribue l'organisation de la liturgie synagogale aux "Hommes de la Grande Assemblée", c'est-à-dire au *Grand Sanhédrin* (*Berakhot*, 33a). Les origines

aux *Mishnayot* - sentences figurant dans la *Mishna* -, les *Baraitot* ne peuvent pas servir de base à des décisions légales. On appelle Tannaïtes les maîtres qui ont enseigné à partir de l'époque qui suit *Hillel* jusqu'à *R. Yehudah Ha-Nassi*, le rédacteur de la *Mishna*, donc environ de 10 à 220 après J.-C. Les Tannaïtes ne constituent cependant pas le premier chaînon de la Tradition orale dont la *Mishna* a conservé les noms. Ils sont précédés par plusieurs générations de docteurs appelés זוגות (*Zúgot*) ou "paires" parce qu'ils figurent toujours par "couples" ; la série des *Zúgot* commence par *Siméon le Juste* et *Antígonos de Sokho* et finit par *Hillel* et *Shammaï*.

historiques de cette autorité législative suprême sont assez mal connues. *Flavius Josèphe* la mentionne pour la première fois à l'époque d'*Antiochus le Grand*, qui a régné entre 223 et 187 avant J.-C., Si l'on admet pour une telle intervention une date aux environs de 160 avant J.-C., elle se situerait au moment de la réorganisation totale de la vie religieuse, entreprise à la suite de la guerre des Maccabées.

De quelle nature était cette intervention du Sanhédrin, à supposer que la tradition se fasse l'interprète d'un fait historique ? Il est assez probable qu'on a tout réglementé, et ainsi sanctionné le résultat de toute une évolution dans le domaine liturgique. Les prescriptions du Sanhédrin portaient certes beaucoup plus sur la structure d'ensemble et l'inspiration que sur la formulation concrète des prières, laquelle, comme nous aurons l'occasion de le constater est restée très libre pendant longtemps.

Cette mention, par la tradition, du Sanhédrin, en relation avec les institutions liturgiques, a d'ailleurs une raison plus profonde. Le judaïsme – et après lui le christianisme – connaît deux sources de sa foi : la Torah écrite, c'est-à-dire le Pentateuque, ou תורה שבכתב (*torah shebiketav*) et la torah orale, ou תורה שבעל פה (*torah shebe'al peh*), qui sera plus tard codifiée et interprétée dans les principaux écrits de la littérature rabbinique. Cette Torah *shebe'al peh*, la tradition la fait également remonter à la Révélation du Sinaï, et elle est considérée à tous points de vue comme équivalente à la Torah écrite, dont elle est le complément organique et indispensable.

Or, pour être authentique, la transmission de la Torah orale doit être ininterrompue, de chaînon en chaînon, depuis le moment de sa révélation. Aussi la *Mishna* donne-t-elle, au traité *Avot*³, l'énumération des chaînons de cette transmission. Nous citons :

“Moïse reçut la Torah – c’est évidemment la *Torah shebe’al peh* qui est visée ici – au Sinaï et la transmitt à Josué ; Josué la transmitt aux Anciens (ce sont les Anciens du peuple, réunis par Moïse ; cf. Ex. 4, 29 ; Jos. 23, 2) ; les Anciens la transmirent aux prophètes, et les prophètes aux hommes de la Grande Assemblée (c’est-à-dire au Sanhédrin).”

Rattachée ainsi à la tradition d’Israël, la liturgie s’y insère au point que déjà *Philon* et *Josèphe* la considèrent comme une institution extrêmement ancienne et vénérable. Une tradition que le *Talmud* (*Berakhot*, 26b) cite au nom de *R. Yossé ben Haninah*, maître palestinien de l’époque des *Amoraïm*⁴ et qui a vécu dans la seconde moitié du 3^e siècle après J.-C., fait remonter l’institution des trois prières journalières aux trois Patriarches, rattachant chaque prière à un verset biblique dont le texte fait l’exégèse :

3. La *Mishna* compte soixante-trois *מסכתות* (*Massekhtot*) ou "traités", répartis en six *סדרים* (*Sedarim*) ou "ordres". Le traité *אבות* (*Avot*), ou "Maximes des Pères", qui contient cinq chapitres, est le neuvième du *סדר נזיקין* (*Seder Neziqin*), ou "Ordre des Dommages-Intérêts".
4. Les *Amoraïm* (le mot est dérivé de la racine hébreo-araméenne *אמר* – *amar* – qui signifie "parler, interpréter, enseigner") sont les maîtres de l'école talmudique qui ont enseigné depuis la codification de la *Mishna*, au début du 3^e siècle, jusqu'à la rédaction définitive du *Talmud de Babylone*, vers 500 après J.-C. Le plus souvent, les *Amoraïm* sont simplement les interprètes des sentences des Tannaïtes consignées dans LA *Mishna* et leur autorité est moins grande que celle de leurs prédécesseurs.

-
1. Gen. 19, 27 : “Abraham se leva de bon matin et se rendit au lieu où il s’était tenu devant le Seigneur” : institution de la prière du matin תפלת שחרית (*Tefillat shaharit*).
 2. Gen. 24, 63 : “Un soir qu’Isaac était sorti dans les champs pour méditer...” ; institution de la prière de l’après-midi, תפלת מנחה (*Tefillat Minhah*).
 3. Gen. 28, 11 : “(Jacob) arriva dans un lieu et y passa la nuit” : institution de la prière du soir, תפלת מעריב (*Tefillat Ma’ariv*).

Bien qu’il ne s’agisse là, de toute évidence, que d’une légende, elle montre cependant combien on était soucieux de faire remonter les principales institutions liturgiques au temps des Patriarches et donc à la première phase de l’histoire d’Israël.

8. La structure liturgique

Autant qu’il est possible de reconstituer, à partir des indications de la *Mishna*, les principaux éléments de la liturgie telle qu’elle était pratiquée dans les synagogues à l’époque dont nous parlons, nous y distinguons principalement deux parties : 1° la lecture de l’Écriture Sainte, et 2° la prière à proprement parler.

a. *Les heures de prière*

À cette époque, on se réunit deux à trois fois par jour pour la prière en commun et quatre fois aux jours de fête. Il semble que du temps des *Ma’amadot*, on avait l’habitude de prier quatre fois tous les jours. En l’occurrence, nous sommes

en face de deux traditions qui, à des époques différentes, ont fusionné différemment.

D'une part il y avait, au Temple de Jérusalem, deux sacrifices quotidiens, l'un offert le matin, l'autre peu de temps avant le coucher du soleil. Ce dernier a été avancé, à un moment donné, au début de l'après-midi (cf. *Pessahim*, V).

D'autre part, de l'observation des différentes positions du soleil au cours de la journée : lever, midi et coucher, résultaient trois autres heures de prière, déjà mentionnées au Ps. 55, 18 : ערב בקר וצהריים ('*erev, boqer wetsohorayim*), "soir, matin et midi" (n'oublions pas que dans la conception juive le jour commence toujours la veille au soir). Cette coutume de prier trois fois par jour apparaît aussi dans *Daniel* 6, 11, comme celle de l'homme pieux.

Du temps des *Ma'amadot*, les deux traditions fusionnaient de la manière suivante : le matin, il y avait coïncidence, du point de vue de l'heure, entre la prière du matin תפלת שחר ou שחרית (*Tefillat shahar* ou *Shaharit*) et le sacrifice du matin. La prière de midi donne la תפלת מוסף (*Tefillat Mússaf*), appelée ainsi en fonction du קרבן מוסף (*Qorban Mússaf*) ou "sacrifice supplémentaire", offert à ce moment en certaines occasions. À une époque postérieure, cette prière était réservée aux seuls jours comportant un tel sacrifice (sabbats, fêtes, etc.). Dans l'après-midi, le second sacrifice, קרבן בין הערבים (*Qorban bein ha'aravim*) coïncidait primitivement avec la prière dite au moment du coucher du soleil. Lorsque ce sacrifice fut ensuite avancé au début de l'après-midi, cette modification donna naissance à deux prières distinctes, l'une

appelée תפלה מנחה (*Tefillat Minhah*), “prière du sacrifice de l’après-midi”, l’autre appelée תפלה נעילה (*Tefillat Ne’ilah*), nom dérivé de נעילת השערים (*ne’ilat hashe’arim*), la fermeture des portes du Sanctuaire ; cette prière fut alors dite au coucher du soleil. Plus tard, elle reçut le nom de תפלה ערבית ou מעריב (*Tefillat ‘aravit* ou *Ma’ariv*), “prière du soir”.

Nous insistons sur les détails de ce développement, car les termes que nous y rencontrons, ainsi que la disposition définitive qui en résultera sont encore identiquement les mêmes dans la liturgie synagogale de nos jours, laquelle connaît trois prières quotidiennes, à savoir : *Shaharit*, *Minhah* et *Ma’ariv* et, en plus, le *Mússaf*, ou prière supplémentaire pour les jours de fête et d’autres jours qui y sont liturgiquement plus ou moins assimilés. Par contre, la *Tefillat ne’ilah* n’a été conservée que le jour de Kippour, comme cinquième et dernière prière.

b. Les principaux éléments de la prière

À l’époque que nous étudions maintenant, la prière se compose de deux éléments essentiels : קריאת שמע (*Qeriat Shema*) ou récitation de l’”Écoute, Israël”, et la *Teffilah*, Le mot תפילה (*Teffilah*) signifie “prière” tout court, et c’est le nom donné à cet ensemble de bénédictions qu’on appellera plus tard aussi שמונה עשרה (*Shemoneh ‘essreh*) selon le nombre d’eulogies que contient la *Teffilah* dans sa forme longue, quotidienne, ou bien encore עמידה (*Amidah*) parce qu’il faut la réciter debout (du verbe עמד *‘amod* : se tenir debout).

Le *Shema* est dit matin et soir, la *Teffilah* le matin et l’après-

midi. Plus tard – et c'est encore l'usage actuel – la *Teffilah* sera également récitée le soir.

Le *Shema* était suivi de deux autres passages bibliques (Deut. 9, 13-21 et Nomb. 15, 37-41), dont le second, concernant les ציצית (*Tsitsit*) ou franges rituelles, était primitivement omis le soir. Actuellement ces trois passages sont récités intégralement matin et soir.

Dans la prière du matin, le *Shema* était précédé d'une bénédiction et suivi d'une troisième. L'une des bénédictions qui précédaient le *Shema* faisait fonction respectivement de prière du matin ou du soir, tandis que l'autre exprimait les sentiments de reconnaissance pour le don divin de la Torah, source unique de la vie religieuse et spirituelle d'Israël.

La *Teffilah*, comme son nom l'indique, était la prière *par excellence* ; on ignore les détails de sa structure pour la période qui nous intéresse. Ce que nous savons, c'est qu'elle était divisée en trois parties : un début, de structure hymnique, une partie médiane contenant les eulogies comme telles, et une finale composée de prières d'actions de grâces. Nous reviendrons sur les éléments primitifs de ces prières tels qu'ils sont décrits par la *Mishna*, lorsque nous étudierons leur structure actuelle.

Les jours de fête et les néoménies – nous l'avons déjà dit – comportaient aussi la prière de *Mússaf*, dont la partie principale est aussi une *Teffilah*. Il semble bien que le *Mússaf* n'était dit, pendant assez longtemps, que dans les chefs-lieux des circonscriptions qui envoyaient des *Ma'amadot* à Jérusalem.

En ce qui concerne l'utilisation des Psaumes dans la liturgie

synagogale de cette période, la *Mishna* ne parle que du הלל *Hallel* qui, dix-huit fois par an, était récité à la suite de la prière du matin.

Dans la mesure où il ne s'agissait pas purement et simplement d'une récitation collective de passages bibliques, le mot à mot des prières n'était pas fixé. L'usage voulait d'ailleurs qu'un פסוק (*passûq*), c'est-à-dire un verset biblique, ne fût utilisé dans la liturgie que sous forme de paraphrase.

La plupart des prières a sans doute commencé par la formule habituelle : ברוך אתה יי (Baroukh atah Adonai), "Sois béni, Seigneur", formulation qui est restée classique au cours des âges. Les ברכות (*Berakhot*), les "bénédictions", – il a dû s'agir surtout de bénédictions plus ou moins longues – se terminaient par une eulogie finale, qui résumait le thème central.

À l'époque du second Temple, la prière du soir ne semble pas avoir été récitée habituellement en commun. En règle générale, les prières étaient alors courtes, concises. Le *Yom Kippour* constituait à cet égard une exception, la liturgie y occupait pratiquement toute la journée, ce qui est resté la règle jusqu'à nos jours.

c) La lecture de la Torah

La lecture de la Torah et des livres prophétiques est sans aucun doute l'un des éléments les plus anciens de la liturgie juive, et il semble bien – nous l'avons souligné en son temps – qu'elle était même la base des réunions de prière en dehors du Sanctuaire de Jérusalem.

Les sources traditionnelles manifestent à l'égard de cette lecture les mêmes préoccupations que celles mentionnées déjà lorsqu'il a été question de la prière synagogale comme telle. Ainsi lisons-nous que Moïse aurait institué la lecture de la Torah pour les sabbats et les jours de fête, Esdras pour les lundis et jeudis. À propos de ces deux jours, il faut noter que, dans la liturgie juive, leur place correspond à peu près à ce que nous avons coutume d'appeler les "fêtes privilégiées". Dans l'antiquité, les lundis et jeudis étaient jours de marché. À cette époque siégeaient aussi les tribunaux locaux dans les petites villes, à cause de l'affluence des gens de la campagne. Le Talmud (*Baba Qama*, 82a) mentionne les réunions de prière et les lectures publiques de la Torah qui avaient alors lieu dans les synagogues. Il semble bien que ces réunions hebdomadaires constituent une étape sur la voie qui aboutit aux réunions quotidiennes dans les synagogues.

D'autres sources de la tradition juive font remonter les lectures hebdomadaires de la Torah aux "Prophètes et Anciens" qui, nous l'avons fait remarquer, constituent un chaînon de la tradition qui précède immédiatement les "Hommes de la Grande Assemblée".

La *Mishna* déjà mentionne des lectures pour certains jours. Pour les sabbats, lundis et jeudis elle suppose l'existence d'un סדר (*Seder*), d'un cycle déterminé de péripécopes, sans qu'on puisse se prononcer sur la nature de ce cycle. Le Talmud de Babylone (*Megillah* 31a) précise qu'en Palestine on lit tout le Pentateuque en trois ans (*cycle triennal*), tandis qu'en Babylone cette lecture se fait en un an (*cycle annuel*). En

tout cas, les sources traditionnelles, par la multiplicité d'indications, fort différentes, qu'elles nous fournissent en matière de lecture de la Torah, font ressortir que cette lecture a également connu certaines phases de développement avant de se figer définitivement.

Les indications les plus anciennes au sujet d'une lecture publique de la Torah se trouvent dans Deut. 31, 10, à propos de la fête des Tabernacles de l'année jubilaire. Dans Neh., 8, on décrit la lecture organisée par Esdras, lecture qui servira de modèle à celle des réunions cultuelles.

Très ancienne est aussi la lecture pour le *Yom Kippour*. Son origine doit être recherchée au Temple où, d'après *Yoma* VII, 1 et *Sota* VII, 7, le Grand Prêtre lisait un passage de la Torah après l'accomplissement de la partie sacrificielle du culte.

Au début, on a dû choisir quelques péricopes isolées pour les lectures encore relativement rares. Après l'introduction des lectures régulières de l'année, se fit également sentir le besoin de déterminer la longueur exacte des péricopes. C'est à ce moment qu'a dû être introduit le principe selon lequel la lecture hebdomadaire de la Torah doit être *continue*, à la différence des livres prophétiques où le système de sélection des passages est resté de règle.

Cette indication est très importante pour la chronologie du Canon des Livres Saints. Elle nous permet en effet de conclure que l'institution d'une lecture régulière de la Torah dans le culte synagogal remonte à une époque où le Canon des Livres Saints n'était pas encore clos, ce qui nous fait remonter au 3^e siècle av. J.-C.

Toujours d'après la *Mishna*, les péricopes étaient primitivement assez courtes. Un changement ne s'est produit qu'après l'introduction, assez tardive, d'une lecture continue. Quant à celle-ci, elle peut d'ailleurs très bien être antérieure à la répartition de la Torah en "*Parashot*", ou péricopes de longueur déterminée, en ce sens qu'on poursuivait la lecture de sabbat en sabbat, en la reprenant simplement où l'on s'était arrêté la semaine précédente. Les péricopes choisies pour les jours de fête restent évidemment en dehors du cycle institué en fonction de la lecture hebdomadaire.

d) *Le Targûm*

La lecture synagogale de l'Écriture se faisait en tout premier lieu dans un but d'instruction. Or ce but ne peut être atteint que lorsque les fidèles comprennent ce qu'on lit. Par cette considération élémentaire, nous abordons deux autres phénomènes étroitement liés à la vie liturgique, à savoir : le *Targûm* – transposition de la lecture en langue vulgaire – et la prédication.

Nous avons déjà noté que pendant le séjour en Babylonie l'hébreu avait cessé d'être la langue véhiculaire du peuple juif. On se servait de plus en plus de l'araméen qui, dans ses multiples branches, était nettement prédominant dans les pays du Croissant fertile.

Pour ce qui est de la prière, elle se faisait de préférence en hébreu, mais on admettait aussi d'autres langues, surtout le grec. Nous allons encore constater ce phénomène lorsque nous parlerons de la liturgie dans les pays de la Diaspora.

En ce qui concerne la lecture de l'Écriture Sainte, elle était conçue selon le modèle de la lecture publique organisée par Esdras. Voici ce que nous lisons à ce propos au livre de Néhémie, 8, 1 ss. :

“Le septième mois étant arrivé, les enfants d'Israël étant établis dans leurs villes, tout le peuple s'assembla comme un seul homme sur la place qui est devant la Porte de l'Eau. Et ils dirent à Esdras le scribe d'apporter le livre de la Loi de Moïse, que le Seigneur a prescrite à Israël. Et le prêtre Esdras apporta la Loi devant l'assemblée, les hommes, les femmes et tous ceux qui étaient assez intelligents pour l'entendre : c'était le premier jour du septième mois.

Il lut dans le Livre depuis le matin jusqu'au milieu du jour, sur la place qui est devant la Porte de l'Eau en présence des hommes et des femmes et de tous ceux qui étaient assez intelligents pour l'entendre ; tout le monde prêtait l'oreille à la lecture du Livre de la Loi. Esdras le scribe se tenait sur une estrade de bois, dressée pour la circonstance et, à côté de lui se tenaient, à sa droite Matityah, Shema, 'Anayah, Uriyah, Hillikiyat et Ma'aseyah ; et à sa gauche Pedayah, Mishaël, Malkiyah, Hashum, Hashbadanah, Zeharyah, et Meshullam. Esdras ouvrit le Livre à la vue de tout le monde et, lorsqu'il l'eut ouvert tout le peuple se tint debout. Esdras bénit le Seigneur, le grand Dieu, et tout le peuple répondit en levant les mains : “Amen, amen”. Et ils s'inclinèrent et se prosternèrent devant le Seigneur, le visage contre terre. Et Yeshua', Bani, Sherevyah, Yamin, 'Aquv, Shabtaï,

Hodiyah, Ma'aseyah, Qlita, 'Azaryah, Yosavad, Hanan, Pelayah et les lévites instruisaient le peuple de la Loi, et chacun restait à sa place. Ils lisaient distinctement dans le Livre, dans la Loi de Dieu, et ils en donnaient le sens, et on comprenait ce qui était lu”.

La Torah était donc lue, lors de la grande assemblée convoquée par Esdras, “distinctement avec explication du sens”. C’est dire que la lecture du texte hébraïque étant devenue inintelligible pour la grande masse du peuple, on y ajoutait le Targûm, ou transposition en langue vulgaire, en l’occurrence la paraphrase araméenne du texte sacré. (Dans les communautés de langue grecque, la paraphrase sera plus tard faite en cette langue).

Il semble que l’usage de faire accompagner du Targûm la lecture de l’Écriture Sainte est aussi ancien que cette lecture elle-même. Au lecteur s’associe le מתורגמן (*Meturgeman*) ou traducteur, dont la fonction, par la suite, deviendra institutionnelle.

La littérature traditionnelle (*Tossefta* de *Meguillah*, IV, 41)⁵ nous a également conservé les règles pour la transposition du texte biblique en langue vulgaire. Ce qui était requis était une transposition libre, improvisée, excluant le mot à mot et respectueuse du génie de la langue. Nous touchons ici du doigt l’origine de la littérature targumique, si éclairante

5. Le mot תוספתה (*Tossefta*) signifie "ajout, supplément". Tandis que la *Mishna* transmet le plus souvent les sentences des différents maîtres dans une forme extrêmement concise, la *Tossefta* les développe davantage. La tradition attribue la rédaction du premier recueil de *Tossefta* à R. *Hiyyah b. Abba*, docteur du 3ème siècle après J.-C. La structure de la *Tossefta* imite celle de la *Mishna*. Nous la citons d’après l’édition de Zuckerman, Pasewalk, 1880.

à beaucoup d'égards pour la connaissance des sources de la tradition d'Israël.

Parmi les *Targumim* araméens qui nous sont parvenus, celui appelé communément *Targûm de Jonathan*⁶ a conservé beaucoup d'éléments très anciens. Plus tard seulement, vers le milieu du 3ème siècle après J.-C., lorsque la trop grande liberté que prenaient certains *Meturgemanim* dans l'exercice de leur fonction était devenue un danger sérieux pour l'intégrité du patrimoine scripturaire, on rédigea un *Targûm* officiel, appelé communément *Targûm d'Onqelos*, rédigé définitivement dans les académies de Babylonie.

Il ne nous appartient pas d'étudier ici la question de savoir si les origines de la paraphrase grecque de la Bible (les *Septante*) doivent également être cherchées sur le plan liturgique. Dans l'hypothèse affirmative, elle serait un très bon exemple d'un *Targûm moyen*, c'est-à-dire d'une paraphrase qui tient le juste milieu entre une trop grande fidélité au texte hébraïque et une liberté qui trahit l'inspiration de l'original.

e) *La prédication*

La transposition du texte biblique dans une langue plus accessible ne pouvait cependant à elle seule, satisfaire à l'exigence de rendre intelligible aux fidèles le contenu de la littérature liturgique. Il fallait encore y ajouter une interprétation autorisée.

6. Cf. R. Bloch, *Note méthodologique pour la lecture de la littérature rabbinique*, dans *Recherches de sciences religieuses*, n° 2, 1955. L'auteur y montre que la désignation "Targum de Jonathan", qui est entièrement apocryphe, n'a aucune raison d'être, et qu'à cause de son origine palestinienne, ce document mériterait beaucoup plus le nom de "Targum de Jérusalem".

Par cette interprétation – dont parle également le texte de Néhémie précédemment cité – nous entrons dans le domaine de la prédication synagogale. Les deux termes les plus anciens qui, dans la littérature traditionnelle, désignent cette activité sont להבין (*lehavin*), “faire comprendre” et למד (*lamad*), “enseigner”. À cette dernière expression correspond le mot grec *didaskain* qui, dans le Nouveau Testament, désigne toujours l’enseignement donné dans les synagogues.

Le verbe למד (*lamad*) et son équivalent הגיד (*hagged*) sont utilisés dans la terminologie ancienne pour désigner le rattachement d’une interprétation à un texte biblique ; du verbe הגיד (*hagged*) est dérivé le mot הגדה (*haggadah*), qui désigne à son tour l’élément le plus important de la prédication.

À côté de הגיד (*hagged*), on trouve aussi employé le verbe דרש (*darash*), qui signifie “scruter”. L’Écriture Sainte l’utilise pour l’activité d’Esdras (Esdr. 7, 10). De ce verbe est dérivé le nom de מדרש (*midrash*), lequel désigne une interprétation plus élaborée d’un passage du Pentateuque. C’est le *Midrash* qui est la vraie source de toutes les branches de la littérature rabbinique, codifiée plus tard dans les écrits les plus divers.

La prédication la plus ancienne se rattache immédiatement à la péripécie de l’Écriture dont on faisait la lecture. C’est la הבנה (*havanah*), l’“instruction” que l’on rencontre chez Esdras. Parfois le point de départ de l’instruction était aussi la הפטרה (*haftarah*), lecture d’un passage d’un livre prophétique, qui suivait normalement la lecture de la Torah. Nous y reviendrons dans un instant.

Il est difficile d'établir avec quelque certitude pendant combien de temps la prédication est ainsi restée en dépendance étroite du texte même de l'Écriture. On peut cependant supposer légitimement que les premiers essais d'une disposition plus libre de la matière remontent à l'époque où furent fixées les péricopes hebdomadaires. Ces péricopes étant devenues plus longues, une sélection s'imposait tout naturellement. La prédication restera cependant toujours rattachée à l'Écriture, mais seulement en ce sens qu'elle y prendra son point de départ, sous forme d'un verset de la péricope dont on faisait la lecture, le jour en question, le thème étant ensuite développé librement.

La prédication qui, jusqu'alors s'insérait dans la partie de la liturgie consacrée à la lecture des Livres Saints, devint ainsi de plus en plus indépendante de ce contexte. En même temps se produisit un autre phénomène : la prédication quitte également le terrain de la pure *interprétation* des textes et devient *édifiante*. Assez souvent, elle se détache alors entièrement de la lecture liturgique de l'Écriture dans un souci de ne pas prolonger outre mesure l'office, et se place dans l'après-midi où elle a lieu même en dehors de l'édifice cultuel afin de permettre au prédicateur de toucher le plus grand nombre possible d'auditeurs.

Qui étaient les prédicateurs ? En principe, toute fonction dans le culte synagogaal pouvait être accomplie par quiconque avait les aptitudes requises. Il en était de même de la prédication.

À une époque plus tardive celle-ci sera réservée aux "scribes", hommes particulièrement versés dans l'étude de la

Loi divine. Cela pour répondre à la nécessité d'un maniement habile et rapide des textes à mettre en rapport les uns avec les autres – souvent d'une manière très spirituelle –, ce qui supposait une grande expérience dans ce domaine. Cela est si vrai que, dans certaines communautés, les sabbats furent appelés du nom des prédicateurs. Ainsi disait-on, par exemple : le sabbat de Rabbi tel ou tel.

On comprend fort bien que, parmi les prédicateurs, les *haggadistes* – qui pratiquaient le genre édifiant – aient joui de la faveur des fidèles plus que les *halakhistes*, lesquels se bornaient à donner une interprétation purement casuistique des textes. Très souvent il y eut d'ailleurs compénétration, à l'intérieur d'un même sermon, des deux genres.

Pendant la prédication, l'orateur était assis ; sur ce point, le témoignage de la Mishna est une fois de plus corroboré par le Nouveau Testament. Dans les endroits où les prédications se faisaient avec un concours considérable de fidèles – c'était le cas surtout en Babylonie, où le goût de l'étude et de l'instruction était plus développé –, le prédicateur, surtout lorsqu'il s'agissait d'un maître célèbre, ne s'adressait pas directement à l'auditoire ; il se servait d'un intermédiaire, dénommé lui aussi *Turgeman*, car il était l'interprète, auprès de l'auditoire, des idées du maître, lequel ne les lui transmettait le plus souvent que sous forme d'expressions-clés. Le travail du *Turgeman* consistait précisément à présenter ensuite ces idées en bonne et due forme.

f) La *Haftarah*

La lecture du Pentateuque était suivie, nous l'avons déjà fait remarquer, de celle d'un passage tiré d'un livre prophétique. Cette lecture porte le nom de הפטרה (*Haftarah*), du verbe הפטיר (*haftir*), qui signifie "finir", conclure, en l'occurrence, servir de conclusion à la lecture de la Torah.

Aucun indice certain ne permet de tirer une conclusion valable quant à l'époque où cette lecture des livres prophétiques a été introduite dans la liturgie synagogale. Nous avons déjà noté à ce propos que le principe de sélection libre pratiqué dans ce domaine suggère que cette lecture remonte à une époque où le canon des livres prophétiques n'avait pas encore reçu sa forme définitive.

Pour les *Haftarot* (pluriel de *haftarah*), il n'était jamais question d'une lecture continue. On peut supposer que le choix et le mode de lecture des *Haftarot* se développa parallèlement à la lecture de la Torah. D'après la *Mishna*, les péricopes prophétiques pour telle ou telle *parasha* ont souvent changé. Quant au principe de sélection des *haftarot*, le *Talmud* (*Megillah*, 29) pose une seule condition : דדמי לה (*dideme leh*), c'est-à-dire qu'il doit y avoir une parenté, une affinité quelconque entre la *Parasha* et la *Haftarah*. Ce rapport s'interprétait cependant dans un sens extrêmement large, et là où les textes eux-mêmes ne le faisaient pas ressortir avec une clarté suffisante, on forçait la note par une exégèse souvent assez ingénieuse.

9. Les sectes

Ce qui a été dit jusqu'à présent ne se rapportait, en règle générale, qu'à la liturgie synagogale pratiquée en Palestine même et, pour certains détails en Babylonie. Ce tour d'horizon est cependant très incomplet, car nous avons dû laisser entièrement de côté un élément de la plus haute importance pour l'ensemble de l'évolution liturgique extra-cultuelle, à savoir le monde des *sectes*. Ce dernier nous est connu par le *Document de Damas*, découvert en 1897 dans la *Guéniza* du vieux Caire et, plus particulièrement par les manuscrits de la Mer Morte, découverts en 1947 et depuis lors systématiquement étudiés.

Grâce à ces témoignages littéraires de haute antiquité, nous connaissons maintenant un grand nombre de détails concernant la vie de la communauté établie à Qumrân. Nous savons aussi que dans cette vie communautaire et religieuse authentique, les aspects liturgiques ne faisaient pas défaut : parmi les manuscrits actuellement en notre possession se trouve en effet un rouleau contenant des hymnes d'actions de grâces.

10. Le monde hellénistique

En dehors de la Palestine et de la Mésopotamie – pays de langue araméenne – le plus grand nombre des communautés juives était établi dans les pays du monde hellénistique,

imprégnés de culture grecque et dont la langue véhiculaire était la *koïnè*, le grec alexandrin.

Là, comme en Palestine et en Babylonie, toute communauté juive organisée avait sa ou ses synagogues. L'attrait de l'ambiance avec sa civilisation raffinée – il ne s'agit ici que de l'aspect intellectuel et culturel – était très grand : et si certains hommes instruits y poursuivaient de tout temps l'étude des livres sacrés dans l'original hébreu, il n'est pas moins certain que la presque totalité des membres de ces communautés, non seulement parlaient habituellement grec, mais ne comprenait plus l'hébreu ni l'araméen. Ainsi toute la vie liturgique, y compris souvent la lecture de la Torah, se déroulait en grec.

Au témoignage de Philon, la lecture de la Torah et son interprétation occupaient dans les communautés d'obédience alexandrine la plus grande part de l'office synagogaal. Mais il faut noter que Philon a une forte tendance à adapter les descriptions qu'il fait des coutumes juives au goût "philosophique" de ses lecteurs non juifs, et qu'il force peut-être quelque peu la note en insistant outre mesure sur l'aspect didactique .

Très célèbre était dans l'antiquité la grande *Proseukhè* d'Alexandrie, décrite par Philon et par la littérature rabbinique (Tos. *Sukkah*, IV, 6) ; les fidèles y occupaient leurs places selon les corporations professionnelles auxquelles ils étaient affiliés, et les dimensions de l'édifice étaient si considérables qu'un fonctionnaire placé sur une tribune au milieu de la nef, devait annoncer par un signal de drapeau le

moment où les fidèles, au cours de l'office, devaient répondre à haute voix aux prières de l'officiant.

À propos du milieu alexandrin, il faut encore mentionner une institution unique en son genre et tout à fait exceptionnelle dans le Judaïsme, qui n'a pu voir le jour que grâce à une conjoncture politique très particulière. Au moment de la persécution religieuse déclenchée en Palestine par *Antiochus IV Épiphane*, s'était réfugié à Alexandrie le jeune *Onias*, fils du dernier grand prêtre légitime *Onias III*, déposé en 174 avant J.-C. et remplacé alors par *Jason*, favorable au parti hellénique. Très bien accueilli par le roi *Philomètor*, *Onias* conçut l'idée de construire un temple en Égypte même, à la place du Sanctuaire de Jérusalem, profané par les Syriens. Le roi mit à sa disposition un terrain à Léontopolis, dans la région d'Héliopolis, et c'est là qu'*Onias* se mit à réaliser son projet (vers 153). Le temple qui s'y éleva bientôt était conçu sur le modèle de celui de Jérusalem, non pas tant du point de vue architectural qu'en ce qui concerne l'organisation du culte. Les fonctions sacrées étaient accomplies par des prêtres et des lévites qui s'étaient également enfuis de la terre d'Israël, devenue inhospitalière.

Ce temple fut un temps un centre important du Judaïsme égyptien. On s'y rendait les jours de fête, on y offrait des sacrifices, etc. ; toutefois, jamais il ne fut considéré, même par ses adeptes les plus fervents, comme un concurrent de celui de Jérusalem. Il ne présentait donc pas un caractère schismatique comme celui élevé par les Samaritains sur le mont Garizim.

Les troubles politiques permirent également que ce temple

singulier échappât à l'anathème des milieux sacerdotaux de la Ville Sainte. Lorsque le culte y fut rétabli, le temple d'*Onias* avait déjà acquis un certain droit à l'existence, et on continuait à le tolérer plus ou moins.

Dans la littérature rabbinique subsistent, de-ci de-là, des traces de discussions entre rabbins sur la validité du culte, et plus particulièrement des sacrifices offerts dans le temple de Léontopolis, dont la seule existence constituait en soi une violation flagrante et permanente de la Loi mosaïque sur l'*unicité absolue* du lieu de culte. En 73 après J.-C., ce temple fut fermé par les autorités romaines.

11. Après la destruction du Temple

Le tableau que nous avons essayé de brosser, assez sommairement, des premières phases de la liturgie synagogale et de son développement à partir du moment où elle devint institutionnelle a besoin d'être modifié à certains égards lorsqu'il s'agit de l'époque qui suit le grand désastre national de 70 après J.-C.

On ne peut certes exagérer la portée de ce triste événement sur le plan général de l'histoire juive. Il faut néanmoins se garder de lui attribuer une influence trop grande sur la vie liturgique.

Une telle affirmation paraît à première vue étrange, étant donné qu'avec la destruction – cette fois définitive – du Sanctuaire de Jérusalem, le culte sacrificiel cessa, fait qui eut de graves conséquences pour l'ensemble de la vie religieuse et sociale d'Israël.

Mais c'est alors que l'on saisit toute l'importance acquise déjà bien avant ce moment par le culte synagogaal : solidement ancré dans la tradition, il pouvait assurer la continuité de la vie liturgique et éviter de la sorte un bouleversement encore plus grand sur le plan des institutions officielles et communautaires du Judaïsme.

a) Le "Culte de remplacement"

Le culte synagogaal⁷ a souvent été considéré comme un "culte de remplacement", un pis-aller dont il fallait, qu'on le veuille ou non, se contenter faute de mieux.

Il faut bien reconnaître cependant que la synagogue n'a pas "remplacé" le Temple. Elle s'est simplement adaptée aux nouvelles circonstances, et cette adaptation était relativement facile grâce au cadre solide dont elle disposait déjà. L'idée théologique que la prière remplace le sacrifice n'apparaît que plus tard.

Par ailleurs, il est vrai que le courant prophétique, ayant dans une large mesure spiritualisé l'ancienne conception, trop matérielle, du culte sacrificiel, avait pendant des siècles préparé le terrain pour une telle adaptation. Le moment venu, celle-ci se fit d'autant plus rapidement que les éléments spirituels existaient déjà.

b) La structure des prières n'est pas modifiée

La nouvelle situation n'entraîna aucun changement

7. Désormais, nous pouvons avec plus de raison parler de "culte", à propos des offices synagogaux, car après la destruction du Temple c'est la seule forme cultuelle qui subsiste dans le Judaïsme.

substantiel quant à la structure de la prière synagogale. Les passages qui, de par la cessation du culte sacrificiel, avaient perdu leur actualité immédiate, ne furent pas supprimés ou éliminés, mais plutôt *réinterprétés*, soit par des ajouts, soit par de légères modifications à l'intérieur du texte même, et ainsi adaptés au nouvel état de choses.

Il est certain que cette tendance s'appuyait sur l'attente générale d'une rapide reconstruction du Sanctuaire : pourquoi modifier une chose dont le défaut d'actualité n'est qu'éphémère ? Lorsque l'éphémère, au cours des années, s'affirma durable, le pli était déjà pris.

c) La querelle avec des sectes

D'autres éléments se sont ajoutés à cette époque à la prière synagogale, à la suite de la différenciation de plus en plus marquée avec le Christianisme naissant et de la querelle avec les groupes gnostiques. Nous en reparlerons lorsque nous étudierons les prières introduites alors.

d) Stabilisation des formules

La tendance de plus en plus marquée de rassembler et de fixer les éléments de la Tradition juive, tendance qui s'est manifestée particulièrement dans les grandes académies, eut également des répercussions sur la liturgie. L'incertitude, politique aussi bien que doctrinale, était grande, d'où la nécessité de s'en tenir en tous domaines à des traditions authentiques.

C'est alors que fut fixé, par exemple, l'ordre des

bénédictions à l'intérieur de la *Teffilah* (cf. *Ber.* 28b), travail attribué par le Talmud à *R. Shim'on Ha-Peqoli*, dont le nom insinue que, dans la vie quotidienne, il exerçait l'humble profession de travailleur de lin ou de coton. C'est à cette époque également qu'on adopta un nombre de *dix-huit* bénédictions pour la *Teffillah*.

Certaines modalités concernant la récitation de cette "Prière" par excellence furent alors arrêtées, comme par exemple sa récitation à voix basse par chacun des fidèles en particulier, avant sa reprise à haute voix par l'officiant. C'est alors encore que la prière du soir fut, elle aussi, dotée d'une *Teffillah* et acquit ainsi sa place dans l'office de la synagogue.

e) La révolte sous Bar-Kohba et ses conséquences dans le domaine liturgique

Beaucoup plus graves pour l'ensemble des institutions juives furent les répercussions de la révolte qui eut lieu sous Bar-Kokhba, définitivement étouffée par Rome en 135 après J.-C. Le sud de la Palestine fut alors complètement ravagé et les survivants du désastre se réfugièrent dans le nord, en Galilée, région qui devient désormais le centre de la vie juive.

Toute la Tradition juive, et donc aussi la tradition liturgique, connut comme une césure à la suite de ces événements et beaucoup de témoins de cette tradition ont péri. Il fallait maintenant tout reconstituer, travail pénible et laborieux dont les moindres détails furent âprement discutés par les maîtres.

12. L'époque des *Amoraïm*

Avec l'époque des *Amoraïm*, c'est-à-dire la deuxième génération des maîtres du *Talmud*, les indications liturgiques deviennent plus abondantes. Mais les sources, codifiées des siècles plus tard, ne distinguent évidemment pas toujours avec exactitude lorsqu'il s'agit d'attribuer telle sentence à tel maître, ce qui rend caduc, une fois de plus, tout essai qui viserait à établir une chronologie rigoureuse de l'évolution sur le plan liturgique.

Plus encore que les derniers *Tannaïtes*, les *Amoraïm* étaient intéressés à créer des *formes cultuelles stables*. C'est pourquoi ils mettent particulièrement en relief le caractère communautaire de la prière et le fait qu'elle doit à tout prix se faire à la synagogue, où l'on pouvait contrôler plus aisément ses différents éléments. Parallèlement à cette tendance, nous rencontrons aussi pour la première fois des prescriptions relatives à la *construction des synagogues* : on veut désormais faire de ces édifices de vrais sanctuaires, tandis que jusqu'alors elles avaient été de simples lieux de réunion.

a) Différenciation des rites

C'est encore à cette époque que s'accroissent de plus en plus les différences entre les usages de Palestine et de Babylonie. C'est le point de départ des rites qui, désormais, vont se différencier de plus en plus.

b) Aperçu général sur l'état de la liturgie à l'époque des Amoraïm

Il n'est peut-être pas sans intérêt de se demander comment

la liturgie synagogale se présentait concrètement à l'époque dont nous parlons actuellement.

Pour le résumer le plus brièvement possible, on peut dire que la *structure* des prières était alors déjà à peu près la même que maintenant. Quant à la formulation concrète, elle était toutefois encore assez libre. À maintes reprises le Talmud parle de discussions entre les maîtres à propos de telle ou telle expression. Ainsi discute-t-on toujours le détail des eulogies de la *Teffilah* ; de même le mot à mot des bénédictions qui précèdent et suivent le *Shema* – et qui, nous l'avons vu, sont très anciennes – est loin d'être fixé.

Pour ce qui est plus particulièrement de la *Teffilah*, presque toutes les modifications qu'on lui a fait subir à l'occasion des fêtes sont encore l'objet de discussions. Mais ces discussions, dont le Talmud est l'écho fidèle, nous confirment que toutes les formes que revêt encore aujourd'hui la *Teffilah* en telle ou telle occasion, existaient déjà à cette époque.

L'élément le plus important à noter est précisément que cette époque fut encore *créatrice sur le plan liturgique*. L'inspiration personnelle avait encore une large place, même à l'intérieur des prières de base.

Chapitre II. Les sources de la Tradition liturgique

1. Le Talmud

Pour tout renseignement concernant la liturgie synagogale en général, aussi bien que pour tous les détails se rapportant à telle ou telle formule de prière, nous avons, jusqu'à présent, eu recours presque exclusivement au Talmud. Or le Talmud est, en grande partie, la codification d'une tradition orale dont certains éléments sont très anciens. Dans l'état actuel des études, il est cependant difficile d'établir une chronologie à l'intérieur de ce domaine capital. Nous avons déjà souligné cette difficulté à plusieurs reprises.

Si toute la תורה שבעל פה (*Torah shebe'al peh*) est restée pendant longtemps vraiment une tradition orale, elle l'était

en vertu de sa définition même, et on considérait comme absolument indue toute tentative d'en fixer certaines parties par écrit.

Ce sont les circonstances extérieures qui ont amené un changement sur ce plan ; à un moment donné, tout le précieux patrimoine de la tradition orale était en danger de se perdre ; il s'agissait de le sauver à tout prix, but qui ne pouvait être atteint que par une codification.

Ce que nous venons de dire de l'ensemble de la tradition orale, s'applique tout naturellement aussi aux éléments liturgiques : lors de la codification de la *Torah shebe'al peh*, on a inséré dans les recueils créés alors les différentes indications se rapportant à la prière et aux offices de la synagogue. Ce sont précisément ces indications qui, jusqu'à présent, étaient notre source principale d'information.

Cependant nulle part, dans les recueils dont nous parlons, nous ne trouvons le mot à mot d'une prière liturgique un peu développée. Nous avons d'ailleurs constamment rappelé la grande liberté qui régnait encore, même à l'époque talmudique proprement dite, sur le plan de la formulation précise des prières. Lorsque le Talmud – ce qui arrive de temps en temps – blâme telle ou telle erreur commise dans le domaine de la liturgie, il n'est jamais question d'un *texte dont on se serait écarté* : preuve supplémentaire de ce que de tels textes n'existaient alors pas encore.

Pendant très longtemps on considéra comme norme absolue la maxime que nous a conservée la *Tossefta de Shabbat* (XIV, 4) et qui s'énonce comme suit : “Quiconque rédige une

prière par écrit commet un péché aussi grand que s'il brûlait la Torah".

C'est donc encore le souci de sauvegarder le patrimoine traditionnel qui a donné la première impulsion à la formulation définitive des prières synagogales. Un autre facteur très important fut, sans aucun doute, le fait que tout en obéissant à une inspiration identique dans tous les pays où habitaient des Juifs, le culte synagogal avait tendance à se diversifier de plus en plus selon les régions où il était pratiqué ; très souvent le contact entre les communautés était alors très réduit à cause de la situation politique.

Nous aurons maintenant à parler à la fois de deux phénomènes inextricablement liés, à savoir des recueils de prières d'une part et, d'autre part, de la question des rites. C'est d'ailleurs la diversité souvent très grande des usages locaux qui a, en partie, rendu nécessaire la codification des textes de prières. Déjà le Talmud parle de certaines différences locales dans l'ordre des offices de la synagogue, mais sans y attacher trop d'importance. Cela se comprend très bien lorsqu'on se rappelle qu'il était alors considéré comme suffisant d'observer une certaine conformité dans les *parties essentielles* de l'office : lecture de la Torah, récitation du *Shema Yisrael* et de la *Teffilah*. Tout le reste était plus ou moins laissé à l'inspiration des différentes synagogues et communautés.

De cette manière il n'est pas étonnant de voir que peu à peu chaque synagogue ait développé son *מנהג* (*minhag*), son rite propre. Lors de la codification des prières, il était évidemment trop tard pour essayer de donner au culte synagogal une certaine uniformité, car les différents usages remontaient déjà

à plusieurs siècles. Avec le temps, les différentes communautés avaient de plus en plus attaché du prix à leurs particularités rituelles. Cette attitude est en soi légitime, car elle est le fruit d'une évolution et organique. Toutefois, ce particularisme allait parfois si loin qu'il s'avérait plus fort que les normes, phénomène exprimé dans une sentence qui nous a été conservée par l'un des plus anciens documents liturgiques (*Massekhet Soferim*, XIV, 18) et qui s'énonce comme suit : מנהג מבטל הלכה (*minhag mevatel halakha*), "le rite (local) a le pas sur la prescription légale".

Le respect du *minhag* est toujours resté très grand dans le Judaïsme. Après des siècles, on a pu constater, par exemple, grâce à des particularités rituelles qui se sont conservées, de quelle région d'Allemagne était primitivement venu en Pologne tel ou tel groupe ayant fui à l'époque des Croisades. La même observation a pu être faite à propos des communautés espagnoles, dispersées après 1492 dans presque tous les pays du Bassin de la Méditerranée.

2. La *Massekhet Soferim*

Pendant toute l'époque talmudique, donc jusque vers 600 après J.-C., il ne semble pas qu'il y ait eu des recueils de prières dont on aurait pu se servir lors des offices.

Le document qui ouvre la série des écrits dont nous allons parler maintenant est la *Massekhet Soferim*¹, rédigée au VI^e

1. *Massekhet Soferim*, éditée par Michel Higger, édition Debe Rabbanan, New-York, 1937.

siècle. C'est l'un des "petits traités" qui n'ont pas été insérés dans le Talmud et qui ne jouissent donc pas de la même autorité, ce qui ne les empêche pas d'être des témoins importants de la tradition.

La *Massekhet Soferim* traite *ex professo* de la lecture synagogale du Pentateuque. On commence par y donner les règles qu'il faut observer lorsqu'on écrit un rouleau destiné à la lecture cultuelle ; ensuite on traite longuement de l'ordre des péricopes, pour citer, vers la fin, les *prières* qui entourent la lecture.

À ce propos, il y a lieu de faire remarquer que les premiers documents qui contiennent des textes de prières sont encore plus des "rubriques" que des recueils de prières à proprement parler. Plus tard, les livres de prières comporteront toujours les indications pratiques nécessaires pour la récitation, mais le "rubricisme" comme tel sera le domaine préféré de certains auteurs, aussi au cours des siècles postérieurs.

Les indications que donne la *Massekhet Soferim* se rapportent presque exclusivement aux usages palestiniens. Par ailleurs, le Judaïsme babylonien, ancien, puissant, et riche en académies et en docteurs de la Loi, s'était suffisamment éloigné des usages palestiniens pour qu'il fût nécessaire de codifier à part ses us et coutumes propres relatifs à la partie centrale du culte synagogal, qui est précisément la lecture de la Torah. Ce travail fut effectué à peu près à la même époque que la rédaction de la *Massekhet Soferim* par le *Gaon Yehudai*.

3. Les Meah Berakhot de Natronai Gaon

Le plus ancien recueil de “rubriques” qui soit connu est celui rédigé, à la demande d’une communauté espagnole, par le Gaon² Natronai b. Hilai, chef de l’académie talmudique de Sûra en Babylonie. La date de cette rédaction se place vers 860. Dans ses déductions halakhiques³, le Gaon se base sur une sentence que le Talmud (*Menahot*, 44b) met dans la bouche de R. Meir et d’après laquelle tout homme serait obligé de réciter cent bénédictions par jour. C’est pourquoi Natronai donne à son recueil le nom de *Meah Berakhot*, “cent bénédictions. Le même schéma sera suivi pendant longtemps par d’autres rédacteurs de recueils semblables.

Rav Amram Gaon

Beaucoup plus riche en détails est l’oeuvre liturgique du successeur de Natronai, le Gaon Amram b. Shashna. Son recueil, qui porte le titre de *Seder Rav Amram Gaon*, a été écrit vers 875, également à la demande d’une communauté espagnole. C’est encore en premier un livre de rubriques,

2. Le titre de גאון (Gaon) est très probablement une abréviation de la formule : ראש רשיבת גאון יעקב (*rosh yeshivat gaon ya'akov*), "président de l'académie de la gloire de Jacob", titre attribué aux chefs des grandes académies babyloniennes. גאון יעקב (*gaon ya'akov*) est une expression empruntée au Ps. 47, 5 : "Il a choisi notre héritage, la gloire de Jacob (*gaon Ya'akov*) son bien-aimé". C'est aux environs de l'année 600 que nous rencontrons le titre de Gaon, utilisé pour désigner les chefs des Académies de Sûra et de Pumbedita. Aux Xe et XIe siècles, les présidents des académies palestiniennes le portent également. À partir de ce moment, le titre de Gaon cesse d'être réservé à une fonction déterminée et on l'attribue indistinctement à des talmudistes célèbres jouissant d'une grande autorité.

3. Cf. L. Ginzberg, *Geonica*, 2 vol., New York, 1909, tome II, p. 119 ss.

mais les textes des prières y figurent également, tout au moins dans les éditions dont nous disposons. Pendant tout le Moyen Âge, le *Seder Rav 'Amram Gaon*, fut l'oeuvre liturgique la plus répandue, et il est cité par presque toutes les autorités qui ont traité de questions cultuelles. À cause de son utilisation fréquente, le rituel d'Amram a été enrichi, au cours des siècles, d'un grand nombre d'éléments, à tel point qu'il est impossible de dire quelle en était la forme primitive ⁴.

4. Sa'adyah

Le premier livre de prières à proprement parler, est le *Kitab gam'a al-salawat we al-tasabih*, le "Recueil des prières et des chants de louange" – c'est la traduction du titre arabe – du *Gaon Sa'adyah b. Joseph*, écrit dans la première moitié du Xe siècle. Le *Siddûr* de Sa'adyah est une oeuvre où, à côté des textes et des rubriques, figurent aussi des notes théologiques et des notes historiques se rapportant à l'origine des prières. Les notes explicatives sont rédigées en arabe.

Tandis que les recueils de *Natronai* et [celui] d'*Amram* relèvent de la tradition babylonienne, le livre de *Sa'adyah*, bien qu'il semble n'avoir été rédigé qu'après la nomination de son auteur à la tête de l'académie de *Sûra*, reflète les usages égyptiens, basés sur la tradition palestinienne. Car *Sa'adyah*

4. Il existe une édition critique de la première partie du *Seder Rav 'Amram* : David Hedegard, *Seder Rav Amram Gaon, Part I*, Lund, 1951 (avec traduction anglaise et commentaire). Autres éditions : celle de Coronel, Varsovie, 1865, et celle de Frumkin, Jérusalem, 1912. La deuxième partie a été éditée par Tryggve Krouholm, *Seder R. Amram Gaon, Part II, The Order of Sabbath Prayer*. C. W. K. Gleerup, Lund, 1974.

est né à Fayyûm en Égypte, d'où son surnom habituel "Al-Fayyûmi" (5).

À partir de Sa'adyah, il semble avoir été d'usage que tout docteur universellement reconnu comme autorité talmudique éditât un recueil de prières annoté et commenté. Rien de tous ces recueils n'a été conservé et nous ne les connaissons que par les mentions qu'en font d'autres auteurs.

5. Maïmonide

D'une très grande importance pour la tradition liturgique est le traité consacré à la prière dans le *Mishneh Torah* de R. Mosheh b. Maïmon, appelé *Rambam* ou *Maïmonide*. Le *Mishneh Torah*, ou *Yad hazaqah* est pour le Judaïsme ce que la Somme de saint Thomas d'Aquin est pour l'Église catholique.

Dans l'annexe de la "Somme", Maïmonide donne un *Seder teffilot kol ha-shanah*, un recueil de prières pour toute l'année⁵. L'autorité universellement reconnue du célèbre docteur s'étendait aussi au domaine de la liturgie, et dans beaucoup de pays on suivait fidèlement ses indications. Chez les Juifs du Yémen, le traité de Maïmonide sur la prière est resté, jusqu'à présent, l'unique norme en matière culturelle.

5. *Mishneh Torah hu yad ha-hazaqah*, Amsterdam 1702. Une traduction anglaise du *Misneh Torah* est en cours dans les Yale Judaica Series [Voir, par exemple, *The Code of Maimonides. Mishneh Torah, Book Two, The Book of Love (Note de Menahem Macina).*]

Rashi et ses disciples

Les recueils de prières dont nous avons parlé jusqu'à présent nous renseignent plus particulièrement sur l'état de la tradition liturgique dans les pays du Proche-Orient et de la Méditerranée. En Europe Centrale, l'évolution était à peu près analogue : là encore, ce sont les grandes autorités talmudiques dont les décisions ont fait loi dans le domaine de la liturgie.

De *R. Shelomoh b. Yitshaq*, de Troyes, communément appelé *Rashi*, nous savons qu'il a composé un *Siddûr* dans lequel il a décrit et commenté les usages du culte synagogal, sans toutefois donner des textes de prières ⁶.

Un recueil complet venu jusqu'à nous est dû à la plume d'un disciple de *Rashi*, *R. Simhah b. Shemuel de Vitry* ; cet écrit est connu sous le nom de *Maḥzor Vitry* ⁷. À côté des règles liturgiques, tirées très souvent littéralement du *Seder Rav 'Amram Gaon*, l'auteur donne les textes des prières, suivis d'un commentaire, les péripécies pour les jours de fête avec la paraphrase araméenne, ainsi que beaucoup de détails qui ont trait à la liturgie et à sa célébration.

6. *Siddûr Raschi*, Ritualwerk R. Salomo b. Isaak zugeschrieben. Mit Anmerkungen und Einleitung versehen von S. Buber. Für den Druck redigiert von J. Freimann, Berlin, 1911.

7. *Machsor Vitry*. Nach der Handschrift im British Museum (Cod. Add. N° 27200 U 27201) zum ersten Male heraus gegeben von S. Hurwitz, Berlin, 1923.

6. Notes sur la terminologie liturgique

Nous avons déjà rencontré au cours de notre étude, un certain nombre d'expressions qui, dans les différents documents auxquels nous avons eu recours, désignent la prière liturgique.

Dans la version grecque de la Bible, dite version des LXX [Septante], le verbe *leiturgein* rend le verbe hébreu עבודה ('*Avodah*), qui désigne le culte au Temple de Jérusalem. La partie qui, dans la prière de *Mússaf* de *Yom Kippúr*, se rapporte au service accompli en ce jour par le Grand Prêtre, porte toujours le nom de סדר העבודה (*Seder ha'avodah*). Dans la littérature rabbinique, '*Avodah* désigne plus tard l'ensemble de la liturgie et donc aussi, et même plus particulièrement, la liturgie synagogale.

Quant à la prière, nous savons que sa forme principale est la ברכה (*Berakhah*), la "bénédictio" dont nous avons déjà étudié la structure habituelle. À côté de la *Berakhah*, nous trouvons la תפלה (*Teffilah*), nom qui est dérivé du verbe התפלל (*hitpallel*), qui signifie "invoquer Dieu comme juge", tandis que *berakhah* provient de ברך (*berekh*), qui signifie littéralement "tomber à genoux" et, dans un sens plus large "louer Dieu". תפלה (*Teffilah*), en araméen צלותא (*Tselota*), devient le nom générique des dix-huit bénédictions, de la שמנה עשרה (*Shemoneh 'Essreh*), mais le terme comme tel est employé dans la littérature talmudique pour toute prière. Lorsque, dans *Berakhot* 33a il est question de l'intervention dans le domaine liturgique des "Hommes de la Grande

Assemblée”, le texte désigne la liturgie par le terme collectif de **ברכות ותפילות** (*Berakhot ûteffilot*).

Le mot **סדר** *Seder* signifie l'ordre stable, fixe. Nous avons rencontré le terme lorsque nous avons parlé du cycle de la lecture liturgique du Pentateuque ; la péricope sabbatique porte le nom de **סדר** (*Seder*), en araméen **סדרא** (*Sidra*), ou **פרשה** (*Parashah*). Plus tard **סדר** (*Seder*) et **סדור** (*Siddûr*) sont devenus les termes couramment employés pour désigner les recueils de prières. À part cela, nous avons déjà mentionné le terme de **מחזור** (*Mahzor*). Dérivé de **חזר** (*hazar*), “revenir périodiquement”, le mot *Mahzor* désigne en premier lieu le cycle annuel du calendrier, et également le grand cycle astronomique de dix-neuf ans, le **מחזור לבנה** (*Mahzor Levanah* [*Cycle lunaire (note de Menahem Macina)*]).

Plus tard, on donnera le nom de *Mahzor* aux recueils de prières pour le cycle de fêtes de l'année liturgique, tandis que le *Siddûr* ne contient plus que les prières de tous les jours et les parties invariables des offices des fêtes.

Traditionnellement, certaines parties de l'office synagogal et de la liturgie domestique ne sont insérées, tout au moins d'une façon habituelle, ni dans le *Siddûr*, ni dans le *Mahzor*. Tel est par exemple le cas des **סליחות** (*Selihot*), ou prières de pénitence, qu'on dit, dans le cadre d'un office particulier, à partir du 1er *Elûl*, mois qui précède celui de *Tishri*, à l'intérieur duquel se placent les fêtes de *Rosh hashanah* et *Yom Kippûr*. Les *Selihot* sont dites également pendant les **עשרת ימי התשובה** (*Asseret yemei hateshuvah*), ou dix jours de pénitence, qui se situent entre ces deux fêtes. On en dit encore à *Rosh*

hashanah et *Yom Kippûr* même : à l'occasion de ces deux fêtes, les *Selîhot* sont insérées dans les rituels du jour. En dehors des cas que nous venons de mentionner, il existe également des *Selîhot* pour tous les jours de jeûne de l'année, qu'ils soient inscrits au calendrier ou qu'il s'agisse d'un jeûne limité à une région donnée ⁸.

Il existe un nombre infini de *Selîhot* composées à différentes époques. Aussi les divergences dans l'ordre et le choix des *Selîhot* sont-elles très grandes selon les rites et, à l'intérieur des rites, au niveau local. Toute communauté importante avait pratiquement son סדר סליחות (*Seder Selîhot*) à elle. En conséquence, il existe également un très grand nombre de recueils de *Selîhot*. Le livre le plus répandu dans les communautés d'Allemagne et d'obédience allemande sur le plan cultuel : l'Alsace avec la plus grande partie de la France, Hollande, Suisse, etc., était le סדר סליחות לכל השנה (*Seder Selîhot lekol hashanah*) de Rödelheim ⁹.

Un autre recueil est destiné à la célébration du תשעה באב (*Tish'ah beAv*), le neuvième jour du mois d'Av, commémoraison des deux destructions du Temple, sous Nabuchodonosor et Titus. Il contient le livre des Lamentations de Jérémie dont on fait alors lecture dans l'office synagogaal, ainsi que les קינות (*qinnot*) ou complaintes

8. Dans beaucoup de communautés, on a ainsi commémoré les grandes calamités survenues au Moyen Âge.

9. Rödelheim est une ville de la région de Francfort/Main qui, depuis le milieu du XVIIIe siècle était le siège d'une célèbre imprimerie juive. La plupart des rituels d'Allemagne y ont été imprimés.

récitées à la même occasion. Ce recueil est intitulé סדר הקינות לתשעה באב (*Seder haqinnot le Tish'ah beAv*).

Il existe aussi un recueil à part pour la fête de *Pûrim*, commémoration de la délivrance des Juifs habitant l'empire perse du temps de la reine Esther. Ce petit rituel contient le livre d'Esther, lu alors la veille au soir et le jour même dans le cadre de l'office, et un certain nombre de poésies religieuses insérées dans les prières du jour.

Le plus connu des rituels en dehors du Siddûr est la הגדה של פסח (*Haggadah shel Pessah*), destinée à la célébration familiale du repas pascal. Très souvent, les éditions traditionnelles de la *Haggadah* contiennent aussi un abrégé des prescriptions rituelles pour la Pâque.

Les cérémonies qui entourent le mort, la toilette funèbre et l'enterrement, sont consignées dans un petit livre qui porte le titre de מעבר יבוק (*Ma'avar Yabboq*), "passage du Yabboq", fleuve de Transjordanie qui, en l'occurrence, a quelque peu la signification du Styx de l'Antiquité gréco-romaine.

À partir du XVI^e siècle se sont multipliés, sous l'influence des milieux cabbalistiques, les divers תיקונים (*Tiqqûnim*), recueils de prières et de lectures pour les occasions les plus diverses et destinées essentiellement à la prière personnelle. Les plus connus parmi ces recueils, et qui continuent d'être employés dans certains milieux, sont le תיקון הצות (*Tiqqûn Hatsot*), qui contient des prières attribuées au grand cabbaliste de Safed, *Isaac Luria* – que des âmes ferventes ont coutume de dire chaque jour à minuit, en souvenir de la destruction du Temple et de l'exil de la שכינה (*Shekhinah*), cette présence

mystérieuse de Dieu dans son Sanctuaire, personnifiée par la Tradition, ainsi que le תיקון ליל שבועות וליל הושענא רבה (*Tiqqûn leil Shavû'ot weleil Hosh'ana Rabbah*) contenant des passages de la Bible et du Zohar (qui est le document principal de la littérature cabbalistique). Ce *Tiqqûn* est destiné à la nuit de la Pentecôte et à celle du dernier jour de *Súkkot*, auxquelles la tradition ésotérique attache une importance toute particulière.

7. L'origine des grands rites

Nous avons déjà souligné les divers facteurs auxquels est attribuable la diversification de plus en plus accentuée des formes liturgiques dans les différents pays habités par des Juifs. Le plus souvent, ces différences ne portaient cependant que sur des détails relativement peu importants.

Mais comment se fait-il que la codification définitive des prières n'ait pas mis fin à cette diversité et que, bien au contraire, les divisions et subdivisions en groupes rituels aient proliféré de plus en plus au cours des siècles ?

La réponse à cette question doit être cherchée dans un autre élément de la prière synagogale auquel nous allons consacrer un chapitre particulier, à savoir le פירוט (*Piyyût*), la poésie religieuse.

Par le fait même d'avoir été codifiée, la prière synagogale – c'est-à-dire les parties dorénavant stables des offices –, s'était définitivement figée. À partir de ce moment, le mot à mot des textes liturgiques était quasiment canonisé. Mais alors,

la prière synagogale nous fournit une preuve éclatante de sa vitalité. Pendant des siècles elle continue d'inspirer des générations de פִּיטְנִיִּם (*Paytanim*) ou "poètes religieux", qui ne cesseront de l'enrichir et de l'embellir de leurs créations. Et c'est précisément le *Piyyût* qui sera, en fin de compte, l'élément décisif de la diversité des rites.

Il nous reste maintenant à voir quels sont les plus importants des מִנְהַגִּים (*Minhagim*), ou groupes rituels.

Le point de départ

Ni le rite palestinien, ni le rite babylonien ne se sont conservés à l'état primitif. Dans le domaine de la liturgie s'est d'ailleurs produit le même phénomène que l'on peut observer pour l'ensemble des institutions du Judaïsme : la Babylonie, centre juif bien organisé et jouissant d'une longue période de relative tranquillité, l'emporta en tous points sur la Palestine, pauvre et continuellement secouée par des cataclysmes de toutes sortes.

Quand et comment les différents usages liturgiques ont-ils pris pied en Europe, c'est-à-dire ans les communautés non orientales ? Cette question est aussi difficile à résoudre que celle de la date exacte de l'installation des premiers Juifs dans ces pays.

Mais il ne faut peut-être pas remonter aussi loin dans l'histoire. Nous venons de voir, en effet, que l'adoption définitive de tel ou tel rite était essentiellement l'oeuvre de quelques maîtres célèbres. Ce phénomène devait se répéter des centaines d'années plus tard, vers le milieu du XVIIIe

siècle, lorsque les *Hassidim*¹⁰, pour des raisons mystiques adoptèrent un rite avec lequel ils n'avaient aucune attache territoriale.

8. Les grands groupes de rites

En essayant de schématiser la question assez complexe des rites, nous pouvons dire que la répartition par pays des différentes observances – sans tenir des multiples ramifications et usages locaux – est à peu près la suivante.

I. Rites avec influence prépondérante de la tradition palestinienne

1. Le *Minhag Ashkénaz* ou rite allemand, qui se divise en deux grands groupes, à savoir :

- a) le *Minhag ashkénaz qatan*, observé en Allemagne même, et
- b) le *Minhag ashkénaz gadol*, pratiqué dans les pays situés au-delà de l'Elbe.

Très proche de ce Minhag était le *vieux rite français*, tel que nous le connaissons par le *Mahzor Vitry*. Par l'expulsion des Juifs de France, au XIVe siècle, ce rite s'est éteint ; il ne s'est conservé que dans trois communautés italiennes, à savoir Asti, Fossano et Moncalvo, où des groupes d'exilés français se sont fixés à l'époque.

2. Le *Minhag italiani* ou rite italien, connu aussi sous le nom de Minhag benei Romi est peut-être, parmi les rites

10. Le Hassidisme (le mot חסידים, *Hassidim*, signifie les "pieux") est un courant influencé par le courant mystique de la Cabbale et inauguré au milieu du XVIIIe siècle, par R. Ysraël b. Eliézer de Medshibosh.

synagogaux, celui qui est resté le plus proche des anciens usages palestiniens. Il est pratiqué en Italie et dans plusieurs communautés de Turquie.

3. En dépendance directe du rite italien est le *Minhag erez yawwân*, ou *rite grec*. Il y a quelques siècles, il était encore pratiqué non seulement en Grèce même, mais aussi dans la plupart des communautés des pays des Balkans. Peu à peu, il fut cependant supplanté soit par le rite allemand, soit par le rite espagnol et, avant la dernière Guerre, il n'y avait plus que quelques synagogues de l'île de Corfou où l'on continuait de l'observer.

II. Les usages babyloniens sont à la base du Minhag Séfarad, ou rite espagnol.

Nous avons déjà fait remarquer que l'influence des académies babyloniennes était très grande dans les communautés espagnoles. Les premiers recueils liturgiques à proprement parler, ceux de *Natronai* et de *'Amram Gaon* n'étaient en somme que les réponses données par les chefs des grandes écoles de Babylonie aux demandes de renseignements qui leur avaient été adressées par des communautés d'Espagne.

Étant donné la prépondérance de l'influence babylonienne sur les communautés orientales, dont le rite était, en ses lignes maîtresses, identique aux observances espagnoles de même origine ; étant donné aussi que les docteurs assumèrent, en grande partie, après le déclin des académies babyloniennes, l'hégémonie spirituelle exercée jusqu'alors par celles-ci,

l'expression *Minhag Sefarad* prit un sens très large. Pratiquement, on y comprend les rites de *tout le Judaïsme oriental*, malgré les particularités parfois fortement accentuées entre pays.

Après l'exode forcé des Juifs d'Espagne, en 1492, une partie importante des rescapés s'installa d'abord en Portugal, pour rayonner ensuite dans différents pays d'Europe : Hollande, Angleterre, certaines villes allemandes comme Hambourg, etc. Les Juifs autochtones appelaient les nouveaux arrivés "Portugais", et ce nom s'est désormais attaché à leur rite.

En grand nombre, les Juifs d'Espagne se tournèrent aussi vers les pays sous domination turque, et bientôt des noyaux de *Sefaradim* étaient répandus tout autour de la Méditerranée. Grâce à leur culture supérieure et à leur forte cohésion, ces minorités sont arrivées, peu à peu, à imposer leurs usages rituels aux communautés des pays qui les ont accueillies. Ce processus d'"assimilation" a souvent pris plusieurs siècles ; à l'heure actuelle, on peut dire que le *Minhag Sefarad* est, à quelques exceptions près, le rite de toutes les communautés "portugaises" et orientales. Cela est vrai, même pour un groupe aussi éloigné que les Yéménites – lesquels, des siècles durant, ont vécu en marge du reste de leurs coreligionnaires, mais qui sont néanmoins restés fidèles aux prescriptions liturgiques de *Maïmonide*.

S'il est possible de parler de cette façon d'un *Minhag Sefarad* dans un sens très large, il faut cependant reconnaître que, la simple structure de ce rite une fois dépassée, les différences entre les observances locales sont souvent bien plus

accentuées que dans les deux grandes divisions du rite allemand.

En dehors des groupes de *minhagim*, dont nous venons de parler, il y en a d'autres, qui relèvent en même temps du rite palestinien et du rite babylonien. Tel est par exemple le cas du *rite provençal* dont certains vestiges se sont conservés, malgré les tendances de nivellement du Consistoire de France, en Avignon et à Montpellier. Les liturgistes connaissent ce rite sous le nom de *Minhag Carpentras* ; la ville de Carpentras ayant été autrefois le centre du Judaïsme de toute la région.

9. Les rites dépassent le cadre territorial

Nés dans des sections territoriales déterminées, d'où ils tirent leur nom, ces rites – les exemples cités nous le montrent – ont souvent exercé leur influence jusque dans des régions lointaines, en vertu du principe qui veut que quelqu'un qui est né dans la sphère d'influence d'un rite donné, doit continuer à s'y conformer même après avoir quitté ce milieu.

Cela s'est répété tout au long de l'histoire juive. Déjà les *Actes des Apôtres* (6, 9) mentionnent à propos de la prédication d'Étienne, l'existence à Jérusalem de synagogues servant de lieu de réunion à des Juifs originaires d'une même région : Cyrénéens, Alexandrins, gens de Cilicie, etc. Du temps des Croisades, les Juifs allemands, chassés de leurs foyers et accueillis en Pologne et en Lituanie, y ont tout naturellement transféré leurs usages liturgiques. Ce fait, en l'occurrence, se comprend encore mieux, par l'absence, dans ces pays, de

communautés autochtones auxquelles les immigrants auraient pu se conformer.

Le même phénomène se produit plus tard à propos des Juifs d'Espagne qui, nous l'avons vu, finissent par imposer leurs usages culturels aux communautés qui les ont accueillis. Au XIXe siècle nous observons la même chose en Amérique : chaque immigrant juif y vient avec son rite à lui et, dans les nouveaux centres qui se forment, les fidèles se groupent autour de la synagogue de leur *Minhag*.

Plus récemment encore, la même question s'est posée en Israël. À cause du caractère religieux du pays, on s'est demandé s'il n'était pas indiqué que tous les Juifs qui s'y installent pratiquassent le même rite, le *Minhag Eretz Yisrael*. Mais lequel est-ce ? Car si ce nom recouvre bien une réalité historique, il ne correspond plus à rien de concret dans les circonstances actuelles.

En vertu d'une décision halakhique de l'ancien Grand Rabbin de Palestine, Rav Kook, tout immigrant doit continuer à observer le *minhag* de son pays d'origine, fidélité qui doit aller jusqu'au maintien de la prononciation traditionnelle de l'hébreu, laquelle, comme on sait, est parfois fort différente de celle de l'hébreu moderne, basée, avec quelques modifications, sur celle des *Sefaradim*. En revanche, ceux qui sont nés dans le pays doivent suivre ce qu'on est convenu d'appeler le *Minhag Eretz Yisrael*, c'est-à-dire le rite pratiqué par les communautés non hassidiques établies dans le pays depuis plusieurs siècles. Ce *minhag* n'est rien d'autre que le *Minhag Ashkenaz* dans sa forme polonaise, avec élimination

de presque tous les *Piyyútim*, sauf ceux de *Rosh haShanah* et de *Yom Kippûr* ¹¹.

11. Ce que nous venons de dire ne s'applique évidemment pas qu'aux "Ashkenazim". Les *Sefaradim*, plus anciens dans le pays, suivent leur rite propre, et il en est de même des *Hassidim*.

Chapitre III. La prière synagogale et ses principaux éléments. 1. La Tefillat Shahrarit

La disposition des prières dans le Siddûr

Après avoir passé en revue les principales étapes de la tradition liturgique juive et après avoir enregistré comment celle-ci, par voie de développement progressif, a peu à peu pris définitivement forme, nous quittons la perspective purement historique pour étudier le contenu même de cette liturgie.

Le Siddûr actuel

Comme point de départ de cette étude, nous allons nous servir d'un recueil de prières édité en 1868 à Rödelheim par Seligmann Baer, sous le nom de סדר עבודה ישראל (Seder

‘*Avodat Yisrael*) et réédité depuis à plusieurs reprises. C’est jusqu’à présent la meilleure édition du rite allemand, celle qui correspond le mieux aux exigences en matière textuelle. Dans la mesure du possible, nous tiendrons compte, dans notre exposé, des différences essentielles entre les prières du מנהג אשכנז (*Minhag ashkenaz*) et celles du מנהג ספרד (*Minhag Sefarad*). Cette étude a pour objectif direct les prières stables de tous les jours, ainsi que celles des fêtes.

Lorsque nous avons exposé les grands jalons de la tradition liturgique, nous nous sommes arrêté, chronologiquement, au recueil de *Simḥah b. Samuel de Vitry*, disciple de *Rashi* et auteur du מחזור וויטרי (*Mahzor Vitry*). Il nous reste maintenant à dire un mot sur les chaînons les plus importants de la tradition liturgique postérieure, laquelle a abouti en fin de compte au *Siddûr* actuel.

Les prières une fois établies dans leur texte et imposées comme immuables par les grandes autorités religieuses, l’intérêt des liturgistes portera presque exclusivement sur le מנהג (*minhag*), c’est-à-dire sur les us et coutumes locales.

Parmi les recueils de מנהגים (*minhagim*) qui ont exercé une influence décisive sur la formation du *Siddûr*, il faut mentionner celui de *R. Meïr de Worms*. Cet auteur a codifié, au XIIe siècle, les us et coutumes de sa communauté, laquelle, avec Cologne, Mayence et Spire comptait parmi les plus anciennes d’Allemagne ; elle avait, en son temps, abrité le célèbre *Rashi*.

Abraham b. Nathan de Lunel qui, au cours de ses fréquents voyages, avait acquis une connaissance approfondie des

usages liturgiques observés en France, nous a légué le fruit de ses observations dans un livre écrit en 1205 à Tolède, sous le titre de מנהיג עולם (*Manhig 'olam*).

La plus grande autorité pour tout ce qui touche au rite allemand était incontestablement *R. Meïr b. Barûkh de Rothenbourg* (1293), dont les décisions et observations dans le domaine liturgique ont été réunies et compilées par deux de ses disciples, *R. Shimshon b. Tsadoq*, l'auteur du תשבץ (*Tashbets*), écrit en 1292, et *R. Meïr haKohen*, le rédacteur des הגהות מיימוניות (*Haggahot maïmoniot*) ; ce dernier a ajouté les usages allemands aux textes des prières cités par *Maïmonide*. On peut dire que pour la presque totalité des travaux liturgiques des siècles après *R. Meïr de Rothenbourg*, l'école de celui-ci est restée la source principale d'inspiration.

Dans la même ligne se placent les travaux de *Tsidqiyah b. Abraham*, contemporain de *R. Meïr* qui, en Italie, a rédigé son traité שבולי לקט (*Shibolei lèqèt*). Au XIV^e siècle, il faut mentionner les ארחות חיים (*Orhot hayyim*) de *R. Aaron haKohen b. Jacob de Narbonne*. Un abrégé de ce livre adapté au rite allemand, a été publié plus tard par *Shemaryah b. Simhah*, sous le titre de כל בו (*Kol bo*), "Tout y est" ; ce recueil a connu plusieurs rééditions jusqu'à l'époque contemporaine.

Pour les Juifs espagnols, le commentaire du *Siddûr* de *R. David Adûdraham*, composé vers 1340 à Séville, est resté la norme en matière liturgique. Ce commentaire a été également utilisé par *Baer* lors de la rédaction du *Seder 'Avodat Yisrael*

Dans un but plus directement pratique, qui était de donner

des indications pratiques aux officiants, sont rédigés des recueils comme le סדר טרוישי (*Seder Troïsh*), rituel de Troyes, de *Menahem b. Joseph de Troyes* (vers 1310) et le célèbre livre de *Minhagim* publié au nom de *R. Jacob b. Moïse Mölln de Cologne*, appelé מהרייל (*Maharil*) (1356-1427) et rédigé par *R. Zalman de St Goar*. À côté des coutumes suivies par le Maharil, y figurent également celles de deux autres autorités dans le domaine liturgique, à avoir *R. Shalom de Wiener-Neustadt* et *R. Abraham Klausner*.

Les migrations, expulsions et brassages de populations ont produit une certaine uniformité dans les usages locaux, à laquelle ne pouvaient échapper que les grandes communautés à tradition ininterrompue.

L'invention de l'imprimerie marque une autre étape importante dans la stabilisation de la tradition liturgique. Les premiers *Siddûrim* du *Minhag ashkénaz* ont été imprimés en Italie, avant 1500, tandis que l' "editio princeps" du *Minhag Polin* (rite polonais : subdivision du rite allemand) a paru à Prague, entre 1512 et 1522. La première édition du *Minhag Sefarad* date de 1524 ; elle a également vu le jour à Venise.

Avec l'ignorance croissante des masses juives, conséquence fatale et inévitable d'une suite presque ininterrompue de persécutions et de vexations, la qualité des livres de prières diminua considérablement. Les éditions pleines de fautes, avec des textes mutilés et abrégés parfois en dépit du bon sens, deviennent presque la règle. De temps en temps, des voix isolées se font entendre pour combattre cet abus, comme par exemple celles de *Shabbataï Sofer de Lublin* (1611) et de

Salomon de Hanau (vers 1710), mais ces hommes lucides n'arrivent pas à enrayer le mal.

Influences cabbalistiques

L'invasion de la liturgie par la mystique sous toutes ses formes remonte à *Shemûel haHassid de Spire* et à son fils *Yehûdah de Ratisbonne* (1217), ainsi qu'à leur disciple *Ele'azar b. Yehûda*, auteur du *רוקח* (*Roqeah*). Ce mouvement aboutit à l'encombrement total du *Siddûr* par les *כונות* (*Kawwanot*), "intentions" cabbalistiques dont témoignent le rituel de *Nathan Hannover*, publié en 1622 et intitulé *שערי ציון* (*Sha'arei Tsion*), ainsi que celui de *Yeshayah Horowitz*, *שער השמים* (*Sha'ar ha-Shamayim*), publié en 1717, oeuvre qui reflète d'un bout à l'autre l'esprit du renouveau cabbalistique inauguré par les grands maîtres de l'école de Safed, *Isaac Lûria* et *Hayyim Vidal Calabrese*.

À partir de ce moment aucun manuel ne put échapper à cette influence. L'office synagogal fut à outrance chargé et surchargé de passages d'une inspiration très différente de son génie propre et souvent mal adaptés à la théologie qui s'exprime dans les anciennes prières.

La confusion sur le plan liturgique atteint le paroxysme lorsque la secte naissante des *Hassidim* fondée par *R. Israel b. Eli'ezer de Midziboz* (mort vers 1760) – secte qui gagna très vite des adeptes dans presque toutes les parties de la Pologne d'alors – adopta le rituel dit d'*Isaac Lûria*, et avec ce rituel le *Minhag Sefarad*. Désormais il n'est même plus possible de parler d'une zone cohérente du *Minhag ashkenaz*. Bien au-delà des frontières de la Pologne, jusqu'en Moravie, en

Hongrie et, par îlots, même jusqu'en Allemagne se formeront alors des noyaux hassidiques avec leur rite propre.

Le renouveau liturgique

Telle fut la situation à l'époque de l'émancipation et tel fut aussi le terrain sur lequel se placent les travaux de ceux qui, par leurs efforts inlassables et par leur compétence, vont épurer et ainsi sauver de la disparition totale le rituel traditionnel, à un moment où les mouvements extrémistes de la réforme en sonneront déjà le glas. Ici, il faut mentionner surtout trois noms, à savoir : Wolf Heidenheim (1857-1932) qui étudia plus particulièrement le *Mahzor* et les *Piyyútim* ; Michael Sachs (1808-1864), dont les traductions rendirent le texte accessible à tous ceux que leur formation juive déficiente rendait incapables de suivre les prières dans l'original hébraïque, et Seligmann Baer (1825-1897), éditeur du *Seder 'Avodat Yisrael* dans l'esprit de Heidenheim.

Grâce à ces travaux, qui manquent presque totalement pour le rite espagnol, le rituel du *Minhag ashkenaz* pourra nous servir de guide dans notre étude des textes.

I. La Tefillat Shaḥarit, ou prière du matin

La première section du *Siddûr*, ou Rituel des prières journalières, contient la תפילת שחרית (*Tefillat Shaḥarit*), ou prière du matin. Cette prière se divise à son tour en différentes parties, dont la succession actuelle ne correspond pas à l'ancienneté relative. Nous allons maintenant énumérer ces parties et les commenter brièvement.

1. Les Birkot haShahar ou bénédictions matinales

Cet ensemble de bénédictions et de lectures constitue la partie la plus tardive de la prière du matin, au point de vue de son insertion dans le *Siddûr*, ce qui ne nous empêche pas d'y distinguer des éléments très anciens.

Pendant de longs siècles, ces bénédictions ont été récitées par les fidèles en particulier, soit à la maison, soit à la synagogue. Cette coutume subsiste même actuellement par endroits.

La première prière qu'on dit à l'entrée de la synagogue commence par une citation de Nomb. 24, 25, tirée de l'oracle de Balaam :

“Qu'elles sont belles tes tentes, ô Jacob,
tes demeures, ô Israël !”

D'après le Talmud, *Sanh.* 105a, le terme de אהל (*ohel*), “tente”, vise les בתי מדרשות (*batei midrashot*), “maisons d'études”, le mot משכן (*mishkan*), “demeure”, les synagogues, les בתי כנסיות (*batei knessiot*).

Les trois prières suivantes, à savoir אני קראתיך (*ani qeratikha*), une compilation de versets bibliques, שחר אבקשך (*shahar avaqeshkha*), une belle poésie religieuse de Salomon *ibn Gabirol* (vers 1050) et חשתי ולא התמהמתי (*hashti welo' hitmahmati*), appelée “*supplication de R. Hayyim*”, ne font pas partie de la prière officielle et ne figurent pas non plus dans toutes les éditions du *Siddûr*.

En Allemagne même, la prière à proprement parler commence, après les introductions et les préparations dont nous venons de parler, par le יגדל (*yigdal*), prière rimée composée de treize strophes dont chacune correspond à un

des שלשה עשר עקררים (*Sheloshah 'assar 'iqqarim*), ou *Treize Articles de foi* de Maïmonide. Le poème semble avoir été composé en Italie. Depuis la fin du XVI^e siècle, il occupe sa place actuelle dans le *Siddûr*, mais pendant longtemps – ce qui est resté la coutume dans certains rites – il ne fut chanté qu’après l’office du vendredi soir et après la prière du *Mússaf* des sabbats et jours de fête.

Le אדון עולם (*Adon 'olam*) qui, dans beaucoup de communautés, inaugure la prière du matin, est une belle poésie d’inspiration religieuse profonde. On le chante dans certaines communautés du *Minhag ashkenaz*, après la prière du vendredi soir et celle du soir de כל נדרי (*kol nidrei*), la veille du *Yom Kippûr*. La place du *Adon 'olam* dans le *Siddûr* est restée stable depuis les premières éditions imprimées. Voici le texte :

“Seigneur de l’univers, Toi qui as (déjà) régné
avant que nulle créature ne fût appelée à l’existence ;

Au moment où tout fut créé selon sa volonté,
alors son Nom fut appelé : Roi !

Et après la disparition de toute chose, il (continuera)
à régner seul, (le Dieu) redoutable.

Il fut, il est et il sera dans sa majesté.

Il est unique ; il n’y a pas d’autre (Dieu) qu’on pourrait
comparer à Lui et Lui associer.

Il est sans commencement (et) sans fin ; c’est Lui qui
(tient) la force et le pouvoir.

Il est mon Dieu, un (Dieu) vivant, mon Rédempteur, le
rocher de mes souffrances au temps de l’angoisse.

Il est mon étendard et mon refuge, la part de mon calice
le jour où je l'invoque.

Entre ses mains je recommande mon esprit lorsque je
m'endors et que je me réveille.

Et avec mon esprit (aussi) mon corps ; Dieu est avec
moi ; je ne craindrai rien !”

La série des bénédictions qui s'y rattachent inaugure les
ברכות השחר (*Birkot haShahar*) à proprement parler. Dans le
rite allemand l'ordre de ces bénédictions a été bouleversé. Le
Siddûr du *Minhag Séfarad* les a conservées dans l'ordre qu'elles
ont déjà dans le Talmud (*Berakhot* 60b). Les docteurs du
Talmud n'entendaient d'ailleurs pas en imposer la récitation.
Ils parlent seulement des actions que l'homme doit accomplir
en se levant, le matin, lorsqu'il endosse ses vêtements, et
recommande à l'Israélite pieux d'entourer ces actions de
prières de louange, étant donné que toute action humaine,
même la plus insignifiante, se fait en la présence de Dieu.
À l'époque des *Gueonim*, ces bénédictions ont d'abord été
insérées dans la liturgie domestique, puis dans le culte
synagogaal.

Dans le rite allemand cette série de bénédictions se répartit
en deux groupes, coupés entre eux par des bénédictions sur
la Torah, la ברכת כהנים (*Birkat Kohanim*), ou bénédictions
des Aaronides (Nomb. 6, 24- 26 : à cet endroit c'est un simple
rappel, car la bénédiction comme telle a lieu au moment de
la *Teffilah*), quelques passages tirés de la *Mishna Peah*, I, 1 et
de brèves *Baraïtot* où est énumérée la hiérarchie des valeurs à
observer dans l'accomplissement des bonnes œuvres.

Dans *Berakhot*, 11b, les bénédictions sur la Torah sont citées comme des eulogies qui précèdent *l'étude journalière de la Loi*. Dans les rituels de l'époque guéonique, s'y rattachent effectivement les différents passages bibliques et talmudiques qui, dans le rite allemand, ont été déplacés de leur contexte primitif, pour n'apparaître qu'à la fin de toute la série de bénédictions que l'on rejoint avec le *אלהי נשמה* (*Elohai Neshamah*).

En tête des bénédictions citées dans *Berakhot*, 60b, s'inscrivent trois eulogies qui figurent dans *Menahot*, 43b et qui sont également reprises par différentes *Baraitot* (Ber. VII, 18 et *j. Ber.*, IX, 2). Dans ces bénédictions, le fidèle remercie Dieu de trois choses, à savoir: de ne pas l'avoir créé non-Juif, esclave ou femme.

Une nouvelle série d'idées commence par *לעולם יהא אדם* (*le'olam yehe adam*) :

“Qu'à tout jamais l'homme craigne Dieu d'une manière non spectaculaire, qu'il confesse la vérité et qu'il dise (des paroles de) vérité dans son cœur, qu'il se lève de bonne heure et qu'il dise : ...”

La prière qui suit, et qui commence par la formule familière : *כל העולמים רבון* (*ribbon kol ha'olamim*), “Souverain de [tous les] mondes”, est composée par un nombre de versets qui figurent déjà comme ensemble dans le *Tanna debe Eliyahu*.

L'insertion dans cet ensemble du premier verset du *Shema Yisrael* s'explique probablement par le souci de ne pas manquer l'heure fixée pour la récitation matinale de ce

passage. La prière **אתה הוּא אלהינו** (*Atah hú Eloheinú*), placée en fin de cette division, se termine actuellement par des accents messianiques.

C'est seulement en cet endroit que nous rencontrons, dans le *Siddúr* actuel du rite allemand, les passages scripturaires et talmudiques qui, organiquement, devraient suivre les bénédictions pour le don de la Torah dont nous venons de parler. Le nombre de ces passages a beaucoup varié au cours des siècles. Actuellement, leur ordre est le suivant :

- 1) Ex. 30, 17-21 : l'utilisation de la cuve d'airain dans le Tabernacle et les purifications des prêtres ;
- 2) Lévit. 6, 3-4: la loi de l'holocauste ;
- 3) Nomb. 28, 1-8 : les prescriptions concernant les sacrifices quotidiens ;
- 4) Lévit. 1, 11 : la manière d'offrir les holocaustes ;

À ces passages s'ajoutent, après une formule d'introduction :

- 5) Ex. 30, 34-36 la composition du parfum sacré,
et
- 6) *ibid.* 7-8 : les prescriptions concernant le sacrifice des parfums et la préparation des lampes du Sanctuaire, développées par diverses citations du Talmud traitant du même sujet.

Les passages sur les sacrifices des parfums sont les derniers en date qui ont été insérés ici. Leur récitation est particulièrement recommandée par le *Zohar*. Le tout se termine par des versets bibliques, assemblés sous forme de poème rimé.

Les Sabbats et Néoméniés, on récite ici Nomb. 27, 9-10 :

le sacrifice sabbatique, et *ibid.* 11, 12 : le sacrifice de la Néoménie.

À la suite de ces passages est inséré dans le rituel le chapitre V du traité mishnaïque de *Zebahim*, où il est également question des sacrifices, ainsi que la *Baraïta de R. Yishmael* sur les treize règles herméneutiques appliquées dans l'interprétation de la Torah.

C'est surtout l'insertion de cette *Baraïta* qui permet de conclure qu'il s'agit – cela vaut pour l'ensemble des passages scripturaires et talmudiques dont nous venons de faire mention – d'un souvenir concret d'une véritable étude quotidienne ayant eu lieu dans le cadre de l'office, ou tout au moins à l'intérieur de la partie préparatoire. Si la récitation de tout un ensemble de passages bibliques et, à la rigueur, talmudiques, n'est pas en soi une anomalie dans la structure de l'office synagogal, la *Baraïta de R. Yishmael*, par contre, demande, pour être comprise, une initiation particulière au système traditionnel d'étude, initiation que l'on ne peut guère supposer chez le simple fidèle.

Les *Birkot haShahar* se terminent par un יְהִי רַצוֹן (yehi ratson), tiré du chapitre V des *Pirquei Avot* (vers la fin).

Dans le *Siddûr* de Rödelheim sont insérées ici les prières qu'on doit dire lorsqu'on s'enveloppe du *Tallit* (châle de prière) et qu'on met les *Tefillin*, objet de culte dont le nom est souvent très improprement rendu par "phylactères". Les bénédictions en question sont précédées chacune d'une "kawwanah", (intention). Ces *kawwanot* nous permettent de nous rendre compte un peu de la disproportion qui régnait

autrefois dans le *Siddûr* entre les prières liturgiques et les prières d'inspiration mystique.

Par l'insertion en cet endroit, donc à la fin des *Birkot haShahar*, des bénédictions sur le *Tallit* et les *Tefillin*, le *Siddûr* suppose toujours implicitement que les *Birkot haShahar* ne font pas partie de l'office proprement dit.

2. les *Pesûqéi deZimrah*

La seconde grande subdivision à l'intérieur de l'office du matin est constituée par les פסוקי דזמרה (*Pesûqéi deZimrah*) ou זמירות (*Zemirot*). Nous pouvons rendre ces termes par "Psaumes", car c'est en effet essentiellement une récitation de psaumes, encadrée d'une introduction et d'une conclusion.

Le Talmud, *Shabbat*, 118a, a conservé une sentence de *R. Yose b. Halafra*, où ces Psaumes (145-150) sont mentionnés comme faisant partie de la prière quotidienne, mais à titre facultatif. Chronologiquement, ce maître se place au milieu du IIe siècle après J.-C. C'est encore le Talmud qui nous rapporte qu'à la suite des deux sacrifices quotidiens au Temple de Jérusalem, les Lévites chantaient certains versets tirés des Psaumes, à savoir Ps. 105, 1-15 le matin et Ps. 96 le soir. Nous allons retrouver ces passages dans les *Pesûqéi deZimrah*. C'est d'ailleurs à partir de la liturgie du Temple que les Psaumes ont été adoptés dans l'office synagogaal.

Dans certaines communautés, les *Pesûqéi deZimrah* commencent par la récitation du Ps. 30, psaume pour la dédicace du Sanctuaire, que le *Minhag Sefarad* connaît pour

Hanúkkah. C'est seulement à partir du XVIIe siècle qu'il s'infiltré de-ci de-là dans le rite allemand.

La prière d'introduction, de forme hymnique, commence par les mots **ברוך שאמר** (*Barúkh she'amar*). La première partie de cet hymne est une louange à la Toute-Puissance et à la Providence divines, sans rapport apparent avec les psaumes dont il est le préambule. Ce rapport est établi seulement dans la seconde partie, qui seule semble avoir figuré primitivement en cet endroit. En effet, la plupart des textes anciens n'ont pas la première partie du *Barúkh she'amar*. Nous sommes ici en présence de l'un des cas qui nous permettent de toucher du doigt deux influences différentes dans la liturgie, à savoir palestinienne et babylonienne. Dans la tradition palestinienne, la première partie du *Barúkh she'amar* faisait certainement défaut. Dans le *Minhag Sefarad* actuel figurent les deux parties de notre hymne, mais leur place respective n'est pas la même que dans le *Minhag ashkenaz*. Les deux rites diffèrent d'ailleurs assez quant à la disposition des *Pesúqéi deZimrah*.

Dans le rite allemand actuel, le *Barúkh she'amar* est formé par une chaîne de dix courtes phrases dont chacune commence par **ברוך** (*barúkh*). D'après le récit de *Natan haBavli* (vers 960), une prière litanique d'un genre analogue aurait eu lieu à l'occasion de l'intronisation de l'exilarque babylonien. Le début du *Barúkh she'amar* remonte à des bénédictions mentionnées par la *Mishna*, *Ber. IX* ; dans sa forme actuelle, ce début est cité pour la première fois dans le *Tanna debe Eliyahú Zúta*, IV. Le premier auteur qui cite

tout le *Barûkh she'amar* est *R. Moshe Gaon* (vers 825). Voici le texte actuel de la prière, tel qu'il est reproduit dans le *Siddûr Rödélheim* :

“Béni soit (Celui) qui a parlé et le monde fut, béni soit-il !

Béni soit l'auteur de l'oeuvre de la création !

Béni soit (Celui) qui par sa parole exécute son oeuvre !

Béni soit (Celui) qui fait des projets et les réalise !

Béni soit (Celui) qui (se penche) avec miséricorde sur les créatures !

Béni soit (Celui) qui prodigue une récompense équitable à ceux qui le craignent !

Béni soit (Celui) qui vit éternellement et dont l'existence n'a pas de limite !

Béni soit le Libérateur, le Sauveur, béni soit son Nom !

Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, Roi de l'Univers, Dieu Père miséricordieux, loué par la bouche de son peuple, glorifié et exalté par les lèvres de ses dévots et de ses serviteurs. C'est par les chants de ton serviteur David que nous voulons te louer, Seigneur notre Dieu, c'est par des (chants de) louange et par des cantiques que nous allons (célébrer) ta grandeur, (chanter) tes louanges et ta gloire, que nous voulons faire mémoire de ton Nom et l'exalter, ô notre Roi, notre Dieu unique, qui vis éternellement. Ô Roi, que ton grand Nom soit glorifié et exalté à tout jamais !

Béni sois-tu, Seigneur, Roi glorifié par des (chants) de louange !”

La récitation du *Barûkh she'amar* est suivie, dans le *Minhag*

ashkenaz, d'une prière qui commence par les quelques versets du Ps. 105 dont nous avons fait mention au sujet du culte sacrificiel du Temple. Ces versets sont repris par I Chron. 16, 8-36, et c'est ce passage que reproduit la liturgie, qui y ajoute encore une vingtaine de versets bibliques, dont le choix a très fortement varié pendant tout le Moyen Âge. En dehors du *Minhag ashkenaz*, le *הודו להי קראו בשמו* (*hodû la'Adonai qir'û viShemo*), "Rendez grâces au Seigneur, invoquez son Nom", figure partout avant le *Barûkh she'amar*.

Dans le rite allemand, vient ensuite le Ps. 100, qui semble être également un vestige de la liturgie du Temple ; on en omet la récitation le jour du Sabbat, coutume que le rite espagnol ne connaît pas.

Le Sabbat et les jours de fête, on insère ici plusieurs psaumes supplémentaires, à savoir : 19, 34, 90, 91, 135, 136, 33, 92 (le psaume pour le jour du Sabbat) et 113. La disposition de ces psaumes varie également selon les rites.

Après le *hodû la'Adonai*, la liturgie quotidienne continue par le *יהי כבוד* (*yehi khevod*) : "Que le Seigneur soit exalté de tout temps !" Cette prière figure dans tous les rituels ; elle est suivie de versets bibliques qui tous contiennent le Nom divin.

C'est seulement après le *yehi khevod* que se placent les *זמירות* (*zemirot*) à proprement parler, qui ont donné le nom à toute cette section, à savoir les Ps. 145-150. Une sorte de préambule est constitué par les versets de Ps. 84, 6 et 144, 15 :

"Heureux ceux qui habitent ta maison !

Ils peuvent te louer encore (et encore).

Heureux le peuple auquel il est fait ainsi,
Heureux le peuple dont le Dieu est le Seigneur !”

Ces versets et leur place dans l’office du matin s’expliquent en fonction de l’office de *Minḥa* où on les dit effectivement en entrant à la synagogue. Dans d’autres rites on trouve ici parfois un grand nombre de versets commençant par אֲשֶׁרִי (*ashrei*), “heureux”.

Primitivement, les *zemirot* se terminaient après la récitation du Ps. 150, c’est-à-dire après la doxologie qui s’y rattache dans le psautier. Suivant une coutume adoptée par tous les rites, on y ajoute encore les cantiques d’action de grâces de David (I Chron. 29, 10-13) et de Néhémie (Néh. 9, 6-11), ainsi que le cantique de Moïse (Ex. 14, 30-15, 18).

Pendant longtemps, le cantique de Moïse ne fut récité que les sabbats et jours de fête. Peu à peu, il a acquis une place stable dans la prière du matin de tous les jours et dans tous les rites. À la fin de ce cantique on ajoute quelques versets bibliques isolés.

De même que le *Barûkh she’amar* est l’introduction aux *Pesûqéi deZimrah*, de même le ישתבח (*yishtabah*) en est la conclusion. C’est une prière assez ancienne, qui figure déjà dans le *Seder Rav ‘Amram Gaon*. La multiplication des synonymes à l’intérieur de cette composition est certainement attribuable à des influences mystiques. Voici le texte actuel du *yishtabah*:

“Béni soit ton Nom pour toujours, ô notre Roi, Dieu,
Roi grand et saint dans les cieus et sur la terre ! Car à
Toi, Seigneur, notre Dieu et Dieu de nos Pères, sont dus

cantique et (chant de) louange, glorification et mélodie (suave), force et domination, victoire, grandeur et vigueur, gloire, magnificence, sanctification et royauté, bénédictions et actions de grâces, maintenant et à tout jamais.

Sois béni, Seigneur, Dieu, Roi, grand dans les chants de louange, Dieu, (objet de nos) actions de grâces, Seigneur des miracles, qui se plaît dans les chants mélodieux, Roi, Dieu qui vis éternellement !”

Les liturgistes sont divisés quant à la question de savoir s’il faut, oui ou non, considérer les *Pesûqéi deZimrah* comme partie intégrante de l’office du matin.

3. Le *Yotser* et la *Qeriat shema*

La troisième subdivision de la prière du matin est le יוצר (*Yotser*). Cette prière commence par la récitation, par l’officiant, du חצי קדיש (*hatsi-qaddish*), ou “demi-qaddish”.

Les liturgistes discutent au sujet de la question : faut-il considérer ce *qaddish* comme la conclusion des *Pesûqéi deZimrah* ou plutôt comme l’introduction à la *Qeriat Shema* ?

a) *Le Qaddish*

Cette prière, une des plus connues de la liturgie synagogale, à cause de son caractère actuel de prière pour les morts, revêt différentes formes, selon sa place dans l’office. À l’exception de l’eulogie finale, le *Qaddish* est rédigé en araméen. Nous commençons par donner le texte du *Qaddish* tel qu’il figure dans le *Siddûr* actuel.

יְתַגַּדַּל (Yitgadal) – Exalté et magnifié soit son Nom

dans le monde qu'il a créé selon sa volonté ; que son règne arrive – dans le rite espagnol on ajoute : que la rédemption surgisse et que son Oint approche – du (temps de) votre vie et dans vos jours, et du vivant de toute la maison d'Israël, rapidement et bientôt, et que l'on dise : *Amen* !

יהא שמיה רבא (*Yehe shemeh rabba*) – Que son grand Nom soit béni, toujours et dans tous les siècles des siècles !

יתברך (*Yitbarakh*) – Béni et loué, adoré et exalté, magnifié, glorifié et célébré soit le Nom du Saint, béni soit-il, au-dessus – pendant les dix jours de pénitence on ajoute : et au-dessus – de (tout) cantique, de (toute) louange et consolation qu'on (peut) dire dans (ce) monde, et que l'on dise : *Amen* !

תתקבל (*Titqabbel*) – Que soit agréée la prière et la supplication de tout Israël par leur Père au ciel, et que l'on dise : *Amen* !

יהא שלמא רבא (*Yehe shelama rabba*) – Qu'une paix abondante descende du ciel, et (un arrêt) de vie pour nous et pour tout Israël, et que l'on dise : *Amen* !

עשה שלום (*Ossèh shalom*) – Celui qui établit la paix dans ses hauteurs (daigne) établir la paix pour nous et pour tout Israël, et que l'on dise : *Amen* !

Voici maintenant les cinq formes différentes que revêt le *Qaddish* selon les circonstances dans lesquelles il est récité.

1) Le **קדיש שלם** (*Qaddish shalem*) ou **קדיש תתקבל** (*Qaddish Titqabbel*) – qui porte ce nom à cause de l'insertion

d'une eulogie qui commence par le mot **תתקבל** (*Titqabbel*) ; il est récité pour marquer les divisions majeures à l'intérieur de l'office.

2) Le **קדיש יתום** (*Qaddish yatom*) ou *Qaddish des orphelins*, récité par les personnes qui portent le deuil. Il est identique au précédent, sauf que l'eulogie *Titqabbel* n'y figure pas. Sous l'influence des différents courants mystiques et pour donner aux fidèles en deuil l'occasion de le réciter le plus souvent possible, on a multiplié les *Qaddish yatom* au cours de l'office.

3) Le **קדיש חצי** (*Hatsi qaddish*) ou "demi-qaddish", amputé des eulogies finales à partir de **תתקבל** (*Titqabbel*). On le récite pour marquer les divisions secondaires dans le corps de l'office.

4) Le **קדיש דרבנן** (*Qaddish deRabbanan*) ou "qaddish des rabbins", récité après l'étude en commun de l'étude d'un passage de la Mishna ou du Talmud. Ces études sont souvent organisées à la mémoire d'un défunt et leur but principal est précisément de permettre aux personnes en deuil de dire un *Qaddish* de plus. Ce *Qaddish* se distingue par une eulogie particulière, insérée avant **ידהא שלמא רבא** (*Yehe shelama rabba*), et qui s'énonce comme suit :

“**על ישראל** (*‘al Yisra’el*) – Sur Israël, sur ses docteurs de la Loi, sur leurs disciples et sur tous les disciples de leurs disciples, ainsi que sur tous ceux qui s'occupent (de l'étude) de la Torah, qu'ils habitent ce pays [1] ou tout autre pays, sur eux tous et sur nous (descende) la paix en abondance, bonté, grâce, miséricorde, longue

vie, subsistance et rédemption de la part du maître du ciel et de la terre, et que l'on dise : Amen !”

5) Le *Qaddish* qu'on dit au cimetière immédiatement après l'inhumation d'un défunt, et dont la première eulogie est développée comme suit :

“Que soit exalté et sanctifié son grand Nom dans le monde qu'au temps futur il (Dieu) va renouveler. Il ressuscitera les morts pour les appeler à la vie éternelle ; il reconstruira la ville de Jérusalem, y rétablira le Sanctuaire, fera disparaître le culte idolâtrique de la terre, et le (vrai) culte sera rétabli dans son pays. Et le Saint, béni soit-Il, régnera dans son Royaume.”

En regardant de près le *Qaddish* récité à l'office synagogal – il est évident que le *Qaddish* dit aux enterrements a été composé pour la circonstance –, nous remarquons qu'il n'a aucunement le caractère d'une prière pour les morts.

La partie la plus ancienne du *Qaddish* est incontestablement l'eulogie יהא שמיה רבא (*yehé sheméh rabba*). Nous trouvons un texte presque identique dans Dan. 2, 20 : “Béni soit le Nom de Dieu d'éternité en éternité...”. Un équivalent hébraïque de cette formule figure dans le Ps. 113, 2 : “Que le Nom du Seigneur soit béni maintenant et à jamais !”

Lorsque le Talmud parle du *Qaddish*, il vise toujours cette eulogie (cf. *Berakhot*, 3a ; *Sifrei* de Deut., § 306). Dans *Sotah*, 49a, Rab dit que cette formule est une des colonnes sur lesquelles repose le monde. Il semble que, primitivement, cette eulogie servait de conclusion à des homélies haggadiques. Le fait que le *Qaddish* est rédigé en araméen

est un autre indice en faveur de cette hypothèse : l'araméen du *Qaddish* n'est pas le dialecte populaire ; c'est la langue des académies telle qu'elle nous est connue par le *Targum* babylonien dit d'*Onkelos*.

Les origines du *Qaddish* doivent probablement être cherchées en Palestine. Le fait que la destruction du Temple n'est pas du tout mentionnée dans cette prière permet de conclure qu'elle remonte à une période assez reculée. Comme prière liturgique, nous rencontrons le *Qaddish* pour la première fois dans la *Massekhet Soferim*. On nous dit d'ailleurs dans ce traité (XIX, 2) que le jour du Sabbat, après la prière du *Mússaf*, on rend visite aux personnes en deuil, et qu'on récite alors avec elles le *Qaddish*. La formule יהא שלמא רבא (*yehi shelama rabba*) : "Qu'une paix abondante (descende) du ciel, et (un arrêt) de vie pour nous et pour tout Israël", qui est une formule de salutation pourrait très bien provenir de cet usage. La même idée est reprise dans la dernière eulogie, rédigée en hébreu : "Celui qui établit la paix dans les hauteurs, (daigne) établir la paix sur nous et sur tout Israël".

Comment et quand le *Qaddish* est-il devenu une prière liturgique ? Le passage לעלא מן כל ברכתא (*le'ela min kol birkata*), "au-dessus de toute bénédiction, de (tout) cantique de (toute) louange", fait penser à la liturgie qui, dans la littérature traditionnelle, est souvent désignée par un ensemble de termes analogues : תשבחתא, שרתא, ברכתא (*birkata, shirata, tûshbehata*).

Quant à l'utilisation du *Qaddish* comme prière pour les défunts, il semble qu'il faille partir de la première partie : la

sanctification du Nom divin, le rétablissement du règne de Dieu – ce sont là des idées qui, dans la littérature prophétique et surtout chez Ezéchiel, sont étroitement liées à la résurrection des morts. Déjà le *Talmud* (*Shabbat*, 11a ; cf. aussi *Tanna debe Eliyahû*, XX) attribue à la récitation du *Qaddish* un pouvoir quasi magique : celui qui récite le *Qaddish* s'assure par là une influence sur les décrets divins. Dans la suite on veut faire bénéficier de ce pouvoir plus particulièrement les âmes des défunts.

La coutume de faire réciter un *Qaddish* spécial par les personnes en deuil remonte aux grandes persécutions du temps des Croisades. Le *מחזור וייתרי* (*Mahzor Vitry*), document dont la rédaction est antérieure à cette période, ne connaît pas encore cet usage. *R. Isaac de Krems*, l'auteur du *אור זרוע* (*Or Zarû'a*) [2], rédigé vers 1220, mentionne le *Qaddish* des orphelins comme un *minhag* (usage) habituellement observé en Bohême et en Moravie. Le *Maharil* (*R. Jacob Möllin*) est le premier à parler du "Jahrzeit" jour anniversaire de la mort des parents, et de sa célébration par la récitation du *Qaddish*.

Le *Qaddish* est l'une des prières de la liturgie synagogale dont la récitation exige la présence d'un *מנין* (*Minyan*), d'un quorum de dix hommes adultes.

Au début de toute la série de prières dont est composée la *Qeriat Shema*, l'officiant lance aux fidèles un appel solennel à la prière en s'exclamant :

ברכו (*Barekhû*) – Bénissez le Seigneur, le (Dieu) béni !

Et les fidèles répondent :

ברוך (*Barûkh*) – Béni soit le Seigneur, le (Dieu) béni,
à tout jamais !

Cette invitation à la prière désormais strictement communautaire, est déjà connue de la *Mishna* (*Berakhot*, VII, 3).

Au centre de la partie de la prière du matin que nous étudions actuellement, figure la lecture du שמע ישראל (*Shema Yisrael*) (Deut. 6, 4-9) ; c'est pourquoi tout cet ensemble de prières porte le nom de קריאת שמע (*Qeriat Shema*), "lecture du Shema". À la récitation de Deut. 6, 4-9 se rattachent deux autres passages bibliques : Deut. 11, 13-21, le "petit Shema", et Nomb. 15, 37-41, le commandement sur les franges rituelles.

Dans notre aperçu historique sur la structure de la prière synagogale, nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer que le *Shema* et les bénédictions qui l'encadrent constituent le noyau de la prière du matin et en forment la partie la plus ancienne.

Lorsque la *Mishna* (*Ber.*, 1, 2) parle de la *Qeriat Shema* du matin, elle ne fait que résumer les données traditionnelles, en disant que le *Shema* à proprement parler était précédé de deux bénédictions et suivi d'une troisième.

À la récitation du *barakhû* se rattache une autre bénédiction, dont voici le texte :

ברוך אתה ה (*Barûkh atah Adonai*) – Sois béni, Seigneur, notre Dieu, Roi de l'Univers qui as formé la lumière et créé les ténèbres, qui établis la paix et créés tout ! “

Ensuite l'idée centrale exprimée dans cette courte eulogie est développée dans un texte plus substantiel :

הַמַּאִיר לָאָרֶץ (*Hame'ir la'aretz*) – Celui qui, dans sa miséricorde illumine la terre et ceux qui l'habitent et qui, dans sa bonté renouvelle chaque jour l'oeuvre de la création, combien sont grandes tes œuvres, ô Seigneur, tu les as accomplies avec sagesse ; la terre est remplie de tes biens (cf. Ps. 104, 24). Ô Roi, depuis toujours seul (Dieu) suprême, qui es glorifié, magnifié et exalté depuis les jours anciens : Dieu de l'Univers, dans ta grande miséricorde aie pitié de nous ; Seigneur de notre force, Rocher de notre vigueur, bouclier de notre salut, (Toi), notre rempart ! Dieu béni, grand en sagesse, qui as préparé et créé les rayons du soleil. Le (Dieu) bon a créé (les êtres célestes) pour la gloire de son Nom ; de luminaires il a entouré sa force. Les chefs des saintes armées (célestes) exaltent le Tout-Puissant ; sans arrêt ils proclament la majesté de Dieu et sa sainteté. Sois béni, Seigneur, notre Dieu, à cause de la louange (que te procurent) les œuvres de tes mains et à cause des lumières éclatantes que tu as créées, ils (les anges) te magnifieront à jamais !“

תִּתְבַּרְךָ צוֹרֵנוּ (*titbarakh tsûrenû*) – Sois béni, notre Rocher, notre Roi, notre Rédempteur, Créateur des (êtres) saints. Que ton Nom soit glorifié à jamais, ô notre Roi, qui as formé les (anges) de service et dont les serviteurs se tiennent tous dans les (régions) supérieures de l'univers, (où) ils font entendre avec respect, d'une seule (bouche) et d'une voix (forte), les paroles du Dieu

vivant, du Roi de l'Univers ; (Ils sont) tous aimés, tous puissants, et tous accomplissent avec crainte et respect la volonté de leur Créateur. Tous ils ouvrent leur bouche en sainteté et pureté, (entonnant) cantiques et mélodies, bénissant, louant et glorifiant, ils exaltent, sanctifient et proclament la royauté du Nom de Dieu, du Roi grand, puissant et redoutable, du Saint, béni soit-il.”

וּכְלָם (*wekûlam*) – Et tous ils prennent sur eux le joug du royaume des cieux, l'un de l'autre ; et ils s'autorisent mutuellement à chanter la sainteté de leur Créateur en sérénité, avec des lèvres pures et sur un air saint. Tous unanimement entonnent (des louanges) et disent avec respect :

קָדוֹשׁ (*Qaddosh*) – Saint, saint, saint est le Seigneur des armées (célestes), toute la terre est remplie de sa gloire !

וְהַאֲוִפִּימִים (*weha'ofanim*) – Et les *Ofanim* et les saintes *Hayyot* (catégories d'anges) se lèvent avec grand fracas et, tournés vers les Séraphins, ils glorifient (Dieu) en disant :

בָּרוּךְ (*Barûkh*) – Béni soit la gloire de Dieu au lieu (de sa demeure).

לְאֵל בָּרוּךְ (*le'él barûkh*) – C'est au Dieu béni que (les anges) entonnent des (mélodies) suaves ; c'est (en l'honneur) du Roi Dieu, du (Dieu) vivant et éternel qu'ils entonnent des cantiques et font entendre des chants de louange. Car c'est Lui seul qui opère (les œuvres) puissantes, crée des (choses) nouvelles, est le maître des guerres, sème la charité, fait germer le salut, procure

la guérison, est le maître des miracles, Lui qui, dans sa bonté, renouvelle chaque jour les œuvres de la création, comme il est écrit (Ps. 136, 7) : (Louange) au Créateur des grandes lumières, car éternelle est sa grâce ! Fais briller sur Sion une nouvelle lumière, afin que tous nous devenions bientôt dignes de la lumière ! Sois, Seigneur, Créateur des lumières !

C'est l'expression *יוצר אור* (*Yotser or*), "qui crée la lumière", qui a donné le nom de *Yotser* à la première eulogie qui précède la *Qeriat Shema*. L'idée centrale du *Yotser* est empruntée à Isaïe, 45, 5-7 : "Je suis le Seigneur et il n'y en a point d'autre ; hors moi, il n'y a point de Dieu [...] Je forme la lumière et crée les ténèbres, je fais la paix et crée le malheur, c'est moi, le Seigneur, qui fais tout cela !" L'insistance sur la lumière nous indique suffisamment que nous avons affaire à une prière du matin.

Le début et la fin du *Yotser* sont mentionnés dans *Berakhot*, 11b et 12a, et il semble bien que primitivement tout ce passage constituait un texte très court. Quelques fragments de la Gueniza du Caire [3] et le texte qui figure dans le *Siddûr* de *Sa'adyah Gaon* confirment cette hypothèse.

Tout ce qui, dans la version actuelle du *Yotser* est inséré dans le texte mentionné par le Talmud, est donc d'origine plus tardive. Les versions du *Yotser* varient d'ailleurs considérablement selon les rites. Dans le rite allemand ont été conservés plusieurs fragments de phrases rimées de compositions alphabétiques. En d'autres rites, ces vestiges sont encore beaucoup plus considérables.

Très discutée est aussi la question de la קדושה (Qedúshah) qui figure dans le Yotser : קדושה של יוצר (Qedúshah shel yotsèr). Serait-ce la place primitive de la Qedushah, qui, à partir d'ici aurait trouvé sa place dans la Tefillah ? Les avis des liturgistes varient à propos de ce problème.

Le caractère des prières qui, dans le Yotser, servent d'introduction à la Qedúshah, et l'abondance des éléments angéologiques qui y figurent, suggèrent de chercher l'origine de ce développement dans les milieux des יורדי מרכבה (Yordei Merkavah) [4].

Avec la formule לאל ברוך (le'él barúkh), nous approchons de la fin du Yotser. Sa'adyah et Rashi se sont prononcés contre cette insertion, et certains rites ne l'ont pas accueillie.

a) La Birkat haTorah

La bénédiction qui précède immédiatement la Qeriat Shema est appelée par la tradition : ברכת התורה (Birkat haTorah), "bénédiction pour (le don de) la Torah". Voici le texte actuel tel qu'il figure dans le Siddúr :

אהבה רבה (Ahavah rabbah) – C'est d'un grand amour que tu nous as aimés, Seigneur, notre Dieu, et avec une grande et surabondante tendresse tu nous as fait miséricorde. Notre Père, notre Roi ! à cause de nos Pères qui ont eu confiance en Toi et à qui tu as enseigné les préceptes de vie, aie pitié de nous et instruis-nous. Notre Père, qui es un Père plein de miséricorde, aie pitié de nous, et rends notre coeur apte à comprendre, à savoir et à écouter, à apprendre et à enseigner avec amour toutes

les paroles de l'enseignement de la Torah. Illumine nos yeux dans ta Torah (cf. Prov. 6, 23), attache notre cœur à tes commandements, unifie (toutes les tendances de) notre cœur (cf. Ps. 53, 11) pour ton amour et la crainte de ton Nom (cf. Deut. 10, 12), afin que nous ne soyons plus jamais couverts de honte. Car c'est en ton Nom, qui est grand, saint et redoutable, que nous avons confiance, et que nous voulons jubiler et nous réjouir (cf. Lévit. 25, 9). Ramène-nous en paix des quatre coins du monde, et conduis-nous la tête haute dans notre pays (cf. Lévit. 26, 13). Car tu es un Dieu qui opères le salut (cf. Ps. 74, 12), et c'est nous que tu as élus de toute nation et langue, afin que nous te rendions grâces et que nous confessions avec amour ton unité. Sois béni, Seigneur, qui as choisi ton peuple Israël avec amour!

Le début de la *Birkat haTorah* varie dans les différents rites ; dans les uns cette prière commence par אהבה רבה (*ahavah rabbah*), "d'un grand amour" ; dans les autres par אהבת עולם (*ahavat 'olam*), "d'un amour éternel". Cette divergence est déjà attestée dans le *Talmud* (*Ber.* 116). S'agirait-il là d'un exemple des divergences entre traditions palestinienne et babylonienne ? *Rav 'Amram* et, à sa suite, le *minhag ashkenaz*, ont opté pour le compromis proposé jadis par l'académie de *Súra*, laquelle réservait *ahavah rabbah* à la prière du matin et *ahavat 'olam* à celle du soir.

Tandis que le *Yotser* était primitivement la prière du matin à proprement parler, la *Birkat haTorah* est une formule d'action de grâces pour la Révélation consignée dans la

Torah, foyer de la vie religieuse et spirituelle d'Israël à tous les niveaux de son existence.

Le contenu de cette bénédiction est le même dans tous les rites. Quant au texte, les variantes sont nombreuses. Ici encore on a inséré tardivement une formule messianique. Dans le *minhag ashkénaz*, il s'agit simplement de l'espérance d'un retour en Terre Sainte ; dans le *minhag Sefarad*, c'est plus directement le salut messianique qui est visé : "Promptement fais venir sur nous bénédiction, salut et paix des quatre coins du monde!"

L'eulogie finale : "Sois béni, Seigneur, qui as choisi ton peuple avec amour!" est commune à tous les rites. C'est une des bénédictions que le grand prêtre prononçait autrefois au Temple, à l'office du *Yom Kippûr* (cf. *j. Yoma*, VII, 1b.).

b) *La Qeriat Shema*

Dans le Siddûr du *minhag Askénaz*, la récitation individuelle du *Shema* – donc celle qui se fait en dehors de l'office communautaire – est précédée de trois mots, à savoir : אל מלך נאמן (*El melekh ne'eman*), "Dieu est véritablement roi". Les initiales de ces trois mots donnent : אמן (*amen*). Traditionnellement, on considère le mot "amen" précisément comme une abréviation de *El melekh ne'eman*, mais il semble bien s'agir là d'une interprétation *a posteriori*.

Chez *Sa'adyah* et *Rav 'Amram*, c'est en effet un *amen* qui précède le *Shema*. Il s'agit probablement de l'*Amen* qu'on répondait après la dernière eulogie de la *Birkat haTorah* ; il est d'ailleurs de coutume de répondre *Amen* à l'eulogie qui

précède la *Qeriat Shema* (cf. j. *Ber.* V, 5), tandis qu'en Babylonie, on transformait cet *Amen* précisément en *El melekh ne'eman*.

Les mystiques, particulièrement intéressés par la valeur numérique des mots, se sont mis à compter le total des mots dont se composent le *Shema* et les deux passages bibliques qui s'y rattachent. Ils arrivèrent ainsi à 245. Ajoutons-y trois mots de plus, précisément *El melekh ne'eman*, et nous obtenons 248 ce qui, d'après la Tradition, est le nombre des os du corps humain et des commandements positifs contenus dans la Tora [5].

Après la récitation du premier verset du *Shema*, on insère le répons : *ברוך שם כבוד מלכותו* (*barùkh shem kevod malkhûto le'olam wa'eed*), "Béni soit à tout jamais le nom de la gloire de son royaume!". Ce répons est emprunté au Ps. 77, 19 et remplace le Tétragramme sacré, prononcé autrefois au Temple de Jérusalem dans la récitation du *Shema*. Dans le *Talmud* (*Yoma*, III, 8), nous lisons que c'était le répons ordinaire que les fidèles avaient coutume de dire lorsqu'ils entendaient prononcer le Nom divin.

Le *Shema*, nous l'avons déjà dit, est certainement la partie la plus ancienne de l'office synagogal. Avec le *barùkh shem kevod*, nous touchons au mode de récitation le plus primitif du *Shema* : la communauté alternait les différents versets avec l'officiant. Cette coutume, encore chère aux Juifs orientaux, est à l'origine de l'expression *פרס על שמע* (*paras 'al Shema*), "diviser en deux le *Shema*". L'officiant commençait par réciter les mots "*Shema Yisrael*"; la communauté, tout en reprenant

ces deux mots, continuait jusqu'à la fin du verset. Lorsque l'officiant entendait prononcer le Nom de Dieu [6], il répondait : “*barúkh shem kevod...*”, ce qu'aurait fait, selon le Targum et le Midrash, le patriarche Jacob lorsque ses fils faisaient devant lui profession de leur orthodoxie en récitant le *Shema*.

Le *barúkh shem kevod...* qui, encore de nos jours, marque une césure dans la récitation du *Shema*, remonte donc à cette manière archaïque d'alterner les versets. Cependant, déjà la *Mishna* (*Pes. IV, 8*) prescrit que ce répons soit toujours dit à voix basse. Cette règle ne souffre qu'une seule exception : l'office du *Yom Kippûr*.

La *Mishna* mentionne encore un autre mode de récitation du *Shema*, pratiqué jadis dans la région de Jéricho. L'officiant y disait tout le texte à la suite, et les fidèles le répétaient mot à mot. Dans ce mode de récitation il n'y avait évidemment pas de place pour le *barúkh shem kevod*.

c) Les prières qui suivent la *Qeriat Shema*

Le *אמת ויציב* (*emet weyatsiv*) qui suit la récitation du *Shema* est aussi ancien que la *Birkat haTorah* qui la précède. Dans la *Mishna* (*Tamid, V 1*), il en est question à propos du sacrifice du matin. Dans *Ber. 21a, R. Yudah* déclare cette prière *מדאורייתא* (*mide'oraiyta*), imposée par la Torah même. C'est l'eulogie finale *גאל ישראל* (*ga'al Yisrael*) qui a donné à cet ensemble de prières le nom de *גאולה* (*gue'ulah*). Le texte du *emet weatsiv* est, à quelques détails près, le même dans tous les

rites, ce qui est évidemment une preuve de son ancienneté.

Nous citons :

אמת ויציב (*Emet weyatsiv*) – Véridique et valable, affermie et durable, droite et authentique, aimée et chérie, délicieuse et agréable, redoutable et puissante, (bien) ordonnée et (bien) reçue, bonne et belle est cette parole (le *Shema*) à tout jamais ! (Un Dieu) véridique est le Dieu de l'Univers, notre Roi, le Rocher de Jacob, le bouclier de notre salut. De génération en génération il subsiste, son trône est fermement (établi), son royaume et sa fidélité restent à jamais. Ses paroles sont vivantes et durables, véridiques et délicieuses à tout jamais, pour nos ancêtres, pour nous-mêmes et pour nos enfants, pour nos descendants (lointains) et pour toutes les générations de la souche d'Israël, ton serviteur. Pour les premières comme pour les dernières générations (ta parole reste) une parole bonne et éternellement subsistante, vérité et véracité, une loi qui ne passera jamais. (Il est) vrai que tu es le Seigneur notre Dieu, et le Dieu de nos pères, notre Roi, le Roi de nos pères, notre Rédempteur, le Rédempteur de nos pères, notre Créateur, le Rocher de notre salut, notre Libérateur et notre Sauveur, (dont) le Nom (existait) depuis toujours. Il n'y a point de Dieu en dehors de Toi ! “

La **גאולה** (*gue'ulah*) à proprement parler commence par **עזרת אבותינו** (*'ezrat avoteinou*). C'est une prière de structure hymnique qui aboutit à deux citations du Cantique de Moïse (Ex. XV, 11 et 18). La conclusion de cette prière varie beaucoup selon les différents rites. La forme actuelle telle

qu'elle figure dans le *Siddûr* de rite allemand, est d'origine babylonienne. Nous la trouvons dans *Pes.* 117b. Voici le texte d'après le *Siddûr* :

עזרת אבותינו ('ezrat avotéinou) – L'aide de nos pères, tu l'étais depuis toujours, un bouclier et un sauveur pour leur progéniture après eux en toute génération. Dans les hauteurs de l'Univers est ta demeure, et tes sentences et ta justice (s'étendent) jusqu'aux confins du monde. Heureux l'homme qui est attentif à tes commandements et qui grave dans son cœur ta Torah et tes paroles. En vérité, tu es le Seigneur de ton peuple et un Roi puissant pour mener son combat. En vérité, tu es le premier et tu seras (aussi) le dernier, et en dehors de toi nous n'avons ni roi, ni sauveur, ni rédempteur.

D'Égypte tu nous as libérés, Seigneur notre Dieu, et de la maison d'esclavage tu nous as rachetés. Tous leurs premiers-nés tu les as tués, et ton premier-né, tu l'as sauvé. Tu as divisé la Mer Rouge, as fait périr les insolents (les Égyptiens) et as fait passer (la Mer) à ceux que tu as aimés. Les eaux ont englouti leurs ennemis, pas un seul n'a échappé. À cause de cela, les (fils) aimés ont entonné (des chants de) louange et ont exalté (leur) Dieu. Ceux que tu chéris ont offert mélodies, cantiques et louanges, bénédictions et actions de grâces au Roi, au Dieu qui vit et subsiste, qui est élevé et sublime, grand et redoutable, qui abaisse les superbes et relève les humbles, fait sortir (de geôle) les prisonniers, délivre les humiliés (de l'oppression), vient au secours des indigents et exauce son peuple lorsqu'il crie vers Lui. Moïse et les enfants

d'Israël entonnèrent avec grande joie un cantique, en disant tous (ensemble) :

מי כמכה (mi kamok^{hah}) – Qui est comme toi parmi les dieux, ô Seigneur, qui est comme Toi, auguste en sainteté, redoutable à la louange (même), opérant des prodiges ? (Ex. 15, 11).

שירה חדשה (shirah ^hdashah) – Un nouveau cantique entonnèrent les rachetés en l'honneur de ton Nom au bord de la Mer. Tous ensemble ils te rendirent grâces et chantèrent ta royauté en disant :

ה' ימלך (Adonai yimlok^h) – Le Seigneur régnera à tout jamais ! (Ex. 15, 18).

צור ישראל (tsur Yisrael) – Rocher d'Israël Lève-toi au secours d'Israël, et libère, selon ta promesse, Juda et Israël, notre Sauveur, Seigneur des armées est son Nom, (le) Saint d'Israël. Sois béni, Seigneur qui as sauvé Israël !

Chapitre III. La prière synagogale... (suite) 2. La Tefillah

Tout au long de notre étude, nous avons rencontré presque constamment les traces de cette prière qui est incontestablement l'une des plus importantes et, en même temps, des plus caractéristiques de l'office synagogal.

Dans sa forme actuelle, la *Tefillah* reflète fidèlement les influences auxquelles elle fut soumise au cours des siècles. Nous y trouvons des vestiges de la liturgie du Temple, des bénédictions et des supplications d'ordre général, des formules qui traduisent les grandes espérances nationales, etc.

Nous avons également relevé par endroits les différentes traditions concernant les précisions successives intervenues quant à la structure du texte de la *Tefillah*. Comme c'est fréquemment le cas dans ce domaine, les indications que

donnent les sources traditionnelles portent souvent un caractère légendaire, mais à travers la légende on arrive néanmoins à saisir l'évolution historique et l'influence décisive de tel ou tel événement.

Après une étude rapide du texte actuel de la *Tefillah*, nous essaierons de dégager, à l'aide des indications de la littérature traditionnelle et, au besoin, des rituels anciens, les différentes étapes de composition de cette prière.

Voici d'abord le texte des eulogies de la *Tefillah* des jours ordinaires :

ה' שפתי תפתח (*Adonai sefatai tiftah*) – Seigneur, ouvre mes lèvres, et ma bouche publiera ta louange.

1. ברוך אתה ה' (*barûkh atah Adonai*) – Sois béni, Seigneur, notre Dieu et Dieu de nos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob, le Dieu grand, fort et redoutable, le Dieu suprême qui, dans sa bonté, prodigue les grâces, à qui tout appartient, qui se souvient des bonnes œuvres des pères et qui suscitera un rédempteur à leur postérité, à cause de son Nom, avec amour.

(Ô) Roi, (notre) appui, (notre) Sauveur et (notre) bouclier ! Sois béni, Seigneur, bouclier d'Abraham !

2. אתה גבור (*atah gibbor*) – Tu es puissant à jamais, Seigneur, tu fais revivre les morts, Toi (qui te montres) grand (lorsqu'il s'agit de) porter secours.

(Lui) qui, par (sa) grâce, soutient les vivants, fait revivre les morts dans (sa) grande miséricorde. Il est l'appui de

ceux qui tombent, guérit les malades, libère les captifs et est fidèle à ses engagements vis-à-vis de ceux qui dorment dans la poussière. Qui est comme toi qui opères des œuvres puissantes, et qui t'est comparable ? Ô Roi qui fais mourir, rappelles à la vie et fais germer le salut ! Tu es un fidèle (garant) pour la résurrection des morts. Sois béni, Seigneur qui fais revivre les morts !

3. **אתה קדוש** (*Atah qaddosh*) – Tu es saint et ton Nom est saint, et des (êtres) saints chantent ta louange tous les jours. Sois béni, Seigneur, Dieu saint !
4. **אתה הונן** (*Atah honen*) – Tu gratifies l'homme de connaissance et enseignes au mortel l'intelligence : gratifie-nous de savoir, d'intelligence et de discernement, (dons qui émanent) de Toi. Sois béni, Seigneur, qui gratifies l'homme de connaissance !
5. **השיבנו אבינו** (*hashivenú avinú*) – Fais-nous faire retour, ô notre Père, à ta Torah et rapproche-nous, ô notre Roi, de ton service, et laisse-nous revenir vers Toi d'un retour complet. Sois béni, Seigneur, qui te complais dans le retour (c'est-à-dire dans la pénitence) !
6. **סלח-לנו אבינו** (*selah lanú avinú*) – Pardonne-nous, ô notre Père, car nous avons péché ; fais-nous grâce, ô notre Roi, car nous avons été infidèles ; car tu es (un Dieu) qui fais grâce et pardonnes. Sois béni, Seigneur, (Dieu) plein de grâce, qui multiplies le pardon !

7. ראה בענינו (re'eh be'ananu) – Regarde notre misère, mène notre combat et opère bientôt notre rédemption à cause de ton Nom. Sois béni, Seigneur, Rédempteur d'Israël !
8. רפאנו ה (refa'enu Adonai) – Guéris-nous, Seigneur et nous serons guéris, secours-nous et nous serons secourus car tu es (l'objet) de nos louanges. Accorde une guérison totale à toutes nos blessures, car (Toi, notre) Dieu et Roi, es un médecin fidèle et miséricordieux. Sois béni, Seigneur, qui guéris les malades de ton peuple Israël !
9. ברכ עלינו (barekh 'aleinu) – Bénis en notre faveur, ô Seigneur, notre Dieu, cette année et tous ses produits, pour le bien ; et donne rosée et pluie en bénédiction à la surface de la terre, Rassasie-nous de ton bien, et bénis cette année à l'égal des années bonnes. Sois béni, Seigneur qui bénis les années !
10. תקע בשופר גדול (teka' beshofar gadol) – Fais retentir la grande trompette pour notre libération, élève la bannière pour rallier nos dispersés et rassemble-nous des quatre coins de la terre. Sois béni, Seigneur qui rassembles les (membres) dispersés de ton peuple Israël !
11. השיבה שופתינו (hashivah shofteinu) – Rétablis nos juges comme aux temps anciens et nos conseillers comme au début. Éloigne de nous toute affliction et (toute raison de) gémississement, et règne sur nous, Toi seul, Seigneur, avec grâce et miséricorde ; et justifie-nous dans ton

-
- jugement. Sois béni, Seigneur qui aimes justice et jugement.
12. ולמלשינים (*welamalshinim*) – (Fais en sorte) qu’aux calomniateurs [plutôt: ‘dénonciateurs’] il ne reste point d’espoir, et que tous ceux qui font le mal passent comme le moment, (afin que) tous soient bientôt exterminés. Et (quant aux pécheurs) insolents, hâte-toi de les détruire, de les écraser, de les anéantir et de les confondre, de nos jours. Sois béni, Seigneur, qui écrases les ennemis et confonds les insolents !
13. על-הצדיקים (*‘al hatsaddiqim*) Sur les justes et les pieux, sur les Anciens de ton peuple, la maison d’Israël et sur le reste de leurs docteurs (de la Loi), sur les prosélytes et sur nous-mêmes, fais s’éveiller ta miséricorde, Seigneur, notre Dieu, donne une bonne récompense à tous ceux qui ont confiance en ton Nom en sincérité, et donne-nous notre part avec eux à tout jamais ; et ne nous laisse pas être couverts de honte, car c’est en Toi que nous avons eu confiance. Sois béni, Seigneur, soutien et espoir des justes !
14. ולירושלים עירך (*weliYerúshalayim ‘irekha*) – Et à Jérusalem, ta ville, retourne en miséricorde, et établis ta demeure en elle, comme tu l’as dit. Et reconstruis-la bientôt, de nos jours, d’une reconstruction éternelle. Et installes-y prochainement le trône de David. Sois béni, Seigneur qui reconstruis Jérusalem.
15. את צמח דוד (*et tsemah Dawid*) – Le rejeton de David, ton serviteur, fais-le germer bientôt, et élève sa puissance par ton secours. Car c’est en ton secours que nous

espérons tous les jours. Sois béni, Seigneur, qui fais germer la puissance du salut !

16. שמע קולינו (*shema qolenû*) – Écoute notre voix, Seigneur notre Dieu, épargne-nous, aie pitié de nous, et reçois avec miséricorde et bienveillance notre prière ; car Tu es un Dieu qui écoutes les prières et les supplications. Et ne nous laisse pas revenir (les mains) vides devant ta face, car tu écoutes les prières de ton peuple Israël avec miséricorde. Sois béni, Seigneur, qui écoutes les prières !
17. רצה ה אלהינו (*retseh Adonai eloheinû*) – (Daigne) te complaire, Seigneur notre Dieu, en ton peuple Israël et en ses prières. Rétablis le service (sacrificiel) au Sanctuaire de ta Maison et agréé les holocaustes d'Israël et ses prières offertes avec amour. Que te soit toujours agréable le sacrifice de ton peuple Israël ! Et fais voir à nos yeux ton retour à Sion en miséricorde. Sois béni, Seigneur qui fais retourner ta gloire à Sion !
18. מודים אנחנו לך (*modim anahnû lakh*) – Nous reconnaissons (avec gratitude) en ta présence que tu es le Seigneur, notre Dieu et le Dieu de nos pères à tout jamais, Rocher de notre vie, bouclier de notre salut, tu l'es de génération en génération. Nous te rendons grâce et proclamons ta louange pour notre vie qui est dans ta main, pour nos âmes qui te sont confiées, pour les miracles qui nous accompagnent tous les jours, pour tes (œuvres) merveilleuses et les (témoignages de) ta bonté (que tu nous prodigues) de tous temps, le matin, le soir et à midi. (Dieu) bon dont la miséricorde est infinie, (Dieu) miséricordieux dont la grâce ne connaît point de

tarissement, depuis toujours nous avons mis notre espoir en Toi !

Et pour tout cela, soit loué et exalté ton Nom, ô notre Roi à tout jamais !

Et tous les vivants te rendront grâces à jamais, et ils loueront ton Nom en vérité, ô Dieu, notre salut, notre secours pour toujours ! Sois béni, Seigneur, dont le Nom est le (Dieu) bon et à qui il est agréable de rendre grâces !

19. **שִׁים שְׁלוֹם** (*sim Shalom*) – Fais venir paix, bonheur, bénédiction, grâce et miséricorde sur nous et sur tout Israël, ton peuple. Bénis-nous, ô notre Père tous ensemble par la lumière de ta face. Car dans la lumière de ta face, tu nous as donné, Seigneur, notre Dieu, la Torah de vie et l'amour de la bonté et de la charité, ainsi que bénédiction, miséricorde, vie et paix. Qu'il soit agréable à tes yeux de bénir ton peuple Israël de tout temps et à toute heure, de ta paix. Sois béni, Seigneur, qui bénis ton peuple Israël par la paix!

20. **אלהי נצור לשוני מרע** (*elohai netsor leshoni mera*) – Mon Dieu ! Garde ma langue du mal et mes lèvres des paroles trompeuses (Ps. 34, 4). Envers ceux qui me maudissent, fais se taire mon âme, et (fais) qu'elle soit envers tous (humble) comme la poussière. Ouvre mon cœur à ta Torah, afin que mon âme se hâte (d'accomplir) tes commandements. Quant à tous ceux qui méditent du mal contre moi, fais vite échouer leurs projets et déjoue leur plan ! Fais-le à cause de ton Nom. Fais-le à cause de ta droite ! Fais-le à cause de ta sainteté ! Fais-le à cause de ta Torah. Afin que ceux que tu aimes soient sauvés,

secours-nous de ta droite et exauce-moi ! (Ps. 108, 7). Afin que soient agréables devant toi les paroles de ma bouche et les méditations de mon cœur, ô mon Rocher et mon Libérateur ! (ib. 109, 15). Celui qui fait régner la paix dans ses hauteurs (Job 25, 2) [qu'il] fasse régner la paix sur nous et sur tout Israël, et nous voulons dire : *Amen* !

21. יהי רצון (*yehi ratson*) – Qu'il te plaise, Seigneur, notre Dieu et Dieu de nos pères, que soit reconstruit le Sanctuaire, bientôt, de nos jours ; et donne-nous notre part à ta Torah. Et là (au Sanctuaire) nous voulons te servir avec crainte, comme aux jours anciens et dans les années (d'un passé) lointain ! (Mal. 3, 4)."

Dans la structure de la *Tefillah*, nous l'avons déjà fait remarquer précédemment, on distingue trois parties, que nous allons maintenant examiner brièvement l'une après l'autre.

1. Les trois bénédictions initiales

En tête de la *Tefillah*, figure le "Domine, labia mea aperies" [Seigneur, ouvre mes lèvres] (Ps. 51, 17), inséré en cet endroit, selon la Tradition, par R. *Yohanan*, maître du 3^e siècle après J.-C.

La première eulogie est appelée אבות (*Avot*), "Pères" (cf. *Rosh hashanah*, IV, 5), à cause de l'évocation des Patriarches. Le début est cité dans la *Mekhilta d'Exode* 13, 3 (19a) האל הגדול הגבור והנורא (*ha'el hagadol hagibbor wehanora*), "le Dieu grand, fort et redoutable", est une citation de Deut. 10,

7 et de Néh. 9, 32 ; אל עליון (El 'elyon), Dieu suprême”, est tiré de Gen. 14, 9. וזוכר חסדי אבות (*wezokher hassdei Avot*),”qui se souvient des bonnes oeuvres des pères”, introduit le grand thème, celui de l'Alliance avec les Patriarches.

À partir de là, les anciens textes offrent une série de variantes dont plusieurs ont survécu dans différents rites. Le ומביא גואל (*ùmevi' Go'el*), “et il suscitera un Rédempteur”, manque dans les manuscrits qui reflètent la tradition palestinienne. Pourquoi a-t-on introduit ici, dans un passage plutôt historique, l'idée de la rédemption future ? Certains auteurs pensent qu'il s'agit là d'une réaction contre la doctrine chrétienne d'après laquelle cette rédemption serait déjà un fait acquis.

L'eulogie מגן אברהם (*magen Avraham*), “Bouclier d'Abraham”, est attestée dans Ecclésiastique 51, 12. Le *Talmud* (*Pes.* 117b) et le *Midrash* font dériver cette bénédiction de Gen. 12, 2, où Dieu promet à Abraham de faire descendre de lui une grande nation, de le bénir et de rendre grand son nom.

La deuxième eulogie porte le nom de גבורות (*Guevúrot*), “œuvres puissantes”, (cf. *Rosh haShanah*), IV, 5), donc louange à la toute-puissance divine, ou de תחיית המתים (*tehiat hametim*), “résurrection des morts”, étant donné que le texte insiste à plusieurs reprises sur la résurrection des morts. Cette insistance sur un article de foi n'est jamais un hasard dans un texte liturgique. Notre passage est d'ailleurs riche en allusions à des textes scripturaires, et surtout Ps. 146, 7 y a exercé une

grande influence. Voici, à titre de comparaison, le verset en question :

” Il rend justice aux opprimés,
il donne la nourriture à ceux qui ont faim “.

La finale *מחיה המתים* (*mehayeh hametim*), “qui fais revivre les morts”, figure déjà dans les *Pirque de R. Eliezer*, XXXI, vers la fin.

C’est dans cette eulogie qu’on insère, en hiver : *משיב הרוח* (*mashiv harûah*), “qui fait souffler le vent et tomber la pluie”, (cf. *Ber. V*, 2). Pendant les mois d’été on y insère, en Palestine : *מוריד הטל* (*morid hatah*), “qui fait tomber la rosée”, inconnu de la tradition babylonienne.

La troisième eulogie est la (*Qedûshah*), “sanctification” (cf. *Meg.* 17b). Les anciens documents liturgiques en donnent beaucoup de variantes, dont certaines se sont conservées dans les *Qedûshot* des jours de fête. C’est à la place de cette eulogie qu’on insère, lors de la répétition de la *Tefillah* par l’officiant, une *Qedûshah* plus développée.

2. Les Emtsa’yot ou eulogies médianes

C’est à partir de la quatrième eulogie, que l’objet de la *Tefillah* est la vie humaine et ses différents besoins : *צרכן שלבריות* (*tsorkhan shelabriot*), comme dit la *Mishna* (*Ber. II*, 4).

La première bénédiction de cette série (et donc la quatrième de la *Tefillah*), est une demande d’intelligence. Elle s’inspire de la prière de Salomon dans I Rois 3, 9-12. La

finale חונן הדעת (*honen hada'at*) : “qui gratifies (l’homme) de connaissance”, est citée par la *Mishna* (*Ber. V, 2*).

La cinquième bénédiction porte le nom de תשובה (*Teshúvah*), “pénitence”. La formule : הרוצה בתשובה (*harotseh biteshúvah*), “qui se complaît dans le retour [ou: ‘la conversion’]”, est attestée dans le *Midrash Tehillim* (Ps. 29, 2 ; 116b) et dans la *Mishna Ber. IV, 3*).

La sixième bénédiction, appelée par la Tradition סליחה (*Selíhah*), “pardon”, est une supplication pour obtenir le pardon de Dieu. Son texte a beaucoup varié au cours des âges, mais l’inspiration est restée identiquement la même. Le Talmud et le Midrash citent déjà des parties importantes de cette eulogie.

La septième bénédiction appelée גאולה (*Gue’úlah*), “rédemption”, est la prière pour la rédemption finale d’Israël. Son début est tiré du Ps. 119, 143. L’eulogie finale גאל ישראל (*ga'al Yisrael*), “Rédempteur d’Israël”, est basée sur Is. 49, 7, et se trouve également dans *Ecclésiastique*, 51, 12.

La huitième bénédiction porte le nom de ברכת החולים (*Birkat haḥolim*) “Bénédiction pour les malades” (cf. *Avodah Zarah*, 8a. C’est la première eulogie de la *Tefillah* dont l’objet est un bien matériel. Dans *j. Ber. II, 4*), la finale de cette bénédiction s’énonce : רופא חולים (*rofeh ḥolim*), “qui guéris les malades”, mais tous les rituels ont adopté la forme : רופא חולי עמו ישראל (*rofeh ḥolei ‘amo Yisrael*), “qui guéris les malades de ton peuple Israël”, attestée dans *Shabbat*, 12a. À l’époque des *Amoraïm*, on permettait d’insérer dans cette bénédiction des prières individuelles en faveur d’un malade

déterminé. Le *Seder 'Avodat Yisrael* contient un exemple d'une telle prière. Ce qui est remarquable, c'est l'accent communautaire d'une telle formule, pourtant individuelle par excellence. Nous citons :

ויהי רצון (*wiyehi ratson*) – Et que ta volonté soit, Seigneur, notre Dieu et Dieu de nos pères, d'envoyer rapidement pleine guérison du ciel, guérison de l'âme et guérison du corps, au malade N.N., parmi tous les malades d'Israël. “

La neuvième bénédiction est appelée *ברכת השנים* (*Birkat hashanim*), “bénédiction des années” (cf. *Ber. V, 2*). C'est une eulogie pour implorer la bénédiction divine sur le travail des champs et les fruits de la terre. C'est dans le corps même de cette prière qu'on insère en hiver la supplication pour la pluie, conformément au rythme des saisons en Palestine. La finale *מברך השנים* (*mevarekh hashanim*), “qui bénit les années”, mentionnée dans *Ber. II, 4*, est commune à tous les rites.

Avec la dixième bénédiction, *קבוץ הגלויות* (*qibbûtz hagalúyot*), “rassemblement des exilés”, nous quittons le terrain des préoccupations matérielles. Cette bénédiction et celles qui la suivent immédiatement ont pour objet des biens d'ordre national. C'est une prière d'inspiration biblique, qui se rattache à Is. 27, 13 et 11, 12. La finale *מקבץ נדחי עמו ישראל* (*meqabbets midhei 'amo Yisrael*), “qui rassemble les dispersés de ton peuple Israël”, fait penser à Is. 56, 8, et se trouve déjà dans *Ecclésiastique*, 51, 12 (cf. aussi *Ber. II, 4*).

La onzième bénédiction, *ברכת משפט* (*Birkat mishpat*),

“bénédition pour le [rétablissement de l’ordre] judiciaire” est, comme son nom l’indique, une demande pour le rétablissement de l’ancien ordre judiciaire.

La **ברכת המינים** (*birkat haminim*), “bénédition contre les hérétiques”, est la douzième dans la série des bénédictions de la *Tefillah*. C’est la fameuse imprécation contre les hérétiques, dont nous avons déjà parlé dans la partie historique de notre exposé. Elle semble avoir été insérée, nous l’avons dit, à cause des judéo-chrétiens. Il est difficile de dire quel en était le texte primitif, car la censure chrétienne a toujours particulièrement visé cette prière. Dans beaucoup de manuscrits d’anciens *Siddûrim* et dans le rituel yéménite figure le terme **משומדים** (*meshûmadim*), “apostats” ; dans un manuscrit du *Seder Rav ‘Amram Gaon*, le mot **נוצרים** (*notsrim*), “chrétiens”.

La **ברכת צדיקים** (*birkat tsaddiqim*), “bénédition pour les justes”, qui est la treizième eulogie de la *Tefillah*, est attestée dans beaucoup de documents anciens (cf. *Ber.*, 4 ; *Tossefta* de *Ber.* II, 25). Les prosélytes y ont leur place à côté des justes. Le texte de cette bénédiction a subi beaucoup de modifications. L’eulogie finale actuelle figure dans le *Midrash Tehillim* (Ps. 29, 2).

La quatorzième bénédiction existait déjà avant la destruction de Jérusalem. Sa finale était alors : **הבוחר בציון** (*haboher beTsiyon*), “qui fais choix de Sion” (cf. Sir. 51, 12), ou **השוכן בציון** (*hashokhen beTsiyon*) “qui trône (dans sa gloire) à Sion” (cf. *Yoma*, VII, 1). Après 70 après J.-C., cette prière a été transformée en une supplication pour la reconstruction de Jérusalem et du Temple (cf. *Ber.* II, 2). On y rattachait la

prière pour l'avènement du Messie, fils de David (cf. *Ber. IV*, 5).

Le jour du 9 Av, anniversaire de la destruction du Temple, on y insère une prière particulière qui commence par **רחם** (*rahem*), "Aie pitié", et qui est attestée dans *Ber. IV*, 8).

La quinzième eulogie est la plus récente de la *Tefillah* ; c'est elle qui a rompu le rythme des "Dix-huit bénédictions", car, avec elle, la *Tefillah* en contient actuellement dix-neuf. Certains manuscrits qui dépendent de sources palestiniennes ne la connaissent pas encore. La finale est tirée de *Pessahim*, 117b ; certaines tournures sont empruntées au Ps.132, 17.

D'origine babylonienne, le **את צמח דוד** (*et tsemah Dawid*), "le rejeton de David", fut inséré dans la *Tefillah* à l'époque des *Amoraïm*. Ce sont les exilarques babyloniens, d'ascendance davidique, qui ont assigné à cette prière sa place dans la liturgie officielle (vers 250 après J.-C.). Dans le *Midrash Rabba* [*Bamidbar*] de *Nombres*, 18, 21, nous trouvons une indication historique assez précise se rapportant aux dernières phases d'évolution de la *Tefillah*. Nous y lisons que primitivement, on comptait un nombre de dix-sept eulogies, qu'à Yavné on ajouta plus tard la *Birkat haminim*, l'imprécation contre les hérétiques comme dix-huitième bénédiction et, en dernier lieu, le "et tsemah Dawid". Étant donné que les usages babyloniens l'emportaient partout, ce nombre de dix-neuf bénédictions est devenu commun à tous les rites.

La seizième bénédiction, qui est la dernière des **עמצינות** (*emtsa'ot*) ou eulogies médianes, est simplement appelée **תפלה** (*tefillah*), "prière", dans les documents de la Tradition

juive (cf. *Megillah*, 18a et j. *Ber.* II, 4). L'eulogie finale, שרומע תפלה (*shomea' tefillah*), "qui écoutes la prière", se trouve sans *Ber.* II, 4 et dans *Ta'anit*, II, 4. Assez tôt on a permis d'insérer, dans cette bénédiction, des prières individuelles (cf. *Ber.* 31a), autorisation dont ont surtout bénéficié les milieux cabbalistiques.

3. Les *shalosh aḥaronot*, ou trois bénédictions finales

Les bénédictions dix-sept à dix-neuf, appelées שלוש אחרונות (*shalosh aḥaronot*) font pendant aux trois premières eulogies de la *Tefillah*. Ce sont essentiellement des prières d'actions de grâces. Elles ne visent pas directement des besoins quelconques, mais les rapports entre l'homme et Dieu en général.

La dix-septième bénédiction, attestée en plusieurs endroits de la *Mishna* (cf. *Rosh hashanah*, IV, 5 ; *Tamid*, V, 1), est probablement l'élément le plus ancien de la *Tefillah*. Primitivement, c'était une prière pour l'acceptation du sacrifice. En tant que telle, elle remonte manifestement à l'époque du Temple. La demande pour le rétablissement du culte sacrificiel est un exemple typique des aménagements devenus nécessaires dans les textes eux-mêmes des prières, après la destruction du Sanctuaire de Jérusalem.

Avant ותחזינה עינינו (*wetehezenah 'eineiṅū*), "Fais voir à nos yeux" [plutôt: "que voient nos yeux"], on insère, aux Néoménies et jours d'octave d'une fête, le יעלה ויבא (*ya'oleh [plutôt: yaaleh?] weyavo*), "fais monter et arriver devant toi", prière particulière pour la circonstance.

À la dix-huitième bénédiction, les documents donnent le

nom de הודאה (*hoda'ah*), “action de grâces” (cf. *Rosh hashanah*, I, 5), nom qui traduit l’inspiration de cette prière et son esprit propre. C’est un passage très ancien, très modifié au cours des siècles.

Les deux courtes formules qui s’y rattachent, le ועל-כלם (*we'al-kûlam*), “et pour tout cela”, et le וכל החיים (*wekhol hahayyim*), et pour tous les vivants”, ne font que résumer l’idée centrale du passage précédent.

Lors de la répétition de la *Tefillah* par l’officiant, on insère la ברכת הכהנים (*Birkat hakohanim*) ou “bénédition des prêtres”, laquelle a donné le nom à la dix-neuvième et dernière eulogie, qui s’y rattache immédiatement en développant le dernier mot de cette bénédiction : שלום (*Shalom*), “paix” (cf. *Rosh hashanah*, IV, 5 ; *Tamid*, V, 1).

La version שלום רב (*shalom rav*), “paix abondante”, qui remplace le שים שלום (*sim shalom*), “fais venir la paix” lorsque la bénédiction des Aaronides n’a pas lieu, est une particularité du rite allemand. Avec l’eulogie de cette bénédiction se termine la *Tefillah*.

Au fur et à mesure, on y a ajouté certains passages à titre de dévotion particulière, individuelle. Le ministre officiant ne les dit pas au moment de la répétition de la *Tefillah*. R. Yohanan qui, nous l’avons fait remarquer, a recommandé de réciter, au début de la *Tefillah*, le “Domine, labia mea aperies” [Seigneur, ouvre mes lèvres], voulait aussi qu’on ajoutât à la fin Ps. 19, 15. Avant ce verset, on a inséré la prière de *Mar, fils de Ravina* (cf. *Ber.* 17a), bel exemple d’une prière individuelle aux accents cependant fortement communautaires.

4. La Qedúshah

Lors de la répétition à haute voix de la *Tefillah* de *Shaharit*, *Mússaf* et *Minhah*, la troisième eulogie, appelée par les sources traditionnelles קְדוּשַׁת הַשֵּׁם (*qedúshat hashem*) ou “(prière de) sanctification du Nom divin”, est remplacée par une prière plus ou moins développée selon les circonstances, et dont la récitation se fait sous forme de dialogue entre l’officiant et les fidèles.

À *Shaharit* et *Minhah*, cette *Qedúshah* s’énonce comme suit :

L’officiant : נְקַדְשׁ אֵת שְׁמֶךָ בְּעוֹלָם (*neqadesh et shimkha ba’olam*) – nous voulons sanctifier ton Nom dans (ce) monde, comme on le sanctifie dans les cieux en haut, ainsi qu’il est écrit par ton prophète : Et l’un s’adressa à l’autre en s’exclamant :

Les fidèles, puis l’officiant : Saint, saint, saint est le Seigneur des armées (célestes), toute la terre est remplie de sa gloire !

L’officiant : (Les anges) qui se tiennent en face) (des premiers) disent : Que (Dieu) soit béni !

Les fidèles puis l’officiant : Béni soit la gloire de Dieu, au lieu (de sa demeure).

L’officiant : Et dans les Hagiographes il est écrit :

Les fidèles, puis l’officiant : Le Seigneur régnera à tout jamais, ton Dieu, ô Sion, de génération en génération, Alleluia !

L’officiant : De génération en génération nous voulons proclamer ta grandeur et à tout jamais rendre hommage

à ta sainteté; et ta louange, ô notre Dieu, ne quittera pas nos lèvres éternellement, car toi, ô Dieu, es un Roi grand et saint. Sois béni, Seigneur, Dieu saint !

La *Qedúshah* est l'un des éléments que la liturgie chrétienne a hérité de la tradition synagogale. Elle doit son nom au Trisagion d'Isaïe 6, 3) qui en est le centre. Le reste n'est que développement d'une idée identique, à l'aide d'autres citations bibliques : Ez. 3, 12 et Ps. 146, 10.

La *Qedúshah* de *Mússaf*, à laquelle nous devons encore revenir, est plus riche ; elle contient deux versets bibliques de plus, à savoir le שְׁמַע יִשְׂרָאֵל (*Shema Yisrael*) (Deut. 6, 4 et Nomb. 15, 41 : “Je suis le Seigneur, votre Dieu !”, comme finale).

À côté de la *Qedúshah* de la *Tefillah*, la liturgie juive en connaît deux autres : la *Qedúshah du Yotser*, composée uniquement des deux versets ci-dessus d'Isaïe et d'Ezéchiel, et la *Qedúshah di-sidra*.

L'introduction d'une *Qedúshah* dans le *Yotsèr* est probablement l'oeuvre des *Yordei Merkavah*, mystiques de l'époque des Gueonim, dont il a déjà été question à propos de la structure du *Yotser* même. La *Qedúshah* du *Yotser* est attestée pour la première fois dans la *Massekhet Soferim*.

Quant à la *Qedúshah di-sidra*, nous y reviendrons lorsque nous aurons à parler du *Tahanúm*, de la prière primitivement individuelle qui suit la *Tefillah*.

La plus ancienne mention de la *Qedúshah* figure dans Tos. Ber., I, 9. Dans Ber. 21b, R. Léwy (vers 230 après J.-C.) parle également de la *Qedúshah* de l'officiant. D'un passage du

Talmud de Jérusalem (*Ber.*, V, 4), il résulte que, du temps de *R. Abbûn* (vers 350 après J.-C.), la structure de la *Qedúshah* était déjà assez proche de la forme actuelle, c'est-à-dire qu'elle était, pour lors, déjà composée de passages bibliques reliés entre eux par d'autres textes.

La forme la plus primitive de la *Qedúshah* est certainement celle qui ne s'est conservée, dans la liturgie actuelle, qu'à l'occasion de *Rosh hashanah* et de *Yom Kippûr*, et qui s'énonce comme suit :

“Tu es saint et terrible est ton Nom,
et il n'y a point de Dieu en dehors de Toi...”
(cf. *Sifré de Deut.*, 142b)

Or, dans Isaïe, le Trisagion se rapporte directement à la louange offerte à Dieu par les milices célestes. La mystique de tous les temps a su tirer bénéfice de ce contexte. Ainsi trouvons-nous dans l'Apocalypse de S. Jean (4, 8), une description des animaux qui entourent le trône de Dieu et qui ne cessent de chanter le Trisagion. Dans Ez. 3, 12, second chaînon scripturaire de la *Qedúshah*, le prophète, emporté par l'Esprit, entend le bruit des êtres célestes qui s'écrient avec fracas :

“Bénie soit la gloire de Dieu
au lieu (de sa demeure) !”

Dans Isaïe et Ezéchiël, les anges chantent la gloire divine ; chez le premier ce sont les *Séraphim*, chez le second les *Ofanim* et les saintes *Hayyot*, donc des catégories d'anges. Rien de plus naturel dans la liturgie, que de mettre en rapport ces

deux visions prophétiques et de les dramatiser par des textes de liaison appropriés.

L'insertion, dans la *Tefillah* de *Mússaf*, du *Shema Yisrael* et de Nomb. 15, 41, semble remonter à une période de persécution religieuse du temps de la domination byzantine. Alors, certaines formules de la prière synagogale, comme le Trisagion et le *Shema*, interprétées par l'Église dans un sens trinitaire, furent interdites aux Juifs. Afin d'assurer l'observation de cette interdiction, la prière publique dans les synagogues fut surveillée, précisément jusqu'au moment où se place habituellement la récitation de ces passages. Désireuses d'assurer leur récitation malgré cette interdiction, les autorités juives ajoutèrent les passages "suspects" désormais omis à *Shaharit* dans la prière de *Mússaf*, non surveillée. L'habitude une fois prise, la récitation de ces deux versets a conservé sa place dans la *Qedúshah*, même après la cessation de toute surveillance.

Le plus ancien préambule de la *Qedúshah* qui soit connu est celui actuellement employé à *Mússaf* (dans le rite allemand) :

נְעַרִיצְךָ (*na'aritsekha*) – Nous voulons chanter ton caractère redoutable et ta sainteté, conformément à la manière mystérieuse du chant des saints Séraphins, qui glorifient ton Nom en sainteté, comme il est écrit...

Cette formule est basée sur Is. 29, 23 : "Car lorsqu'il verra (Jacob), lui et ses enfants, l'oeuvre de mes mains au milieu d'eux, ils sanctifieront mon Nom יְקַדְּשׁוּ שְׁמִי – *yaqdishú shemi*) [...] et ils proclameront le caractère redoutable (יְעַרִיצוּ – *ya'aritsú*) du Dieu d'Israël".

Tous les autres rites ont pour la *Qedúshah* de *Mússaf* le préambule כֶּתֶר (*keter*), “couronne”, seul connu du *Seder Rav ‘Amram Gaon*. Il s’énonce comme suit :

Une couronne te présentent, Seigneur notre Dieu, les anges, les myriades d’en haut et ton peuple Israël, rassemblé ici-bas ; tous ensemble ils t’offrent une triple sanctification, conformément à la parole énoncée par ton prophète...

L’inspiration de cette formule et les expressions auxquelles elle a recours, permettent de conclure qu’elle aussi fut introduite dans la liturgie par les *Yordei merkavah*.

Les passages scripturaires qui sont comme la charpente de la *Qedúshah* étant invariables, les différences de formulation dans les divers rites sont surtout sensibles dans les textes de liaison. À l’occasion des jours de fête, les *Qedúshot* connaissent un développement considérable grâce aux *Piyyútím* qu’on intercale entre les différentes parties scripturaires. À titre d’exemple, nous donnons en abrégé quelques spécimens de *Piyyútím* de la *Qedúshah* de *Mússaf* du *Yom Kippúr*, typiques, entre autres, par les éléments angélogologiques qu’ils contiennent.

Après la série des גְבוּרוֹת (*Guevúrot*) – deuxième eulogie de la *Tefillah* – est inséré un *Piyyút* qui est comme une introduction à l’idée centrale de la fête : la pénitence. La finale du *Piyyút* est formée par Ps. 146, 40, verset que nous allons retrouver dans le corps même de la *Qedúshah* : “Le Seigneur régnera à tout jamais, ton Dieu, ô Sion, de génération en génération, Alleluia !”

Les poésies qui suivent ont comme point de départ l'un ou l'autre des éléments habituels de la *Qedúshah*. D'abord le *Payytán* (poète religieux) s'arrête à la notion de sainteté et s'exclame : "Toi (qui es) saint (קדוש : *qadosh*), (daigne) établir ton trône parmi les louanges d'Israël, ô Dieu !"

נחשב כצג באיתון (*neh^hashev ketsag be'iton*) – (Que nous soyons donc jugés dignes) d'être considérés comme le grand prêtre (qui se tenait autrefois) dans le *Iton* (porte orientale du Temple par laquelle entrait le peuple), afin que) notre prière puisse chasser le monstre (Satan), et que nous chantions ta sainteté en ce sabbat des sabbats, ô (Dieu) saint !

Après un long *Piygút* qui développe plusieurs idées propres à l'esprit du *Yom Kippúr*, nous arrivons au premier passage purement angéologique :

אין ערוך אליך (*ein 'arokh^h eleikha*) – Rien ne te ressemble dans la foule de tes œuvres. Reçois la multitude (des prières de ceux) qui espèrent en Toi, et cherche à rendre forte ton armée (Israël). Les paroles de la sainte assemblée qui te loue en parure de sainteté (et qui est) le rejeton d'un fruit saint (les Patriarches), considère-les comme les saints Erélim (catégorie d'anges. Les serviteurs aux quatre faces te chanteront avec les Ofanim (autre catégorie d'anges) lorsque tu scrutes tout sans acception de personnes. Tu es élevé au-dessus de tout, considérant le résultat (d'une action) dès le début ; fais que ceux qui font pénitence obtiennent le pardon, afin qu'ils arrivent à supporter (le fardeau de) leurs péchés

comme auparavant. Ceux qui déploient les ailes jubilent, ils chantent ta justice, (ô Dieu) vivant ; avec une voix de tonnerre, ils implorent (ta miséricorde) : exauce donc leurs supplications ! Les myriades de *Shinanim* (d'autres anges) s'écrient (en t'implorant), eux qui chantent tous les matins. (Daigne) que ceux qui sont dignes (Israël) obtiennent des forces, afin qu'ils fassent entendre louanges et chants d'allégresse.

Après une autre série de *Piyyútîm*, dans lesquels le peuple pécheur implore une fois de plus la miséricorde divine, s'intercale poésie semblable à celle que nous venons d'évoquer.

וּבְכֵן (*uvekhen lenora 'aleihem*) – Et voici qu'ils chantent avec crainte (יַעֲרִיצוּ *ya'aritsû*) (la gloire) du (Dieu) redoutable (qui règne) sur eux !

אֲשֶׁר אֵימָתָךְ (*asher eimatekha*) – (Toi) dont la crainte (pèse) sur les *Erélim* fidèles, sur les anges puissants (dont la substance) est un mélange de glace (aussi bien que sur ceux) qui ne sont que feu : ta crainte est sur nous !

Mais tu exiges (néanmoins) les louanges de corps terrestres, habitants de cette vallée (de larmes), (de créatures) sans vertu et dépourvues (de bonnes œuvres) : Voici ce qui est gloire pour toi !

(Toi) dont la crainte (pèse) sur la foule des anges, sur la phalange des armées (célestes), sur l'assemblée des milliers et des myriades (d'anges) : ta crainte est sur eux !

(Toi) dont la crainte est sur ceux qui commencent (les chants de louange) en s'exclamant : Saint ! sur ceux

qui jubilent en criant : Loué (soit Dieu) ! sur (les êtres) à quatre faces et à six ailes : ta crainte est sur eux !

Mais tu exiges (néanmoins) les louanges (d'êtres) de chair et de sang, (de créatures pleines) de vanité, de riens, d'une herbe sèche, d'une ombre qui passe, d'une fleur fanée, (d'êtres) qui (un jour) doivent rendre leur âme, (qui sont destinés) à s'éteindre, à finir leur vie, à essouffler l'âme et à perdre leur sensibilité. Ils sont traduits devant le tribunal, coupables de périr en justice, mais ils (continuent à) vivre par ta miséricorde. C'est à Toi qu'ils offrent (leurs) louanges, (ô Dieu) qui vis éternellement ; et ta majesté plane sur eux.

Gloire à celui qui habite au milieu des louanges, qui trône dans les 'aravot, (qui es) saint et béni !

אֲמִיִּצֵי שְׁחָקִים (*Amitsei shehaqim*) – des êtres puissants qui habitent les hauteurs, et toute l'armée d'en haut disent : Saint !

Ceux qui l'aiment sincèrement (Israël), la multitude des créatures disent : (qu'il soit) béni !

Dans les rangs des anges on exalte son Nom en disant : Saint !

Les fils éprouvés de l'Alliance (Israël) (s'adressent) à Celui qui se souvient de l'Alliance, (Lui qui est) saint et béni !

Des héros (munis) de force disent à Celui qui est fort et déborde de force : Saint !

Ceux qui sont grands par la charité disent à Celui qui est sanctifié dans la charité : (qu'il soit) béni !

Les êtres à quatre faces qui regardent de tous côtés, disent : Saint !

Ceux qui sont rassemblés sous son étendard (l'appellent) l'associé de leurs peines, (Lui qui est) saint et béni !

(Les êtres) purs (qui font entendre) nombre de cantiques dans les cieus 'aravot disent : Saint !

La progéniture d'uns souche fidèle dit au Dieu de fidélité : (qu'il soit) béni !

Les *Hashmalim* (catégorie d'anges) puissants disent à Celui qui produit la foudre : Saint !

Et voici que les Séraphins se tiennent au-dessus de Lui, demandant les uns aux autres : Où est le Dieu des dieux ? Et tous le glorifient, le sanctifient et chantent ses louanges.

אֵילֵי מְרוֹם (*Eilei marom*) – Les puissances des hauteurs proclament ses louanges, *Ofan* et *Galgal* chantent sa gloire, avec crainte et tremblement ils rendent hommage au Nom de sa grandeur : les séraphins se tiennent au-dessus de Lui !

Des héros (munis) de force (font apparition) en tremblant et (pleins) de crainte, afin de proclamer, l'unité et la grandeur du (Dieu) unique ; une voix douce accompagne leur mouvement incessant : Six ailes, six ailes à chacun d'eux !

Celui qui trône seul au-dessus des *Ofanim*, qui adresse la parole selon l'ordre (établi) à ses *Ofanim* ; devant Lui

(le Séraphin) va et vient comme la foudre : de deux (ailes)
il couvre sa face !

La splendeur du firmament est comme l'éclat du
Hashmal qui soulève les mers et fait mugir les ondes :
cependant ce Séraphin terrible est plein de crainte de
Lui : et de deux (ailes) il couvre ses pieds !

Les serviteurs éthérés qui brillent comme le métal
(disent) que le (Dieu) aux yeux purs les protège ; mais
l'un (des Séraphins) en tremblant se couvre constamment
la face : et de deux (ailes) il se tient en mouvement !

(Le Dieu) plein de force, Lui, mon Dieu, qui n'a pas
dédaigné de répondre à un peuple pauvre et méprisé :
pour le sanctifier et le glorifier (les anges) s'autorisent
mutuellement et l'un s'exclame tourné vers l'autre :

Gloire au Roi, disent-ils d'une seule bouche ; sa crainte
leur impose une réserve constante ; car il est trop sublime
et trop transcendant pour qu'on puisse (jamais) l'exalter
comme il convient ; et l'un dit à l'autre...

Un Séraphin, appelé "l'un des Saints" (cf. Dan. 7, 13)
fait entendre des louanges (en l'honneur) du Dieu) béni
et saint, et (les autres) s'associent à cette sanctification du
(Dieu) béni et saint (en disant) : Saint, saint, saint !

Gloire et louange au Seigneur des armées ! Jubilent les
anges des armées (célestes), et l'armée d'en haut est fière
de sa grandeur ?

Le Seigneur des armées, le (Dieu) saint et redoutable,
trône avec puissance sur ceux qui, (de substance) éthérée,
courent rapidement jusqu'aux confins de la terre. Grand

et sublime, il trône sur le globe (terrestre) : Il remplit toute la terre !

Les plus hauts cieux sont le trône de sa gloire, le firmament d'en-haut est l'œuvre de ses mains ; il maintient l'univers par la force de son bras : Toute la terre est remplie de sa gloire !

Les uns demandent aux autres : Où est le Dieu des dieux ? et tous le glorifient, le sanctifient et chantent ses louanges.

Fais donc monter vers Toi cette sanctification; קדושה – *Qedúshah*), car tu es notre Dieu et notre Roi, qui absous et pardonnes !

Le *Piyyút* suivant établit la liaison avec la *Qedúshah* proprement dite. Il est d'inspiration entièrement cabbalistique.

ויפציה שיר כסה (*wayaftsiah shir kisse*) – Que le trône entonne un cantique (à la louange) de Celui qui pardonne le péché. Que le trône frémissse (en s'approchant) de Celui qui est au-dessus de toute louange. Par le livre tenu secret (la Torah) le trône était stabilisé depuis toujours. Au-dessus du reflet du trône est assis le (Dieu) transcendant, mais il cède néanmoins la place au trône. Celui qui est élevé au-dessus de toutes choses est invisible et caché, mais (en même temps) visible. Sur le trône (on voit) l'image des montagnes anciennes (les Patriarches). Au-dessus du trône ils intercèdent en faveur de ce peuple (Israël) ; ils posent un diadème sur la tête de Celui qui ôte le péché au moment où il se lève. Les douze tribus brillent dans

leur justice et intercèdent en faveur de leurs descendants pour obtenir le pardon de leurs fautes et de leur iniquité, afin qu'ils soient purifiés des péchés de leur existence terrestre. Mille huit cents (anges) quittent leurs demeures et sont jugés dignes de sortir par les ouvertures (du ciel) ; ils proclament la justice (de Dieu) en parcourant (l'espace) et s'écrient : Pardonne donc les péchés de ce peuple, selon la grandeur de ta grâce, Sauveur de ceux que tu protèges ; manifeste les miracles de ta grâce ; souviens-toi de ta miséricorde, ô Seigneur, et de cette grâce que tu as promise à tes pieux et te révélant (à eux), lorsque tu leur as fait connaître ton secret (la Torah), sur lequel tu as établi tes fondations. C'est à lui (Israël) que tu as depuis toujours révélé ton mystère, et dès le commencement ils ont été créés pour (être) ton appui et tes témoins. Avec eux (les anges dont il était question plus haut) les *Erelim* tiennent conseil ; ce sont eux qui les autorisent à entonner des chants de louange. Ceux qui vont et viennent devant le trône délibèrent avec eux, chantent ta royauté et proclament ta (transcendance) redoutable ; ils font du bruit, se meuvent et chantent d'une voix perçante : Saint et béni ! (Voilà les paroles) qui sortent de leur bouche. Ils se tiennent au-dessus (de Dieu) et se purifient afin de paraître resplendissants et sans tache. Dans un fleuve de feu ils chantent la lumière (Dieu), comme le luminaire qui se consume ils s'enflamment, entonnant cantiques et louanges à la gloire de Celui qui vit éternellement. En communion les uns avec les autres, ils s'inclinent, se répondent

mutuellement et s'exclament pour proclamer en sainteté la triple sanctification :

Comme il est écrit chez ton prophète : Et l'un dit à l'autre :

“Saint, saint, saint, est le Seigneur des armées, toute la terre est remplie de sa gloire !”

De sa gloire est rempli l'univers ; ses serviteurs demandent les uns aux autres : Où est l'endroit de sa gloire ? et en face d'eux (d'autres anges) répondent : (Dieu) soit béni !

“Bénie soit la gloire de Dieu,
du lieu (de sa demeure) !”

Du lieu (de sa demeure), il daigne se pencher avec miséricorde sur ce peuple (Israël) pour faire grâce à ceux qui, deux fois par jour, proclament l'unité de son Nom :

“Écoute, Israël, le Seigneur, ton Dieu,
est un Dieu unique !”

Unique est notre Dieu, Lui qui est notre Père, notre Roi, notre rédempteur. Il nous fera entendre dans sa miséricorde, devant les yeux de tous les (êtres) vivants, une seconde fois (les paroles) : Je veux être votre Dieu !

“Je suis le Seigneur, votre Dieu !”

(Dieu) fort, notre force, combien est la puissance de Ton nom sur toute la terre. Et le Seigneur sera Roi sur toute la terre : en ce jour-là Dieu sera l'unique (Dieu) et son Nom sera : l'Unique !

Et dans les Hagiographes est écrit :

“Le Seigneur régnera à tout jamais, ton Dieu, ô Sion, de génération en génération, Alleluia !”

כִּי מַקְדִּישֶׁיךָ (ki maqdisheikha) – Ceux qui te sanctifient, tu les as sanctifiés en sainteté : agréable est au (Dieu) saint la louange des saints ! Ainsi soit donc sanctifié ton Nom, Seigneur, notre Dieu, sur Israël, ton peuple, sur Jérusalem, ta ville, sur Sion, la demeure de ta gloire, sur le royaume de la maison de David, ton oint, sur ta demeure et sur ton palais (le Temple). Et souviens-toi, ô notre Seigneur, en notre faveur, de cet homme puissant (Abraham) ; par (les mérites) de (son) fils (Isaac) ligoté (sur le sommet de l'autel), confonds ceux qui nous condamnent. Par le mérite de (l'homme) intègre (Jacob), prononce notre verdict, ô (Dieu) redoutable, selon ta justice (miséricordieuse) ; car ce jour est (un jour) saint pour notre Seigneur. Et puisque personne ne défend (les principes) de justice en face de l'accusateur, prononce donc, (en faveur de) Jacob des paroles de droit et de justice ; justifie-nous devant le tribunal, ô Roi de la justice !

לְךָ יֵאָדִיר (lekha ya'adir) – C'est toi qu'honore l'âme de tout (être) créé, car dans ta main sont les âmes de toute créature. C'est toi que bénit toute chair, car (les hommes) sont tous à toi et nul ne manque. C'est toi qu'exalte tout corps et tout esprit, car tu illumines les yeux de tous. C'est toi que recherche tout cœur et toute pensée, car ta sainteté fait approcher de toi (même) ceux qui sont loin. C'est toi que loue tout être animé, car tu les as créés avec la promesse de ne pas les abandonner. C'est toi que chantent et proclament tous les os (du corps), car tu les as dotés de force et de vigueur. C'est toi que chante la

terre et tout ce qu'elle contient, car ses pôles sont fondés sur ta parole. C'est à toi qu'adressent des cantiques la mer et (les êtres) qui la remplissent, car sur leur dos tu as étendu ta tente. C'est toi qu'exalte le bruit des grandes eaux, car à tout jamais tu trônes sur les Chérubins. Toi, ô (Dieu) unique exalte toute bouche, car ton regard plane sur les hauteurs et sur les profondeurs. Même les bêtes, les animaux, les reptiles, les oiseaux et tout être emplumé t'honorent, car à tout jamais ton royaume est paré du diadème (de gloire).

Ainsi nous (aussi) proclamons l'unicité de ton Nom dans le monde qui est ton œuvre !

5. La *Birkat haKohanim* ou bénédiction des Aaronides

Un autre élément propre à la *Tefillah* reprise à haute voix par l'officiant est la bénédiction des Aaronides. Avant de parler de sa place dans la liturgie actuelle, il semble nécessaire de donner un petit aperçu historique sur les origines et le développement de ce rite.

Comme tant d'autres éléments de la liturgie synagogale, la *Birkat hakohanim* était, primitivement, un usage propre au Temple de Jérusalem. Déjà l'Écriture Sainte ordonne à Aaron et à ses fils de bénir le peuple en certaines circonstances. Ainsi lisons-nous dans Nomb. 6, 22-27 :

Le Seigneur parla à Moïse en disant : Parle à Aaron et à ses fils en disant : Vous bénirez ainsi les enfants d'Israël, vous leur direz : Que le Seigneur te bénisse et te garde ! Que le Seigneur fasse luire sa face sur toi et qu'il t'accorde sa grâce ! Que le Seigneur tourne sa face vers

toi, et qu'il te donne la paix ! C'est ainsi qu'ils mettront mon Nom sur les enfants d'Israël, et je les bénirai.

C'est une fois de plus la *Mishna* qui nous renseigne sur la place de la *Birkat kohanim* dans le culte du Temple ? Dans le traité *Tamid*, consacré aux sacrifices quotidiens, il est question de la bénédiction des prêtres précisément par rapport aux deux sacrifices "perpétuels" (תמיד – *tamid* ; cf. ib. VII, 2). En d'autres endroits (*Ta'anit*, IV, 1), on parle de trois et même de quatre bénédictions par jour à l'occasion des jeûnes publics et, plus particulièrement, du *Yom Kippûr*.

Quant à la terminologie employée par la Tradition au sujet de cette cérémonie, le terme de ברכת כהנים (*Birkat kohanim*) était toujours courant. À côté de cela nous rencontrons d'autres expressions pour désigner la même réalité, comme par exemple נשיאות כפיים (*nesi'ût kapayim*), "(action) d'élever les mains", terme qui s'est conservé dans la terminologie liturgique – le *Siddûr* parle du סדר נשיאות כפיים (*sefer nesi'ût kapayim*) et de לעלות לדוכן (*la'alot ladûkhan*) : "monter sur la tribune". Cette dernière expression est à l'origine du mot "dukhenen" par lequel cette cérémonie est désignée en judéo-allemand.

Très tôt, la bénédiction des prêtres semble avoir été adoptée également dans la liturgie synagogale. Lorsque la *Mishna* (*Ta'anit*, IV, 1) énumère les offices à l'occasion desquels les prêtres ont l'habitude de bénir le peuple, elle mentionne aussi les réunions des מעמדות (*Ma'amadot*), institution dont nous avons parlé dans la partie historique de notre exposé. Ces *Ma'amadot* étaient de pures réunions de prières, sans aucun

caractère sacrificiel. Dans la *Tossefta Sotah*, VII, 8, nous lisons ce qui suit : “De même qu’il y a une bénédiction des prêtres au Temple, on la donne également en province” ; c’est-à-dire que la *Birkat kohanim* était considérée comme partie intégrante des réunions de prières en dehors du Sanctuaire central.

Pour distinguer cependant entre la bénédiction donnée au Temple et celle dans les synagogues, la Tradition fixa certaines règles. Au Temple, la *Birkat kohanim* fut dite d’un seul trait, sans aucune coupure ; le Tétragramme sacré y était prononcé intégralement, et les prêtres, en bénissant, levaient les mains jusqu’au visage. En dehors du Temple, par contre, les trois parties de la formule biblique furent marquées par des césures ; au Tétragramme sacré fut substituée la paraphrase habituelle *Adonai* (Seigneur), et les prêtres ne levèrent les mains que jusqu’aux épaules (cf. *Tamid*, VII, 2 ; *Sotah*, VII, 6).

Il ne semble d’ailleurs pas qu’anciennement il y ait eu un rapport particulier entre la *Birkat kohanim* et la *Tefillah*. Cependant, dans la *Mishna* (*Berakhot*, V, 4), la place de cette bénédiction est déjà à l’intérieur de la *Tefillah* répétée par l’officiant. Après la destruction du Temple, certains usages qui y avaient entouré la *Birkat kohanim* furent introduits dans la liturgie synagogale. Ainsi oblige-t-on les prêtres à déposer leurs sandales avant la bénédiction et à se laver les mains. Debout devant l’arche, la face tournée vers le peuple, les prêtres élèvent donc les mains et écartent les doigts d’une manière particulière. Dès l’époque des *Tannaïtes*, beaucoup de croyances plus ou moins superstitieuses se rattachent à

la *Birkat kohanim*. Déjà R. *Aqiba* fait remarquer qu'il n'est pas permis de regarder les prêtres lorsque ceux-ci donnent la bénédiction, etc.

Pour mettre mieux en relief les différentes étapes de l'évolution progressive des prières et cérémonies qui, au fur et à mesure, se sont ajoutées à la *Birkat kohanim*, nous commencerons par la description du rite actuel et étudierons dans la suite les détails historiques.

Au début de la dix-septième eulogie, appelée par la Tradition עבודה ('*Avodah*), (évocation liturgique) du culte (au Temple), les Aaronides quittent leurs places, se déchaussent et s'avancent vers la piscine où ils se lavent les mains ; c'est aux descendants de la tribu de Lévi de leur verser alors l'eau.

Entre temps, l'officiant ayant dit comme d'habitude רצה ה' אלהינו ('*retséh Adonai Elohéinû*), "Qu'il te plaise, Seigneur, notre Dieu", intercale une prière particulière, qui est reprise ensuite par l'assistance. Voici le texte de cette prière :

Que soit agréable devant Toi notre prière comme l'holocauste et l'offrande. Ô (Dieu) miséricordieux, dans ta grande miséricorde, fais revenir ta *Shekhinah* (personnification de la gloire divine) à Sion, ta ville, et rétablis l'ordre de service (du Temple) à Jérusalem. (Daigne) faire voir à nos yeux ton retour miséricordieux à Sion, afin que nous t'y servions avec crainte comme aux jours anciens et dans les années (d'un passé) lointain. Sois béni, Seigneur, Toi que seul nous voulons servir avec crainte !

Après la récitation du מוֹדִים אֲנַחֲנוּ לָךְ (*modim anahnú lakh*), “nous te rendons grâce...” et des prières qui s’y rattachent immédiatement, l’officiant prononce la formule suivante :

Notre Dieu et Dieu de nos pères ! Bénis-nous avec la bénédiction tripartite prescrite dans la Torah, consignée (par écrit) par Moïse, ton serviteur, et prononcée par Aaron et ses descendants, les prêtres, ton peuple saint, comme il est écrit...

Pendant que l’officiant s’écrie à haute voix : כֹּהֲנִים (*kohanim*), “prêtres”, les Aaronides qui se sont placés sur la tribune דּוֹכָן – *dúkhan*) devant l’arche sainte, récitent la bénédiction que voici :

Sois béni, Seigneur, notre Dieu, Roi de l’univers, qui nous as sanctifiés avec la sainteté d’Aaron et nous as commandé de bénir ton peuple Israël avec amour !

À ce moment, l’officiant chante l’une après l’autre les paroles de la *Birkat kohanim* dans Nomb. 6, 24-26, et les Aaronides, la face tournée vers les fidèles, les mains levées à hauteur de la tête et enveloppés du *Tallit* (châle de prière) répètent cette formule mot à mot. Pendant le chant des différentes parties de la *Birkat kohanim*, les fidèles récitent des versets bibliques qui, le plus souvent, s’y rattachent d’une manière ou d’une autre.

O(fficiant) et K(ohanim) : יִבְרַכְךָ (*yevarekhekhá*), “Que te bénisse”.

F(idèles) : Que le Seigneur te bénisse de Sion, (lui) qui a fait le ciel et la terre ! (Ps. 134, 3).

O. et K. : אָדוֹנָי (Adonai), “Le Seigneur”.

F. : Seigneur, notre Dieu, combien est glorieux ton Nom par toute la terre ! (ib. 16, 8).

O. et K. : וַיִּשְׁמְרֵךְ (weyishmerekha), “et qu’il te protège”

F. : Protège-moi, ô Dieu, car j’ai confiance en Toi !” (ib. 16, 8).

Pendant que les Kohanim chantent : וַיִּשְׁמְרֵךְ (weyishmerekha), ceux parmi les fidèles qui ont fait un rêve qui les inquiète, récitent la prière que voici :

רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם (Ribbono shel ‘olam) – Maître de l’Univers, je t’appartiens et mes rêves t’appartiennent. J’ai fait un rêve et je ne sais pas ce qu’il (signifie). Qu’il te plaise, Seigneur, mon Dieu et Dieu de mes pères, que tous mes rêves (soient) de bon (augure) pour moi et pour tout Israël, qu’il s’agisse de ce que je rêve concernant ma propre personne, de ce que je rêve d’autres ou de ce que d’autres rêvent de moi. Si ce sont de bons (rêves), donne qu’ils se réalisent et se concrétisent, afin que (l’objet de mon rêve) s’accomplisse pour moi et pour (tous) les autres comme les rêves de Joseph le juste. (Par contre), si (ces rêves sont mauvais) et ont besoin d’un remède (pour perdre leur mauvaise signification), guéris-les (comme tu as guéris) Ezéchias, le roi de Juda, de sa maladie ; comme Myriam, la prophétesse, de sa lèpre et Naaman (également) de sa lèpre. (Change la signification de ces rêves) comme tu as changé les eaux amères (en eau douce) par Moïse, notre Maître, et (les eaux) de Jéricho par Elisée. Et de même que tu as changé en bénédiction

la malédiction de Balaam l'inique, ainsi change (donc en rêves de bon augure) tous mes rêves, en ma faveur et en faveur de tout Israël, et protège-moi, donne-moi ta grâce et sois-moi propice. Amen.

La bénédiction continue :

O. et K. : יאֵר (*ya'er*), “Que fasse luire”.

F.: Que Dieu nous soit favorable et qu'il nous bénisse ! qu'il fasse luire sur nous sa face, selah ! (Ps. 67, 2).

O. et K. : אֲדֹנָי (*Adonai*), “le Seigneur”.

F. : Le Seigneur, le Seigneur, est un Dieu miséricordieux et (plein) de grâce, longanime, riche en bienveillance et fidélité. (Ex. 34, 6).

O. et K. : פָּנָיו (*panaw*), “sa face”.

F. : Tourne-toi vers moi et aie pitié de moi, car je suis abandonné et pauvre ! (Ps. 25, 16).

O. et K. : אֵלַיךָ (*eleikha*), “vers toi !”

F. : Vers toi, Seigneur, j'élève mon âme (ib. 1).

O. et K. : וְיַחֲנֶךָ (*wiyehune^hka*), “et qu'il t'accorde sa grâce”.

F. : Comme les yeux des serviteurs (sont fixés) sur la main de leurs maîtres et les yeux de la servante sur les yeux de sa maîtresse, ainsi nos yeux (sont fixés) sur le Seigneur, notre Dieu, jusqu'à ce qu'il ait pitié de nous (ib.123, 2).

Ici, les fidèles disent le même רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם (*Ribbono shel 'olam*) qu'après la première partie de la *Birkat kohanim*. Ensuite on continue :

O. et K. : יָשָׂא (*yisa*), “que tourne”.

F. : Il obtiendra la bénédiction du Seigneur, et la justice

du Dieu de son salut (Ps. 24, 5). Tu trouveras faveur et (auras) vraie intelligence aux yeux de Dieu et des hommes (Prov. 3, 4).

O. et K. : ה' (*Adonai*), "le Seigneur".

F. : Seigneur, aie pitié de nous, c'est en Toi que nous mettons notre espérance. Sois leur bras le matin et notre salut au temps de l'affliction (Is. 33, 2).

O. et K. : פניו (*panaw*), "sa face".

F. : Ne me cache pas ta face au jour de ma détresse. Incline vers moi ton oreille le jour que je t'invoque, hâte-toi de m'exaucer. (Ps. 102, 3).

O. et K. : אליך (*aleikha*), "vers toi !"

F. : Vers toi, Seigneur, j'élève mes yeux, (vers Toi) qui sièges dans les cieux (ib. 33, 1).

O. et K. : וישם (*weyasem*), "et qu'il impose"

F. : Et ils (les prêtres) mettront mon Nom sur les enfants d'Israël, et moi je les bénirai (Nombr. 6, 27).

O. et K. : לך (*leikha*), "à Toi".

F. : À Toi, Seigneur, la grandeur, la puissance, la magnificence, la splendeur, la gloire ; car tout au ciel et sur la terre t'appartient ; à toi, Seigneur, la royauté ; sur toute (chose) tu t'élèves comme souverain (I Chron., 29, 11).

O. et K. : שלום (*Shalom*), "paix".

F. : Paix, paix, (à qui) est loin et à (qui est) près, dit le Seigneur et je les guérirai (Is. 57, 19).

Pendant que les *Kohanim* chantent le dernier mot : (*Shalom*), la prière suivante est chantée par les fidèles (censés

dire également pour la troisième fois le *Ribbono shel 'olam* mentionné plus haut) :

יְהִי רַצוֹן (yehi ratson) – Qu'il te plaise, Seigneur mon Dieu et Dieu de mes pères, d'agir à cause de la sainteté de ta grâce et de la grandeur de ta miséricorde, à cause de la pureté de ton Nom grand, puissant et redoutable, (composé) de vingt-deux caractères, (tel qu'il) figure dans les versets de la *Birkat kohanim* prononcée par la bouche d'Aaron et de ses fils, ton peuple saint ; afin que tu sois proche de moi lorsque je t'invoque et que tu écoutes toujours ma prière et ma supplication, comme tu as écouté la supplication de Jacob, (homme) sans reproche. Donne-moi, et à tous les membres de ma famille, nourriture et subsistance en abondance et non parcimonieusement, d'une manière et non par des voies défendues, en aise et non dans l'affliction, par ta main large, comme tu as donné un morceau de pain à manger et un vêtement à mettre à Jacob, notre père, appelé l'homme sans reproche. Fais que nous trouvions amour, grâce et bienveillance à tes yeux et aux yeux de (tous) ceux qui nous voient. Que mes paroles soient exaucées, (paroles que je formule) pour ton service, comme tu as fait (trouver) à Joseph, ton juste, à l'heure où son père lui mettait un long vêtement, grâce, bienveillance et miséricorde à tes yeux et aux yeux de tous ceux qui l'ont vu. Fais en ma faveur des miracles et des signes de bon augure. Fais-moi réussir dans mes voies et mets dans mon cœur de l'intelligence, (afin) de comprendre, de discerner et d'accomplir tous les enseignements de

ta Torah (et de saisir ton enseignement (secret). Sauve-moi d'erreurs et purifie mes pensées et mon cœur pour ton service. Prolonge mes jours dans le bien(-être), (pour que je mène une existence) agréable, dans une abondance de force et de paix. Amen, selah !

Après que les *Kohanim* ont terminé la bénédiction, les fidèles disent :

אָדיר בַּמְרוֹם (*adir bamarom*) – (Dieu) puissant qui, avec puissance trônes dans les hauteurs : tu es (le Dieu de la) paix) et ton Nom (signifie) paix. Qu'il te plaise de nous donner, et à tout ton peuple, la maison d'Israël, vie et bénédiction, comme gage d'une paix durable.

Les *Kohanim* se retournent alors vers l'arche sainte et disent :

רִבּוֹן הָעוֹלָם (*Ribbon ha 'olam*) – Maître de l'Univers !
Nous venons d'accomplir ce que tu nous as ordonné : agis donc toi aussi avec nous selon ta promesse : jette un regard de ta sainte demeure au ciel (sur cette terre) et bénis ton peuple Israël et le pays que tu nous as donné, comme tu l'as juré à nos pères, un pays où coulent le lait et le miel.

Dans sa forme actuelle, la *Birkat kohanim* est évidemment le résultat d'une longue évolution. Assez ancienne semble être la coutume de faire énoncer la formule de bénédiction mot à mot par l'officiant. On considère cette manière de faire comme un commandement biblique (cf. *Sifré*, § 39). Le talmud connaît également déjà la bénédiction que les Aaronides récitent avant la cérémonie, de même qu'on y

mentionne deux prières qui doivent être récitées par les Kohanim en particulier, l'une au moment où ils quittent leurs places, l'autre après la bénédiction.

Etant donné que le rôle des fidèles dans cette cérémonie était plutôt passif, il s'agissait de les occuper, ce qui fut fait par l'introduction de versets bibliques après chaque mot de la formule de bénédiction. Mais déjà du temps des maîtres du Talmud, cette règle ne fut pas approuvée par tout le monde. Certains docteurs trouvaient à juste titre que, par cette récitation, l'attention des fidèles est détournée de l'action sacrée (cf. *Sotah*, 39b). Depuis lors, les liturgistes ne cessent de répéter qu'il est inadmissible de réciter les versets en question pendant que les Kohanim prononcent les paroles de bénédiction. Il faut les dire uniquement pendant le chant de l'officiant ; sinon, mieux vaut les omettre.

Dans *Berakhot* 55b, on recommande à celui qui a fait un mauvais rêve de dire une prière particulière au moment de la *Birkat Kohanim* afin que ce rêve devienne de bon augure. Cette pratique superstitieuse s'est imposée à tel point qu'une telle prière s'est insérée dans le cadre même de la *Birkat Kohanim* où, nous venons de nous en rendre compte, elle figure toujours. On ne se contente d'ailleurs pas de la réciter une seule fois ; c'est après chaque partie de la formule de bénédiction qu'elle doit être reprise.

Le יהי רצון (*yehi ratson*) qui termine la bénédiction provient du *Siddûr* cabbalistique שערי ציון (*Sha'aarei Tsiyyon*) ; cf. plus haut, p. 121 [référence à la brochure dactylographiée, *pro manuscripto*]. C'est une spéculation sur

les vingt-deux caractères des noms divins qui, selon la tradition cabbalistique, figurent dans la *Birkat Kohanim*.

Cette pléthore de formules a fini par priver la *Birkat Kohanim* de son caractère primitif. Sous l'influence des cabbalistes et de leur doctrine des כוונות (*kawwanot*), "intentions", les Kohanim prolongeaient de plus en plus le chant des différentes paroles, ce qui laissait évidemment libre jeu aux récitation extra-liturgiques de la part des fidèles.

Pour que les Kohanim puissent donner la bénédiction, il faut un מנין (*minyán*) ou quorum de dix hommes. Selon la coutume primitive, la bénédiction des prêtres avait lieu tous les jours et à toute répétition de *Tefillah*. Très tôt cependant, on a dû y mettre des restrictions. Dans les pays du *Minhag ashkenaz*, la *Birkat Kohanim* n'a lieu qu'à *Mússaf* des jours de fête. Dans certaines communautés du *Minhag sefarad*, les Aaronides donnent la bénédiction tous les sabbats et fêtes. En Orient, s'est conservée la coutume de la bénédiction quotidienne et donc à *Shaharit* (prière du matin), coutume qui, en Israël, est aussi observée dans les synagogues du rite allemand.

Comme l'un des exemples les plus typiques de l'envahissement du Siddûr par les pratiques cabbalistiques, la *Birkat Kohanim* fut âprement combattue par les réformateurs de la liturgie synagogale au siècle dernier. Ainsi a-t-elle disparu de tous les rituels "réformés", et même beaucoup de communautés de tendance plutôt conservatrice se contentent de nos jours de faire prononcer par l'officiant les paroles du préambule : אלהינו ואבותינו (Eloheinú we'élohei avoteinú)

“notre Dieu et Dieu de nos pères”, ainsi que la formule biblique de bénédiction. Cette pratique correspond à l’usage observé dans les communautés où il n’y a pas d’Aaronides.

Chapitre III. La prière synagogale...

(suite) 3. Le Tahanun

La récitation de la *Tefillah* est suivie, les jours ordinaires, d'un ensemble de prières, appelé communément, par les sources de la tradition liturgique, תְּהַנּוּן (*Tahanûn*) ou "prière de supplication". Étant donné que l'évolution historique du *Tahanûn* à l'intérieur de la liturgie synagogale constitue un phénomène très caractéristique et nous permet de remonter jusqu'au début du culte de prière, nous nous y arrêterons plus longuement, essayant de reconstituer le cadre historique de cette partie de l'office.

Le caractère communautaire de la prière juive

La prière officielle du Judaïsme, telle qu'elle se manifeste dans la liturgie synagogale, est essentiellement

communautaire. Par l'élection divine et l'octroi de la Torah, tout Israël, pris collectivement, est devenu la propriété exclusive de Dieu. Cette idée est bien exprimée dans le traité *Avot* de la *Mishna* (VI, 10), où il est question des choses que Dieu s'est spécialement réservées dans ce monde. Nous citons :

(Ce sont) cinq choses que le Saint, béni soit-il s'est spécialement réservées dans ce monde comme propriété (exclusive : קנין קנה – *qinyan qanah*), et les voici : la Torah... Israël, Pourquoi la Torah ? puisqu'il est écrit (Prov. 8, 22) : Le Seigneur m'a possédée – קנני (*qanani*) au commencement de ses voies, avant ses œuvres les plus anciennes ¹. Pourquoi Israël ? puisqu'il est écrit (Ex. 15, 10) : (Par la grandeur de ton bras, ils – les peuples de Canaan – deviendront immobiles comme la pierre) jusqu'à ce que ton peuple ait passé, ô Seigneur, ô Seigneur, jusqu'à ce qu'il ait passé, le peuple que tu as acquis (קניית – *qanita*) ².

Le *qinyan*, "l'acquisition" que Dieu a faite d'Israël, a certes ses répercussions sur l'individu, mais toujours par le truchement de la communauté. Il en est de même des relations entre l'individu et Dieu : là encore, la voie normale, habituelle, passe par la communauté ; c'est elle qui assume les prières des individus vivant dans son sein et qui la constituent, pour en faire sa prière à elle.

1. Allusion à la croyance exprimée dans le Midrash, selon laquelle la Torah était préexistante à la création.
2. Le point de départ de l'exégèse est chaque fois la racine קנה (KNH), "faire l'acquisition".

La même constatation vaut pour les promesses divines : elles aussi s'adressent au peuple tout entier, et chacun y participera dans la mesure où il reste fidèle à la mission d'Israël, qui est d'être le témoin de l'élection divine.

Tout Israël aura (sa) part au monde à venir, lisons-nous en *Sanhédrin*, X, 1, comme il est écrit (Is. 60, 21) : (Dans le sein de) ton peuple, tous sont des justes, et ils posséderont le pays pour toujours, eux, le rejeton que j'ai planté, l'œuvre de mes mains, créés pour ma glorification.

Cette fidélité d'Israël à sa mission se traduit par sa fidélité au plus grand don que Dieu ait fait à son peuple, la Torah. Cette réciprocité, cette corrélation entre Israël et la Torah est exprimée dans un autre passage de la *Mishna* (*Makkot*, fn), qui s'énonce comme suit :

R. *Hananya b. 'Aqashya* dit : Le Saint, béni soit-il voulait donner à Israël (l'occasion) d'acquérir des mérites ; c'est pourquoi il a donné (aux Israélites) dans une riche mesure (les enseignements de) la Torah et les commandements, comme il est écrit (Is. 42, 21) : le Seigneur veut, à cause de sa justice, exalter et magnifier la Torah.

La prière individuelle

Quand nous parlons ici de la prière juive, nous visons exclusivement la prière liturgique, communautaire. Qu'en dehors de celle-ci la prière personnelle, l'épanchement du cœur affligé en face de son Créateur, les chants d'action

de grâces de l'individu aient toujours eu leur place dans la vie religieuse d'Israël, c'est une évidence. Nous n'avons qu'à ouvrir le livre des Psaumes pour nous en convaincre.

Cependant, même dans le cadre de l'office liturgique, une certaine place a toujours été réservée à la prière strictement personnelle. Le but de notre étude est d'examiner, à la lumière de quelques exemples, les différentes phases d'évolution de cette prière et de montrer comment elle a peu à peu presque totalement perdu son caractère spécifiquement propre, pour devenir elle aussi communautaire.

Il est évident que le point de départ de nos recherches ne peut pas être le rituel synagogaal actuel, que ce soit le *Siddûr* (rituel quotidien) ou le *Mahzor* (rituel des fêtes)³. Nous y trouvons en fait un nombre relativement élevé de prières aux accents fortement personnels. Mais la plupart de ces formules sont tardives et leur introduction dans le culte est due à l'influence des divers courants mystiques, qui ont depuis toujours favorisé la piété personnelle aux dépens de la prière communautaire.

Le Tahânûn

Lorsque nous nous tournons vers les sources les plus anciennes, nous ayant conservé soit des textes de prières liturgiques, soit des indications concernant le déroulement et l'organisation du culte synagogaal, nous rencontrons une prière – ou, plutôt, un ensemble de prières –, véritable

3. Nous ne tenons compte que du rituel traditionnel, qui seul a conservé les éléments essentiels d'un patrimoine qui est le fruit d'une évolution séculaire.

prototype de la catégorie qui nous intéresse plus particulièrement ici. Cette prière est le *Tahanûn*.

Dans l'usage liturgique actuel, il s'agit d'un ensemble de textes, la plupart bibliques, faisant suite à la récitation de la *Tefillah* du matin et de l'après-midi. Ce que ces textes ont de commun est leur caractère pénitentiel très marqué. Quant à leur structure, elle varie assez sensiblement selon les *minhaguim* (rites).

Puisqu'il s'agit d'une prière de pénitence, la récitation du *Tahanûn* est omise les jours dont la célébration liturgique comporte une note de joie. Dans la pratique actuelle, qui a connu et connaît encore beaucoup de fluctuations, ce sont, en dehors des fêtes à proprement parler, les néoménies, tout le mois de Nisan, le ל"ג (*Lag ba'omer*)⁴, la première partie du mois de *Siwân* de la néoménie jusqu'au surlendemain de *Shavû'ot*⁵, le neuvième jour du mois d'*Av*⁶, la veille de *Rosh hashanah* (Nouvel An), la période à partir de la veille de *Yom Kippûr* (Grand Pardon) jusqu'à la néoménie du mois de *Shewat*⁷, les jours de *Hanûkkah* (fête de la Dédicace du

4. C'est le trente-troisième : ל"ג (*lag*) = ל (*lamed*) ג (*guimel*) – la valeur numérique du *lamed* est 30, celle du *guimel* est 3, ce qui donne 33) – des 49 jours entre la Pâque et la Pentecôte. Le nom de עומר (*omer*) provient d'une cérémonie agricole qui avait lieu autrefois le deuxième jour de Pâque. Selon une tradition non attestée, une peste qui, entre la Pâque et la Pentecôte, faisait des ravages parmi les disciples de R. 'Aqiba, aurait cessé ce jour-là.

5. Les trois jours qui précèdent la Pentecôte sortent également du cadre pénitentiel de la période du 'Omer. Ce sont les שלשה ימי הגבולות (*sheloshah yemei ha-gevulah*), les "trois jours de consignation", qui préparaient Israël au don de la Torah (cf. Ex. 19, 12).

6. Jour de deuil par excellence, le ט"ב באב (*Tish'ah be'Av*), commémoration liturgique des deux destructions du Temple, sous Nabuchodonosor et Titus, n'est certes pas un jour de joie. Mais on omet alors la récitation du *Tahanûn*, à cause de la liturgie pénitentielle propre qui le distingue.

Temple), *Pûrim* (commémoration liturgique de la délivrance des Juifs du temps de la reine Esther), le 15 *Av*⁸ et le 15 *Shewat*⁹.

Avec le *Tahanûn*, nous remontons très loin dans l'histoire de la liturgie synagogale. L'origine de cet ensemble de prières, en effet, doit être cherchée dans les usages culturels du Temple de Jérusalem.

Terminologie

Une analyse de la terminologie traditionnelle concernant le *Tahanûn*, nous permettra de saisir davantage le rapport entre cette prière et le Temple.

Le terme de *Tahanûn* est dérivé de la racine **הנן** (HNN) qui signifie “se pencher (vers quelqu'un), avoir pitié (de quelqu'un)”. Dans le sens de “supplication”, le mot *Tahanûn* figure souvent dans la littérature biblique.

Les rituels et les liturgistes en parlant du *Tahanûn* emploient le plus souvent l'expression **סדר נפילת אפים** (*Seder nefilat apayim*) “(ordre) de se prosterner [plutôt: “rituel de la prostration”] sur la face”. Or nous savons que la prostration, est le geste par excellence du respect et de l'adoration ; c'est le **השתחווה** (*hishtahawah*) de la Bible.

Lorsque les deux anges font apparition à Sodome, la Genèse (19, 1) nous raconte que Lot “se leva pour les accueillir et se prosterna le visage contre terre” (**וישתחו אפים ארצה**)

7. Pratiquement, une bonne partie du mois de *Tishri*, à l'intérieur duquel se placent *Rosh hashanah* et *Yom Kippûr*, est occupée par la fête de *Sükkot*.

8. Le 15 *Av* était, avec le *Yom Kippûr*, le jour où les filles de Jérusalem dansaient dans les vignes. C'est encore en ce jour qu'on faisait l'offrande du bois qui servait à l'entretien de la flamme sur l'autel des holocaustes.

9. C'est le "Nouvel An des Arbres" (cf. *R. Hashanah*, I, 1).

– *wayishtahû apayim artsah*). C'est encore le geste de Joseph devant son père Jacob (ib. 48, 12). Lorsque Moïse “se prosterne devant le Seigneur” (Ex. 34, 8 ; Deut. 9, 18), cet acte prend le caractère d'une supplication envers le peuple pécheur. La même scène se répète avec Josué (Jos. 7, 6).

Nous pouvons ainsi observer que l'acte intérieur de supplication est habituellement accompagné du geste extérieur de prosternation. Cette connexion est à la base des expressions : להפיל תחינה (*lehafil tehinah*), “faire tomber (nos) supplications”, c'est-à-dire soumettre (à Dieu) nos supplications (en nous prosternant) et : להפיל תחנונים (*lehafil tahnunim*) (Dan. 9, 18), locution à signification analogue.

Par la *Mishna* (*Tamid*, VII, 3), nous savons que la prosternation-supplication était une attitude habituelle des fidèles au Temple, à l'occasion du sacrifice quotidien. Nous citons :

Il (le Grand Prêtre) s'incline pour verser la libation ; (alors) le préfet (du Temple) fait signe avec le suaire ¹⁰ et *Ben Azra* ¹¹ fait retentir la cymbale ; (alors) les Lévites exécutent le cantique (et lorsqu'ils arrivent à la pause, ils (les deux prêtres qui, avec leurs trompettes, se tiennent à côté de la table où sont étalées les pièces de graisse destinées au sacrifice) (cf. *ib.*, plus haut) sonnent (la trompette) et le peuple se prosterne (en adoration) : והשתחווה העם (*wehishtahawah ha'am*) Toute pause (dans

10. Qui fait fonction de drapeau à signal.

11. Cf. *Sheqalim*, V, 1 : Voici les préposés (aux différents services) qui étaient au Temple : [...] *Ben Azra* (était préposé) à la cymbale.

l'exécution du chant des Lévites est marquée par) une sonnerie, et toute sonnerie (est accompagnée) d'une prosternation.

La même scène est décrite dans l'Ecclésiastique, 50, 15-21. Ces textes font ressortir que l'"adoration" du peuple, dans le culte officiel, avait sa place à la fin du service sacrificiel.

Un passage du *Talmud* (*Megillah*, 22b ; cf. aussi *Berakhot*, 34b) nous fournit la clé pour les rapprochements à faire au sujet de la prosternation-supplication, entre la terminologie biblique et celle de la littérature rabbinique. Nous citons :

Nos maîtres ont enseigné : קידה (*qidah*) (signifie se prosterner) sur la face (על אפים – *'al apayim*), comme il est dit (I Rois, 1, 31) : "Et Bethsabée se prosterna (ותקד) – (*watiqod*)¹² la face contre terre". כרייעה (*keryi'ah*)¹³ (signifie se mettre) à genoux, et ainsi dit l'Écriture : ib. 8, 54) : "Lorsque Salomon eut achevé d'adresser au Seigneur toute cette supplication – ודהתחינה (*wehateh^hinah*) – il se leva de devant l'autel du Seigneur où il était à genoux – מכרוע על ברכיו (*mikaro'a 'al birkaw*)". השתחווה (*hishtah^hawah*) signifie étendre les mains et les pieds, comme il est dit (Gen. 37, 10 : paroles de Jacob à Joseph qui lui raconte son songe) : faudra-t-il que nous venions, moi, ta mère et tes frères, nous prosterner à terre devant toi – להשתחוו לך ארצה (*lehishtah^hwot lekha artsah*) ?"...

12. De la racine קדד (QDD), קוד (QWD), "s'étendre".

13. De la racine כרע (KR'), "se courber".

R. *Hiyya b. Abin* dit : J'ai vu *Abbayé*¹⁴ et *Rav*¹⁵ s'incliner vers le côté¹⁶.

Le Tahânûn dans la littérature synagogale

Ayant eu sa place dans la liturgie du Temple, comme nous venons de le voir, après le sacrifice qui en était la partie centrale, le *Tahânûn*, dans l'usage de la synagogue, fut inséré à l'endroit correspondant. Or, dans sa forme la plus archaïque – autant qu'on peut essayer de la reconstituer grâce aux indications des documents rabbiniques – les deux pôles de la liturgie synagogale étaient, d'une part, la récitation du *Shema Yisrael* avec les bénédictions qui l'encadrent et, d'autre part, la lecture publique de la *Torah*. Étant donné que cette lecture n'avait lieu qu'en certaines occasions, le *Tahânûn* trouva tout naturellement sa place après la bénédiction *אמת ויציב* (*emet wayatsiv*), qui servait de conclusion à la récitation quotidienne du *Shema* matinal.

Un glissement de structure intervient à une phase plus tardive d'évolution de la liturgie synagogale. Après l'introduction définitive de la *Tefillah*, celle-ci devient le véritable centre de la prière publique, qu'elle résume et exprime sous la forme d'eulogies concises et substantielles.

14. Amora babylonien du IV^e s. et président de l'Académie de *Pumbedita*, comme successeur de R. *Yoséf b. Hiyya*.

15. C'est le nom que la littérature talmudique donne habituellement à R. *Abba (Arekha)* (160-247 après J.-C.). Disciple, pendant son séjour en Palestine – il était originaire de Babylonie – de R. *Yehûdah haNassi*. Fondateur de l'académie de *Sûra*.

16. La coutume veut qu'un homme distingué ne se prosterne pas sur la face.

De son côté, le *Tahanûn* suit cette évolution, et sa place sera désormais à la fin de la *Tefillah*.

Ce changement de place est indiqué indirectement par un passage du *Talmud* (*Berakhot*, 31a), de beaucoup postérieur sur le plan chronologique, et qui y fait allusion. Nous citons :

On pourrait (penser) que l'homme (devait d'abord) prier pour ses (propres) besoins ¹⁷ et dire la *Tefillah* après. (Mais le mode à suivre dans ce domaine) a déjà été expliqué par Salomon, comme il est écrit (I Rois, 8, 28) : Sois attentif, ô Seigneur, mon Dieu, à la prière – תפלה (*tefillah*) de ton serviteur et à sa supplication – תחנון (*tehinah*) – afin de prêter l'oreille au chant d'allégresse – רנה (*rinah*) et à la prière – (*tefillah*)...". "Chant d'allégresse" : c'est la *Tefillah* ¹⁸ ; "la prière" : c'est la supplication (personnelle). On ne dit point de paroles de supplication – דבר בקשה (*devar baqashah*) après *emet-wa-yatsiv*, mais après la *Tefillah* on (peut même) réciter la confession (des péchés) de *Yom Kippûr*, selon son ordre (habituel).

Il a été dit de même : R. *Hiyya b. Ashi* ¹⁹ disait (au nom de) *Rav* : Bien que (les sages) aient dit que l'homme devait prier pour ses besoins (personnels) dans (l'eulogie) – שומע תפלה (*shomé'a tefillah*) ²⁰, (il peut), s'il le veut,

17. Sous forme de prière individuelle, mais toujours dans le cadre de l'office public.

18. *Tefillah*, dans le sens de "Dix-Huit Bénédiction". L'exégèse talmudique s'appuie sur la seconde partie du verset biblique ; dans le texte, *Tefillah* a le sens de "prière" en général.

19. Amora palestinien du milieu du IIIe s. ; il était l'un des disciples préférés de *Rav*.

20. C'est la seizième eulogie de la *Tefillah*. De différentes indications contenues dans la littérature traditionnelle, il résulte qu'il était admis d'insérer dans cette eulogie des

faire (cette prière) après la *Tefillah* (et) même réciter (alors) la confession (des péchés) de *Yom Kippûr* selon l'ordre (habituel).

La prière pour les besoins propres et strictement individuels est désignée dans notre passage par l'expression **לֵאמֹר דָּבָר** (*le'emor davar*), "formuler des paroles", c'est-à-dire librement et en dehors de tout schéma²¹. Nous rencontrons la même expression dans un contexte analogue de la *Tosefta* (*Berakhot*, III, 6).

En soi, l'expression *le'emor davar* ne nous renseigne pas sur la nature de cette prière individuelle et sur son contenu, qui est laissé essentiellement à l'inspiration de chacun.

Cependant, l'allusion à la confession des péchés de *Yom Kippûr* est un indice qui nous permet de conclure que les accents de pénitence et de contrition l'emportaient sur le reste. Tout le développement postérieur du *Tahanûn* se situe d'ailleurs dans cette ligne et nous assistons au phénomène intéressant de l'absorption progressive de cette prière strictement personnelle par la liturgie communautaire. Cette absorption ne s'attaque pas au principe de la liberté, mais elle canalise cette liberté jusqu'à lui imposer un schéma de plus en plus rigide.

Ce processus s'éclaircit particulièrement si nous essayons

prières de circonstance pour des besoins particuliers. La littérature actuelle en a gardé le souvenir, et c'est toujours en cet endroit de la *Tefillah* qu'on insère une prière particulière à l'occasion des jours de jeûne.

21. Si nous parlons ici de schéma, nous entendons ce terme dans le sens d'un ordre d'idées dans la prière publique, ordre fixé soit par l'usage, soit par les décisions de certains docteurs célèbres, sans viser un mot à mot obligatoire.

de le suivre dans les premiers rituels de prières à proprement parler.

Le Seder Rav 'Amram Gaon ²²

Voici ce que dit à propos du *Tahanûm* et de sa récitation le *Seder Rav 'Amram Gaon*, qui est le premier dans la série des rituels :

Et (les membres) de la communauté tombent sur leurs faces et implorent la miséricorde (divine). Chacun formule individuellement sa supplication et dit :

Maître de l'univers et Seigneur des seigneurs ! Dieu grand, fort et redoutable, aie pitié de nous qui sommes tes serviteurs et l'œuvre de tes mains, chair, poussière, pourriture et vermine. Que sommes-nous ? Qu'est notre vie ? Qu'est notre piété ? Qu'est notre justice ? Et que dirons-nous devant Toi, Seigneur, notre Dieu et Dieu de nos pères : n'est-ce pas que tous les héros sont comme rien devant Toi, les hommes célèbres comme s'ils n'avaient pas existé, les sages comme (des êtres) sans intelligence, les (gens) instruits comme sans discernement ? Car toutes nos actions sont vaines et les jours de notre vie sont vanité devant Toi ? Et que dirons-nous devant Toi, ô Seigneur, notre Dieu, car nous avons été iniques et avons fait le mal, et nous n'avons point la force d'accomplir notre devoir. Il n'y a

22. David Hedegard, *Seder R. 'Amram Gaon*, Hebrew Text with Critical Apparatus, Translation with Notes and Introduction, Lund, 1951. - Chaque fois que nous renvoyons au *Seder Rav 'Amram Gaon* (sous le sigle SAG), nous nous référons au texte hébraïque établi par M. Hedegard.

point de Grand Prêtre pour expier nos péchés, ni d'autel pour y offrir le sacrifice, ni de Sanctuaire pour y prier. Qu'il te plaise donc d'agréer la prière que nous formulons, et qu'elle soit considérée devant Toi comme les jeunes taureaux, et les béliers qu'(autrement) nous aurions offerts sur la plate-forme de l'autel, et sois-nous propice.

Maître de l'Univers ! Il est manifeste et connu devant Toi que mon désir est de faire ta volonté, mais le ferment (qui est) dans la pâte m'en empêche²³. Veuille, ô Seigneur mon Dieu, anéantir et assujettir le mauvais penchant et l'éloigner de moi. Opprime-le, assujettis-le et éloigne-les des deux-cent-quarante-huit membres de mon corps²⁴. Ne permets pas que je m'éloigne de tes bonnes voies, mais mets dans mon cœur de bonnes dispositions – יצר טוב (*yetser tov*) et (place-moi en) bonne compagnie pour observer tes préceptes, pour te servir et pour accomplir ta volonté de tout mon cœur.

Maître de l'Univers ! Qu'il te plaise que ta Torah soit mon occupation et mon travail de chaque jour, et que je ne tombe pas en erreur à son égard. Ne permets pas que j'aie besoin de la charité (d'êtres) de chair et de sang dont le don est négligeable et grande la honte (que nous éprouvons en acceptant l'aumône). Rassasie-nous le matin de ta grâce, et nous serons dans l'allégresse et

23. "Le ferment", שאור (*sa'or*) qui est dans la pâte ; בעיסה (*ba'issah*) : le mauvais penchant.

24. Selon la classification traditionnelle des commandements de la Torah – par exemple, dans le *Sefer hamitsvot* de Maïmonide – le nombre 248 est celui des commandements positifs.

dans la joie tous nos jours (Ps. 90, 14). Fais-nous voir, ô Seigneur, ta grâce, et accorde-nous ton salut (Ps. 85, 8).

Maître de l'Univers et Seigneur des Seigneurs ! Aide-moi, sois mon appui, secours-moi et fortifie-moi pour que je gagne ma subsistance et celle de ma famille. Ne permets pas que je sois (couvert de) honte et que je sois confondu, ni devant Toi, ni devant (les êtres) de chair et de sang. Seigneur, écoute ! Seigneur, pardonne ! Seigneur, sois attentif et guéris à cause de Toi-même, ô Dieu, car ton Nom est prononcé sur ta ville et sur ton peuple !

S'il y a quelqu'un qui veut réciter la prière de *R. Yannai* (qui s'énonce comme suit : Lorsque l'homme se réveille de son sommeil, il doit dire... qu'il dise) :

Maître de l'Univers, j'ai péché contre Toi ; qu'il te plaise, Seigneur, notre Dieu et Dieu de nos pères, de nous donner une bonne oeuvre et une bonne part, un esprit soumis et une âme humble, et un bon compagnon. Ne permets pas que ton Nom soit profané parmi nous, que nous devenions (un sujet de) conversation (malveillante) dans la bouche de tous les hommes. (Fais) que notre fin ne soit pas d'être anéantis et notre espoir la déception. Ne nous laisse pas avoir besoin des aumônes (d'êtres) de chair et de sang... Donne-(nous) part à ta Torah, avec ceux qui accomplissent ta volonté. Reconstruis ta maison, ta ville ton Temple et ton Sanctuaire ²⁵ – bientôt, de nos jours. Vite exauce-nous et

25. *Bayit*, *Heikhal* et *Miqdash* désignent tous les trois le Temple de Jérusalem.

libère-nous de tous les décrets durs (qui pèsent sur nous) et dans ta miséricorde assiste l'Oint de ta justice et ton peuple.

Et l'officiant se met debout et dit²⁶ : Notre Père ! notre Roi ! Fais-nous grâce et exauce-nous !

Nous n'avons point de (bonnes) oeuvres (à faire valoir) ; fais-nous justice et aide-nous à cause de ton Nom.

Nous ne savons que faire, car vers Toi sont tournés nos yeux (II Chron. 20, 12). Et la communauté reprend (cette prière) après lui (l'officiant). Souviens-toi de ta miséricorde, ô Seigneur, car elles (existent) depuis toujours (Ps. 25, 6). Que ta grâce soit sur nous qui nous confions à Toi (ib. 33, 22) Ne nous impute pas les fautes de (nos) ancêtres ; envoie-nous bientôt ta miséricorde, car nous sommes tombés très bas (ib. 79, 8). Agis à case de ton Nom (Jér. 14, 7) grand, puissant et redoutable, qui est invoqué sur nous. Aie pitié de nous, Seigneur, aie pitié de nous, car nous avons été rassasiés par la multitude des opprobres (Ps. 123, 3). Dans ton courroux, souviens-toi (de nous) avec pitié (Hab. 3, 2). Ô Seigneur, secours-nous !

Le Roi nous exaucera au jour où nous l'invoquons (Ps. 20, 10). Car il connaît notre (mauvais) penchant ; souviens-toi que nous sommes poussière (ib. 103, 14). Aide-nous, ô Dieu de notre salut, à cause de la gloire de

26. L'intervention de l'officiant marque la fin de la prière individuelle.

ton Nom ; sauve-nous et expie nos péchés à cause de ton Nom (ib. 70, 9).

La phrase qui sert d'introduction au *Tahanûn* dans le *Seder Rav 'Amram* renferme une contradiction apparente. D'une part, le rite ancien est sauvegardé : ונופלים צבור על פניהם (wenofelim tsibbûr 'al peneihem), dit le texte ; c'est l'antique prosternation, image de l'attitude humble et contrite du fidèle. ושואל כל אחד ואחד בקשתו (we-sho'el kol ehad we'ehad baqashato) : c'est le moment où chacun prie selon son inspiration et en fonction de ses besoins, mais d'autre part l'auteur y ajoute immédiatement : ואמר (we'omer), "et il dit", proposant des formules toutes faites là où, il y a un instant, il a parlé d'une prière libre et personnelle.

Comment comprendre ces deux affirmations qui semblent s'exclure l'une l'autre ? La solution est relativement simple. Il faut bien se dire que le *Gaon* n'entend nullement proposer ici un schéma déterminé de prières. Son but est exclusivement d'aider le fidèle qui pourrait éprouver des difficultés à formuler lui-même sa prière.

Ce même processus est à la base de presque toutes les prières du rituel et il n'est d'ailleurs pas propre au seul Judaïsme. Nous constatons exactement le même phénomène dans l'évolution des prières de la Messe et, plus particulièrement, du *Canon*. Mais tandis que pour la plupart des autres prières du rituel synagogal, le processus de fixation était définitivement achevé du temps de *Rav 'Amram*, il n'en était pas ainsi du *Tahanûn*, à cause de son caractère spécifiquement différent.

Si nous disons qu'il s'agit de formules proposées mais nullement imposées par l'autorité d'*Amram*, nous pouvons citer à l'appui de cette affirmation la "rubrique" insérée dans le texte du *Tahanûn*, où il est dit expressément que : "s'il y a ici quelqu'un qui veut réciter ici la prière de *R. Yannaï*, il doit dire..." ; cette récitation est donc laissée au choix de l'individu.

Éléments du schéma proposé par *Rav 'Amram*

L'analyse que nous venons de faire nous montre que, sur un plan général, le *Tahanûn* du *Seder Rav 'Amram* offre les caractéristiques habituelles de la prière synagogale ; son inspiration est essentiellement biblique. C'est l'Écriture Sainte qui guide le Juif croyant dans tous les domaines de la vie, et c'est encore à elle qu'il emprunte les éléments de sa prière.

À part cela, ce qui frappe dans le *Tahanûn* d'*Amram*, ce sont les fréquentes citations littérales de passages tirés de la Tradition juive. En cela encore, rien d'étonnant. Etant donné qu'on veut aider le fidèle à trouver des paroles adaptées pour exprimer ses sentiments intimes, il est naturel qu'on se réfère aux passages de ce genre qu'offre la Tradition ; prière de *Shemuel*, de *R. Hiyya*, de *R. Yannaï*.

Le schéma proposé par le *SAG* (*Seder 'Amram Gaon*) n'est pas une création originale. C'est beaucoup plus une compilation de formules de prières déjà existantes, disséminées dans le rituel et choisies pour la circonstance, car jugées particulièrement aptes à traduire les sentiments du fidèle au moment de la *nefilat apayim* (prosternement).

Nous avons essayé principalement jusqu'à présent, de reconstituer les différentes phases de l'évolution extérieure du *Tahanûn* : ses origines qui remontent au culte du Temple, son adoption par la liturgie synagogale, et sa place à l'intérieur de cette liturgie à différentes périodes. Mais il faut encore tenir compte d'un autre facteur, qui est précisément l'assimilation progressive du *Tahanûn* à l'ensemble des prières pénitentielles que connaît la liturgie juive.

À cet égard encore, les formules proposées par le SAG n'ont rien d'arbitraire, elles sont l'aboutissement d'une autre évolution organique, celle-ci de l'intérieur. Nous avons déjà fait remarquer comment peu à peu, le caractère pénitentiel devient la marque prépondérante du *Tahanûn*. Or, la liturgie pénitentielle par excellence du Judaïsme est celle des jours de jeûne public, qui est probablement l'élément le plus ancien d'un culte de prière en dehors du Sanctuaire²⁷. Nous ne nous étonnerons donc pas de trouver dans le *Tahanûn* d'*Amram* maints passages qui lui sont directement empruntés

Ayant sa place dans la liturgie de tous les jours, le *Tahanûn* est dit également les lundi et jeudi²⁸. Simples "fêtes

27. Les jeûnes publics dans le cas de graves calamités sont déjà mentionnés dans la Bible : cf. I Rois, 21, 9 ; Joël, I, 14 ; 2, 15). Dans le traité *Ta'anit* ("Jeûne") de la *Mishna*, chap. II, nous trouvons toute une liturgie pour ces occasions, et il est probable qu'elle fût déjà en usage avant l'exil babylonien.

28. Les lundi et jeudi étaient primitivement des jours de marché où les paysans affluaient dans les bourgs et les petites villes de la campagne. En ces jours-là siégeaient alors dans ces localités les "petits tribunaux", habilités pour juger les litiges de moindre importance. À cause de ce concours de peuple, ces jours furent choisis également pour une lecture publique de la Torah dans l'office synagogal. Assez anciennement, les lundi et jeudi ont dû revêtir un aspect de jours de pénitence. Le traité mishnaïque de *Ta'anit* les connaît déjà comme jours de jeûne (cf. aussi Luc, 18, 12 et *Didachè*, VIII, 1). Depuis les grandes persécutions du temps des Croisades, leur caractère pénitentiel s'est encore accentué.

privilégiées” dans les débuts, ces deux jours ont revêtu assez tôt un caractère pénitentiel fortement marqué et ont été dotés de toute une liturgie propre, empruntée essentiellement à celle des jeûnes publics. À cause de la note pénitentielle du *Tahanûn*, les passages propres pour les lundi et jeudi ont été insérés dans le cadre de cette prière, processus qui n’était pas encore définitivement arrêté du temps de *Rav ‘Amram*.

Le résultat de ce développement fut une compénétration presque complète entre le *Tahanûn* et les prières particulières pour les lundi et jeudi, au point qu’il est souvent malaisé, dans l’état actuel des choses, de distinguer dans les différents rites ce qui appartient à l’une et à l’autre catégorie de prières.

Le *Tahanûn* chez *Sa’adyah Gaon*²⁹

Il ne sera certainement pas sans intérêt de voir maintenant comment la question du *Tahanûn* se pose dans un rituel qui, sur le plan chronologique n’est séparé de celui de *Rav ‘Amram* que d’une cinquantaine d’années, mais qui reflète une autre tradition liturgique. Nous entendons parler du *Kitav gami as-salawat wat-tasabih* de *Sa’adyah b. Yossef al-Fayyûmi*³⁰. Voici d’abord le texte :

Après le *Shemoneh ‘essreh*, en temps ordinaire (c’est-à-dire) lorsque ce n’est ni sabbat ni *Rosh hodesh* (néoménie), ni *Hannûkkah* (fête de la Dédicace), ni jour

29. Né en Haute-Égypte en 892, *Sa’adyah*, célèbre autorité dans le domaine de la littérature talmudique et premier grand philosophe religieux du Judaïsme, fut appelé en 924 à la tête de l’académie de *Sûra*, où il est mort en 942.

30. Le titre arabe signifie : "Livre des prières et des chants de louange" ; l’idiome arabe y est employé pour la partie "rubriques". Nous nous référons à la première édition complète du *Siddûr* de *Sa’adyah*, parue à Jérusalem, en 1941.

de fête, le fidèle doit tomber sur sa face, et (voici) l'explication de la *nefilat apayim* : on pose le genou droit par terre, comme on le fait habituellement quand on est assis³¹, et on ploie le genou gauche au-dessus (du genou droit), comme on fait d'ordinaire lorsqu'on fléchit le genou, (de sorte) qu'on soit moitié à genoux et moitié assis, et on dit :

(Dieu) miséricordieux et plein de grâce. Nous avons péché contre Toi : aie miséricorde de nous. Agis à cause de ton Nom (Jér. 14, 17), qui est grand, puissant et redoutable, qu'il soit sanctifié dans le monde entier. Aie pitié de nous et pardonne nos péchés à cause de ton Nom. Mais nous avons péché, nous avons été iniques, avons fait le mal, avons commis des transgressions, avons été séditieux, nous sommes détournés de tes commandements et de tes ordonnances salutaires, et (cela) ne nous a point réussi. Et toi tu es juste en tout ce qui nous arrive, car tu as agi avec fidélité et (nous) nous avons fait le mal. Et maintenant je viens et je me tiens à ta porte ; qu'il te plaise, Seigneur, notre Dieu, de m'ouvrir les portes de la miséricorde et celles de la pénitence, et je retournerai auprès de Toi d'un retour sincère, d'un retour où Tu te complaisais, d'un retour que Tu désires, d'un retour à cause duquel Tu me pardonneras (mes péchés) et me remettras toutes mes iniquités. Notre Père ! Notre Roi ! Notre Dieu ! Fais-nous grâce et exauce-nous ! Nous n'avons point de

31. À la manière orientale, bien entendu.

(bonnes) oeuvres (à faire valoir) ; fais-nous justice à cause de ton Nom !

Ensuite on s'assied et on dit : Et nous, nous ne savons que faire, car vers Toi sont tournés nos yeux (2 Chron. 20, 12). Souviens-Toi de ta miséricorde, ô Seigneur et de ta grâce, qui existent depuis toujours (Ps. 25, 6). Ne nous impute pas les fautes de (nos) ancêtres ; envoie-nous bientôt ta miséricorde, car nous sommes tombés très bas (Ps. 79, 8). Lève-Toi, secours-nous et rachète-nous à cause de ta clémence (ib. 44, 27). Que ta grâce soit avec nous, qui nous confions en Toi (ib. 33, 22). Si tu gardes la souvenir de nos iniquités, ô Dieu, Seigneur, qui pourra subsister ? (ib. 130 3) ? Car auprès de Toi est la miséricorde (ib. 4). Seigneur, sauve-nous ! Que le Roi nous exauce le jour où nous l'invoquons (ib. 20, 10). Car il connaît notre (mauvais) penchant ; souviens-toi que nous sommes poussière (ib.103, 14). Aide-nous, ô Dieu notre salut, à cause de la gloire de ton Nom ; sauve-nous et expie nos péchés à cause de ton Nom (ib. 79, 90).

Ensuite on ajoute : Et Lui, étant miséricordieux, pardonne le péché et ne fera point mourir (le pécheur) (Ps. 78, 38) ... Seigneur, sauve-nous... (ib. 20, 10). Ps. 94, 145 jusqu'à la fin. Ensuite (on dit) :

Béni soit notre Dieu qui nous a créés pour sa gloire, nous a distingués des (gens pris dans les filets de l')erreur et nous a donné la Torah de vérité. Il a implanté en nous la vie éternelle. Dans sa grande miséricorde, il ouvrira notre cœur à son amour ; il mettra dans notre cœur (les dispositions) pour le craindre, pour accomplir sa volonté

et pour le servir d'un cœur sincère, afin que nous ne nous adonnions pas à (un culte) vain. Qu'il te plaise, ô Seigneur, notre Dieu, que nous gardions tes préceptes en ce monde, (afin que) nous vivions, que nous méritions et que nous devenions héritiers de la Torah parfaite, des bonnes œuvres et de la vie du monde à venir.

Des indications supplémentaires sur la manière de réciter le *Tahanûn* sont données dans le paragraphe qui traite de la prière à la synagogue³². Voici le texte de la rubrique en question :

... Après la bénédiction des Aaraonides, l'officiant dit *Sim Shalom*³³ jusqu'à la fin de (cette) bénédiction, et (ensuite) il commence : (Dieu) miséricordieux et plein de grâce ... l'assemblée dit la *nefilat apayim* et (l'officiant) commence : Et nous, nous ne savons pas que faire... On s'assied et dit...

En examinant le texte de *Sa'adyah*, nous remarquons d'abord que ce maître est le premier à donner des indications précises concernant le rite extérieur à observer lors de la *nefilat apayim*. En effet, il ne s'agit plus de la prosternation classique, mais d'une pratique mitigée qui va désormais rester de règle, tout en variant selon les régions quant à l'exécution exacte, et tout en conservant le nom de *nefilat apayim*³⁴.

32. Dans le choix des textes de prières, *Sa'adyah* procède de la manière suivante : il reproduit d'abord les formules comme telles et ajoute ensuite les passages propres à la liturgie officielle, qui demande la présence d'un *Minyan* ou quorum de dix adultes.

33. C'est la dernière eulogie de la *Tefillah*

34. L'expression, à première vue étrange : "dire la *nefilat apayim*" est courante chez les liturgistes. Elle nous montre à quel point cette prière, spontanée par définition, était déjà devenue pure récitation.

D'autre part, *Sa'adyah* ne dit plus que la *nefilat apayim* est le moment de la prière strictement personnelle. Mais il le sous-entend sans aucun doute car, chez lui encore le *Tahanûn* est divisé en deux parties, l'une devant être récitée pendant la *nefilat apayim* à proprement parler, l'autre après que les fidèles se sont relevés.

La disposition du texte proposée pour le *Tahanûn* dans le *Siddûr* de *Sa'adyah* est différente de celle sur *SAG*. La première partie et plus courte chez *'Amram*, la seconde plus longue. L'idée dominante est la même que dans le *SAG* ; bien plus, la note pénitentielle des prières à réciter pendant la *nefilat apayim* est encore plus forte. Le début de la seconde partie, communautaire, est, à quelques changements et inversions près, identique à la formule de *'Amram*, et c'est seulement vers la fin du texte que la note pénitentielle cède la place à des accents de caractère plus général.

Sa'adyah ne se prononce pas expressément sur le caractère de la formule qu'il propose. La considère-t-il comme libre ? Entend-il l'imposer ? Cette tendance serait au moins étonnante car, bien après lui – nous en parlerons plus loin – le principe de liberté, dans la formulation du *Tahanûn* continue toujours d'être respecté. Mais il est cependant incontestable que le texte de *Sa'adyah* constitue une étape dans l'évolution qui tend à faire du *Tahanûn* une prière communautaire.

Le Maḥzor Vitry

Pour terminer notre tour d'horizon des anciens rituels, nous voulons quitter l'Orient à qui appartient le *SAG* et

le *Siddûr de Sa'adyah*, pour voir comment le problème du *Tahanûn* se présente dans le premier rituel qui nous soit connu d'un auteur occidental. Ce rituel est le *Mahzor Vitry*³⁵. Voici le texte qui nous intéresse :

Après avoir terminé : “Et Lui, étant miséricordieux...” (Ps. 78, 38), on se prosterne et demande miséricorde (à Dieu). (Et celui qui prie de cette façon) ne s'étend pas (par terre), mais s'incline simplement vers le côté, car s'il était (couché) sur sa face, il aurait l'air d'adorer ce qui est vivant devant lui, comme on dit (au traité *Megillah* (22b), (à propos de Lévi. 26, 1) : “Vous ne ferez point d'idoles ; vous ne dresserez ni image taillée, ni stèle sacrée, et vous ne placerez dans votre pays aucune pierre ornée de figures (אֲבֹן מַשְׁכִּיתַת (*even maskit*), pour vous prosterner devant elle”. Et ainsi (en est-il) de celui qui se tient (en prière) à la synagogue pour demander miséricorde³⁶ et de celui qui récite le *Shema*³⁷ : il ne doit point incliner sa tête (pour la poser) sur ses bras, si ce n'est d'un seul côté, pour qu'il n'ait pas l'air d'adorer (des objets en) bois ou ce qui est devant lui. Et lorsqu'il s'incline, il le fait du côté gauche. Et la raison (pour

35. L'auteur, *R. Simḥah b. Shemuel de Vitry*, était un disciple de *Rashi*. Si nous disons que le *Mahzor Vitry* est le premier rituel "occidental", il faut bien expliquer le sens de cette remarque. Il est évident que tout le patrimoine traditionnel du Judaïsme est oriental, dans ce sens qu'il a pris forme en Palestine, d'une part, et, d'autre part, dans les grandes académies de Babylone. Ainsi, le *Mahzor Vitry* s'inspire-t-il de très près du *SAG*, dont il reproduit sans altération des pages entières. Mais l'auteur tient aussi compte des usages des communautés de son milieu ambiant, c'est-à-dire français et allemand.

36. C'est-à-dire en récitant le *Tahanûn*.

37. Il est également d'usage de se couvrir les yeux de la main droite en disant le *Shema*.

laquelle) on s'incline à gauche est expliquée³⁸ (de la sorte) : c'est la manière (d'agir) des gens libres et des rois ; pour que (celui qui dit le *Tahanûn*) apparaisse comme un homme libre, il doit (donc) s'incliner à gauche.

La récitation du *Tahanûn* dans le *Mahzor Vitry* commence par les Ps. 25 et 3. Ensuite on dit :

Maître de l'Univers ! Veuille que ma prière vienne devant Toi, et ne te détourne point de ma supplication (Ps. 55, 2). Considère-la comme l'offrande et l'holocauste, et comme la prière de mes ancêtres, (hommes) de bien, qui ont prié devant toi au moment de leur affliction, et dont tu as écouté la voix. Ainsi écoute ma voix et reçois avec miséricorde ma prière, sauve-moi de toute affliction et angoisse, de toute peine et (de tout) gémissment, de toute (parole de) péché et d'iniquité, du mauvais œil et du mauvais penchant, de (tout) événement fâcheux ; (épargne-moi) d'être étendu dans la tombe, (sauve-moi) de la Géhenne, de tout adversaire, ennemi et (homme) inique. Confonds leur dessein et anéantis leurs machinations ; rachète-moi et sauve-moi de toutes sortes de calamités, des décrets durs (de la Providence) et des fausses incriminations. Établis-moi comme ta part et mets dans mon cœur ta crainte, pour que je t'aime et m'attache à Toi. Ouvre mon cœur pour que j'acquière intelligence et sagesse. Donne-moi le mérite d'apprendre et d'enseigner la Torah d'observer et d'exécuter (les commandements) ; place-moi parmi

38. Dans Pessahim, 108a, lors des cérémonies à observer lors du repas pascal.

ceux qui auront pris place dans le monde à venir, parmi ceux qui se lèvent de bon matin (pour accourir) aux synagogues et aux salles d'études (de la Loi). Fais que je trouve bienveillance, grâce et miséricorde à tes yeux et aux yeux de tous ceux qui me voient. Donne-moi une bonne part et une belle portion de la richesse et de l'honneur qui sont devant Toi, et nourris-moi du pain qui m'est nécessaire (Prov. 30, 8), tous mes jours, dans l'honneur et non dans le mépris, dans la tranquillité et non dans l'épouvante, en me conformant à la Loi et non par voie d'infraction, dans la largesse et non dans la pénurie. Les yeux de mes enfants sont fixés sur moi, et mes yeux à moi sont fixés sur Toi, mon Père qui es dans les cieux. Qu'il te plaise, Seigneur, notre Dieu et Dieu de nos pères, d'allonger mes jours et mes années et de me laisser vivre dans la crainte, et reçois avec miséricorde ma prière avec la prière de tout ton peuple, la maison d'Israël : comme la prière de notre père Abraham sur le mont Moriah, comme la prière de son fils Isaac (lorsqu'il fut lié) sur le sommet de l'autel... de Jacob à Béthel... de Joseph dans sa prison... de nos pères à la Mer Rouge... de Moïse et d'Aaron au désert... de Josué à Gilgal... d'Héli à Silo... de Samuel à Mitspah, de David et de son fils Salomon à Jérusalem... d'Élie sur le mont Carmel... d'Élisée à Jérico, d'Ézéchiass dans sa maladie... de Jonas dans les entrailles du monstre marin... de Daniel dans la fosse aux lions, d'Ananias, Mizaël et Azarias dans la fournaise ardente... d'Esdras en exil... de Mardochee et d'Esther à Suse, la capitale (de Perse), comme la prière

de tous les (hommes) justes, pieux, purs et droits dont Tu as écouté la voix. Ainsi exauce ma prière, car Tu exauces la prière de toute bouche. (Sois) béni, Seigneur, qui exauces la prière !

Après un *Piyyut* pour les lundi et jeudi, le texte continue :

Et l'officiant se met debout et dit les versets à voix basse et la communauté fait de même.

Le texte de ce *Tahanûn* n'offre rien de particulier par rapport à 'Amram et Sa'adyah. La finale se rapproche de l'eulogie שומע תפילה (*shomea' tefillah*) dont nous avons parlé plus haut. Nous y retrouvons aussi la même répartition en prière individuelle et prière communautaire que dans les deux exemples précédents.

En revanche, les rubriques sont plus claires que dans Sa'adyah. Le passage : "On se prosterne et demande miséricorde (à Dieu)" se trouve dans la ligne des directives analogues soulignées précédemment.

Un élément nouveau qui fait son apparition avec le *Mahzor Vitry*, est l'insertion de certains Psaumes, en l'occurrence 25 et 3³⁹. Là encore, point de fixisme et c'est par exemple le Psaume 7 qui, en fin de compte, s'imposera dans le rite allemand, tandis que le Psaume 25 sera adopté par le rite espagnol.

Cheminement vers la phase finale : le *Tahanûn* devient prière communautaire

39. À propos du Ps. 25, il n'est peut-être pas sans intérêt de faire remarquer que le *Zohar*, livre principal de la Cabbale, le met expressément en rapport avec la prière de prostration [plutôt: "prosternement"].

Les quelques exemples choisis pour mettre en relief l'attitude des premiers rituels dans le domaine du *Tahanûn* pourraient être multipliés à loisir. La conclusion qui s'en dégagerait ne serait guère différente de celle qui s'impose déjà en fonction des textes que nous avons essayé d'analyser : nous y observons un cheminement progressif vers un certain fixisme ; les formules ont tendance à se cristalliser dans le cadre d'une inspiration bien précise, dont les accents pénitentiels sont très fortement marqués. Mais cette tendance bien apparente n'a pas encore mis en question, au moins définitivement, le principe de la formulation libre.

Toute cette phase d'évolution est bien résumée dans le paragraphe consacré au *Tahanûn* du compendium halakhique le plus important du Moyen Âge juif, le ארבעה טורים (*Arba'ah Tûrim*)⁴⁰.

L'auteur passe d'abord en revue les dispositions concernant le *Tahanûn* de différentes autorités : *Natronai Gaon*⁴¹, *Rav 'Amram*, *Maïmonide*. Il insiste particulièrement sur l'opinion de *Natronai* selon laquelle le *Tahanûn* est *reshût*, donc quelque chose d'essentiellement libre, laissé entièrement à l'initiative des fidèles.

Après le בעל הטורים (*Ba'al hatûrim*), le même principe est réaffirmé par l'auteur du שלחן ערוך (*Shulhan 'arûkh*)⁴², code qui régit jusqu'à nos jours la vie religieuse traditionaliste.

40. *Arba'ah Tûrim*, est le nom choisi par *R. Ya'aqov b. Asher* (né en Allemagne en 1269, mort à Tolède en 1343), pour son grand compendium de décisions légales.

41. *Natronai* fut le prédécesseur d'*Amram* dans la fonction de président de l'académie de *Sûra*.

42. Le *Shûlhan 'arûkh* a été développé par son auteur, *R. Yossef Qaro* (1488-1575), à partir de son commentaire du *Arba'ah Tûrim*.

Mais toutes ces affirmations restent bien théoriques en face d'une évolution que les auteurs étaient impuissants à enrayer. Depuis des siècles, le *Tahanûn* a non seulement sa place stable dans la liturgie officielle, mais il est également devenu partie intégrante de celle-ci, en ce sens que l'inspiration libre a définitivement cédé le pas à des formules imposées. Les seuls vestiges de l'ancien état de choses sont, dans la pratique actuelle, d'une part l'attitude extérieure que les fidèles adoptent pendant la récitation du *Tahanûn* : on se tient assis, la tête appuyée sur le bras gauche – ou si l'on porte les *Tefillin*, sur le bras droit – et, d'autre part, le fait que la première partie de cette prière se dit toujours à voix basse sans intervention de l'officiant.

Cet aperçu historique achevé, revenons-en maintenant à la pratique actuelle.

Dans le *Siddûr* du rite allemand, le *Tahanûn* proprement dit est précédé, les lundi et jeudi, d'une série de prières pénitentielles. Ces prières commencent par la formule (*wehû rahûm*) : "et lui (Dieu) est miséricordieux", ce qui leur a valu le nom de "long *wehû rahûm*" par lequel on les désigne habituellement.

D'après tous les indices, l'ordre des prières dont se compose le *wehû rahûm* des lundi et jeudi n'a été établi que tardivement. Dans le *Seder 'Amram Gaon*, nous rencontrons la première partie de ces prières, le *wehû rahûm* à proprement parler, parmi les passages que l'auteur propose au choix des fidèles. Ne figurant pas dans les deux manuscrits les plus importants du *Seder 'Amram*, ce passage ne faisait

certainement pas partie de la rédaction originale de ce document.

Dans plusieurs manuscrits médiévaux, les origines du *wehû rahûm* sont entourées de traits fortement légendaires. Après la destruction du Temple en 70 après J.-C., l'empereur Vespasien, raconte-t-on, aurait donné l'ordre d'embarquer un certain nombre de Juifs dans trois canots sans rames ni gouvernail. Naviguant sur la Méditerranée sans incident fâcheux, nos voyageurs malgré eux auraient touché terre en trois endroits différents, probablement dans le midi de la France (cf. La légende de Lazare et de ses compagnons). Là, ils furent d'abord bien accueillis, mais bientôt, après la mort du seigneur qui s'était montré bienveillant à leur égard, on commença à les opprimer et à les spolier de leurs biens. Dans leur angoisse, ils décidèrent alors d'observer un jour de jeûne. À cette occasion, deux frères, Joseph et Benjamin, de concert avec leur cousin Samuel (d'autres sources les appellent de noms différents), auraient composé le *wehû rahûm*.

Ce qui frappe particulièrement, ce sont les accents fortement bibliques des prières dont se composent le "*long wehû rahûm*".

Dans ce cas comme dans tant d'autres, cet élément est un indice infallible en faveur de l'ancienneté. Le fait que la légende parle de trois auteurs semble simplement indiquer que, dans la rédaction actuelle, nous avons affaire à une compilation de textes primitivement indépendants. Comme il convient pour des jours de jeûne, les éléments pénitentiels occupent une large place dans le *wehû rahûm*. Vers la fin, on

a nettement l'impression qu'il s'agit d'une prière composée en temps de persécution. (Certains auteurs ont voulu conclure, en analysant la légende sur l'origine du *we-hû rahûm*, que la persécution en question était celle que les Juifs eurent à subir, au 7e siècle, du fait des Francs et des Goths).

À titre d'exemple, nous donnerons en traduction, la première et la dernière des prières qui, actuellement, constituent le *wehû rahûm* du *Minhag ashkenaz* ; nous y ajoutons un passage tiré du milieu de la même prière.

וְהוּא רַחוּם (wehû rahûm) – Et Lui (Dieu) est miséricordieux, il pardonne l'iniquité et ne nous fait point périr ; souvent il retient sa colère et ne se livre pas à tout son courroux (Ps. 78, 38). Seigneur, ne retiens pas ta miséricorde à notre égard ; que ta grâce et ta vérité nous gardent à jamais ! (ib. 40, 12). Sauve-nous, Seigneur, notre Dieu, et rassemble-nous (du milieu) des nations, afin que nous célébrions le Nom de ta sainteté et que nous nous glorifions en chantant tes louanges (Ps. 116, 47). Si Tu gardes le souvenir de nos péchés, ô Dieu, Seigneur, qui pourra subsister ? Mais auprès de Toi est le pardon, afin qu'on te révère (ib. 130, 3-4). Ne nous traite pas selon nos péchés et ne nous châtie pas selon nos iniquités (ib. 103, 10) ; Si nos iniquités témoignent contre nous : Seigneur, agis en notre faveur à cause de ton Nom ! (Jér. 14, 7). Souviens-toi de ta miséricorde et de ta grâce, Seigneur, car elles sont éternelles (Ps. 25, 6). Que le Seigneur nous exauce au jour de notre détresse, que le Nom du Dieu de Jacob nous protège (cf. Ps. 20 2). Seigneur, sauve (-nous) ! Que le Roi nous exauce au

jour où nous l'invoquons ! (Ps. 20, 10). Notre Père, notre Roi, fais-nous grâce et exauce-nous, car nous n'avons point de bonnes œuvres [à notre actif]. Fais-nous justice à cause de ton Nom (Par cette formule se termine aussi la prière litanique **אבינו מלכנו** (*avinû malkenû*) ; "Notre Père, notre Roi !" des dix jours de pénitence, laquelle est un développement de la prière de R. 'Aqiba ; cf. *Ta'anit* 25b). Notre Seigneur, notre Dieu, écoute la voix de nos supplications, souviens-toi en notre faveur de l'alliance conclue (avec) nos pères et aide-nous à cause de ton Nom. Actuellement, Seigneur, notre Dieu, qui as fait sortir ton peuple du pays d'Égypte par (ta) main puissante et qui (par là) t'es fait un Nom comme (si cet événement avait eu lieu) aujourd'hui, nous avons péché, nous avons mal agi (Dan. 9, 15). Seigneur, qu'à cause de ta justice soient détournées de ta ville, Jérusalem, ta montagne sainte, ta colère et ton indignation. Car c'est à cause de nos péchés et de l'iniquité de nos pères que Jérusalem et ton peuple sont devenus (un objet de) honte pour (tous ceux qui) nous entourent (Ib. 16). Maintenant, écoute, ô notre Dieu, la prière de ton serviteur et ses supplications. Fais briller ta face sur ton Sanctuaire dévasté, puisque (tu es) le Seigneur (ib. 17).

הבט-נא (*habet-na*) – Jette donc un regard (de tes hauteurs célestes), aie pitié de ton peuple, bientôt, à cause de ton Nom, dans ta grande miséricorde. Seigneur, notre Dieu, épargne(-nous), aie pitié et porte secours aux brebis de ton pâturage ; ne fais pas régner sur nous ta colère, car sur Toi sont fixés nos yeux ; aide-nous à cause

de ton Nom ! Aie pitié de nous à cause de ton alliance, jette un regard (sur nous) et exauce-nous au temps de l'affliction, car à Toi (appartient) le salut. Accorde-nous rémission, Dieu bon et (prompt) à pardonner, car Toi, ô Dieu, es un Roi (plein) de grâce et de miséricorde !

יד הפותח יד (*hapoteah yad*) – (Toi) dont la main est ouverte pour offrir le retour et pour accueillir transgresseurs et pécheurs : notre âme est dans l'épouvante à cause de la grandeur de notre affliction ! Ne nous oublie pas pour toujours ; lève-toi, viens à notre secours, car c'est en Toi que nous mettons notre espérance, notre Père, notre Roi, si en nous-mêmes il n'y a point de justice et de (bonnes) œuvres, souviens-toi en notre faveur de l'alliance des pères et de notre témoignage quotidien (par lequel nous te proclamons) l'unique Seigneur ! Regarde notre misère, car nos peines et les afflictions de notre cœur se sont multipliées. Aie pitié de nous dans le pays de notre captivité : ne déverse pas ta colère sur nous, car nous sommes ton peuple, les fils de ton alliance. Ô Dieu, jette un regard sur l'abaissement de notre gloire, parmi les nations qui nous ont en abomination comme la suprême impureté. Jusques à quand ta puissance (restera-t-elle) prisonnière et ta gloire dans la main de l'adversaire ? Réveille ta puissance et ton zèle contre tes ennemis, afin qu'ils soient confondus et qu'ils déchoient de leur puissance ; n'estime pas comme peu de choses nos souffrances ! Envoie à notre rencontre promptement ta miséricorde, au jour de notre affliction. Et si Tu (ne veux pas agir) à cause de

nous, agis à cause de Toi (-même), et ne voue pas à la perdition le souvenir de notre reste. Fais grâce au peuple qui deux fois par jour, proclame l'unicité de ton Nom, disant toujours avec amour : Écoute, Israël, le Seigneur, ton Dieu, est un Dieu unique !

Dans le *Siddûr* actuel, le *Tahanûn*-même commence par un verset de II Sam. 24, 14 : וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל-גַּד (wayomer Dawid 'el Gad), "Et David dit à Gad : Je suis dans une extrême angoisse. Oh ! que nous tombions (נפלה-נא – *nipalah-na*) entre les mains du Seigneur, car grande est sa miséricorde, mais que je ne tombe pas (אפלה) – (*'epolah*) entre les mains des hommes !"

Ce verset est l'élément le plus récent du *Tahanûn*; il ne fait guère apparition dans les *Siddûrim* avant le 18^e siècle. Il semble avoir été inséré à cette place à cause de la triple répétition, dans son corps, du verbe נפל (*nafal*), "tomber", et de la connexion philologique entre ce terme et l'expression נפפלת אפיים (*nefilat apayim*), dérivée du même verbe, et qui désigne souvent le *Tahanûn* dans le langage liturgique.

Le *Tahanûn* est actuellement réduit à bien peu de chose. Il commence par la formule d'introduction que voici :

רַחוּם וְחַנוּן (*rahûm wehanûn*) – (Dieu) miséricordieux et plein de grâce ! Nous avons péché devant Toi. Seigneur plein de miséricorde, aie pitié de moi et agréé ma supplication !

Dans sa substance, cette formulation figure déjà dans le *Seder de Rav 'Amram*. Ensuite on récite le Psaume 6. C'est cette première partie du *Tahanûn* qui, jusqu'à nos jours, est

récitée à voix basse, comme dernier souvenir du caractère primitif de cette prière.

Les lundi et jeudi on insère ici une poésie religieuse basée sur Esdr. 9, 15 et Ex. 32, 12 ; Ce noyau scripturaire a connu différents développements selon les rites. Nous donnons ici la forme actuelle du *Piyyût* dans le rite allemand. Dans sa récitation, les fidèles alternent avec l'officiant.

אלהי ישראל (Adonai, Elohei Yisraël) – Seigneur, Dieu d'Israël (Esdr. 9, 15), reviens de ta colère, et repens-toi du mal (que tu veux faire) à ton peuple !

Regarde du haut du ciel et vois (Is. 63, 15), car nous sommes devenus (un objet) de mépris et de risée parmi les nations (cf. Ps. 44, 14). Nous sommes considérés comme des brebis (destinées) à l'abattoir, comme l'agneau qu'on tue (cf. Is. 53, 7), comme (des gens à qui il ne reste qu') anéantissement, tourment et honte.

Et avec tout cela nous n'avons point oublié ton Nom (cf. Ps. 44 18) ; oh ! ne nous oublie pas (non plus) ; Seigneur, Dieu d'Israël...

Des étrangers disent ; Il (ne leur reste) ni attente ni espoir ; fais grâce à la nation qui espère en ton Nom ! (Dieu) pur, fais approcher ton salut. Nous sommes fatigués, il n'y a plus de salut pour nous (Lament. 5, 5). Que ta miséricorde l'emporte sur ta colère à notre égard !

Reviens donc sur ta colère et aie pitié de l'héritage que tu as choisi (cf. Deut. 7 6) Seigneur, Dieu d'Israël...

Épargne-nous, Seigneur, dans ta miséricorde, et ne nous livre pas entre les mains de (nos ennemis) cruels. Pourquoi les nations diraient-elles : Où donc est leur

Dieu ? (Ps. 15, 2). À cause de Toi, agis envers nous (selon) ta grâce, ne tarde pas ! (cf. Dan. 9 19).

Reviens donc... Seigneur, Dieu d'Israël...

Écoute notre voix et sois-nous propice ; ne nous livre pas entre les mains de nos ennemis pour effacer notre nom. Rappelle-toi ce que Tu as juré à nos pères (en disant) : Je multiplierai votre descendance comme les étoiles du ciel (Ex. 32, 13). Maintenant, nous restons en petit nombre, (nous qui autrefois étions) si nombreux.

Et avec tout cela... Seigneur, Dieu d'Israël...

Secours-nous, Dieu de notre salut, pour la gloire de ton Nom, délivre-nous et efface nos péchés à cause de ton Nom (Ps. 79, 9).

Seigneur, Dieu d'Israël...

Ce *Piyyût* est suivi d'une autre prière poétique qui, dans le *Minhag ashkénaz* est souvent récitée tous les jours, tandis que d'autres rites la réservent aux jours de jeûne et de pénitence. Elle aussi a été insérée assez tardivement dans le *Siddûr*. En voici le texte :

Gardien du peuple unique (cf. II Sam. 7, 23), garde le reste de la nation unique, ne laisse pas périr le peuple unique, (ceux) qui confessent l'unicité de ton Nom en disant : Le Seigneur, notre Dieu est un Dieu unique !

Gardien du peuple saint (Deut. 7, 6) garde le reste de la nation sainte, ne laisse pas périr le peuple saint, (ceux) qui par la triple *Qedushah* sanctifient le (Dieu) saint !

(Dieu) qui te laisses attendrir par (ta) miséricorde et apaiser par les supplications, laisse-toi attendrir et apaiser (en faveur) du peuple misérable qui n'a (d'autre) soutien

que Toi (Ps. 22, 12). Notre Père, notre Roi ! Aie pitié de nous et exauce-nous ! (Ps. 28, 7). Nous n'avons point de (bonnes) œuvres [à notre actif]; fais-nous justice et grâce, et aide-nous !

La fin actuelle du *Tahanûn* est encore, à quelques variantes, éliminations et inversions près, la même que dans les documents anciens.

Après la récitation du *demi-Qaddish*, on ajoute encore une formule de conclusion qui varie légèrement, même dans le cadre du *Minhag ashkenaz*, selon les différentes régions. Elle doit être assez ancienne, car elle figure dans le *Mahzor Vitry*. Voici la version en usage en Allemagne même :

אל ארך אפיים (*El erekh apayim*) – Dieu longanime et plein de grâce (Cf. Ex. 34, 6) ne nous châtie pas dans ta colère (cf. Ps. 6, 12). Épargne, Seigneur, ton peuple (cf. Joël 2, 17) et délivre-nous de tout mal. Nous avons péché contre Toi, Seigneur, pardonne-nous selon la grandeur de ta miséricorde, ô Dieu !

Plus que d'autres prières, le *Tahanûn* a conservé des éléments de presque toutes les phases d'évolution de la liturgie synagogale : le culte au Temple, les Ma'amadot, l'ancienne liturgie des jours de jeûne, les prières pénitentielles récitées en d'autres occasions, tout y a laissé des traces. Le *Tahanûn* a certes perdu, jusqu'à de faibles vestiges, son caractère de prière individuelle ; il est néanmoins resté une prière qui s'abreuve constamment à la source la plus authentique de la Tradition d'Israël : l'Écriture Sainte.

Chapitre III. La prière synagogale... (suite et fin): 4. La Qeriat haTorah (Lecture de la Torah)

La récitation du *Tahanûn* est suivie, les lundi et jeudi, de la lecture de la Torah.

Dans notre aperçu historique sur le développement progressif de la liturgie juive, nous avons eu l'occasion de parler avec plus de détails de la place de cette lecture dans le culte synagogal, de son importance capitale – nous avons souligné alors qu'à côté du *Shema Israel*, la lecture liturgique de la Torah était le second "pivot" de la prière publique du Judaïsme et de son mécanisme : division de la Torah en cinquante-quatre péricopes ou *parashot*, appel pour cette lecture d'un nombre variable de personnes, selon les

occasions : lundi et jeudi, néoménies, sabbats, jours de fête, jours de jeûne.

Nous avons souligné également que le rôle prépondérant de la lecture de la Loi de Moïse dans la liturgie juive n'était que la conséquence directe et immédiate de la place qui, dans la vie d'Israël, revient à cette Loi divinement révélée. Dieu, dans un passé lointain a choisi d'abord un individu isolé, Abraham. Il l'a fait sortir de son milieu ambiant avec ses pratiques idolâtriques, lui a révélé l'unicité de son être et, en revanche de [plutôt: "en réponse à] sa fidélité, lui a fait des promesses solennelles concernant sa postérité.

À travers les péripéties de l'époque des Patriarches et l'épreuve égyptienne, Dieu a progressivement préparé la descendance d'Abraham en vue d'une révélation plus riche, plus complète. Par la délivrance du joug pesant des Pharaons, il fit une nation d'un groupe ethnique qui, jusque-là, n'avait guère dépassé le stade tribal.

C'est seulement alors que commence la grande épopée d'Israël. En octroyant à ce peuple sa Loi, Dieu en fait pour toujours sa propriété exclusive, conformément à ses propres paroles (Nombr.15, 41) : "Je suis le Seigneur, votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte *pour être votre Dieu* : Je suis le Seigneur, votre Dieu !"

Toute la dimension de l'histoire, souvent si tragique, d'Israël, va se mesurer à la fidélité d'Israël à cette Loi, qui est en même temps la base de son existence, sa profonde raison d'être et la clef d'une destinée étrange, non comparable à celle d'aucune nation.

Le rôle, dans la vie d'Israël, des commandements de la Torah,

leur primat absolu et exclusif dans tous les domaines de l'existence, est bien exprimé dans un texte de la liturgie synagogale – il s'agit de la bénédiction qui, dans la prière du soir, précède la récitation du *Shema* – qui s'énonce comme suit :

Car eux (les commandements de la Torah) sont notre vie, la lumière de nos jours, et ce sont [plutôt: “c'est”] eux que nous méditons jour et nuit.

Ce court rappel de données fondamentales semblait nécessaire pour nous permettre de bien saisir l'attitude religieuse et l'esprit s'exprimant dans les prières qui, dans l'office synagogal, encadrent la lecture de la Torah.

On comprend d'ailleurs bien – c'est là un phénomène humain général et non quelque chose de particulier à Israël – que la vénération pour la parole révélée de Dieu s'exprime aussi dans les cérémonies qui entourent sa lecture publique et solennelle, et se prolonge même matériellement dans les marques de respect dont on fait preuve à l'égard du Livre où cette Parole est consignée.

Nous avons eu déjà l'occasion de faire remarquer que le rouleau de parchemin qui sert à la lecture liturgique de la Torah doit être écrit selon des règles précises et minutieuses. La lecture elle-même demande un entraînement particulier, car elle doit se faire selon un récitatif traditionnel appelé “tropp” (du grec *tropos*) en judéo-allemand. Ce sont les accents massorétiques, qui servent en même temps de signes musicaux. Or, sur les rouleaux n'est marqué que le texte consonantique, sans voyelles et sans accents. C'est pourquoi il est devenu tout à fait exceptionnel que les fidèles appelés

à faire la lecture de la Torah accomplissent eux-mêmes cette tâche difficile. Le plus souvent, ils se contentent de réciter la bénédiction prescrite après et avant la lecture, tandis que c'est un lecteur professionnel appelé בעל קורא (*Ba'al qorè*), "maître-lecteur", qui lit à leur place.

Les rouleaux eux-mêmes sont entourés de beaucoup de marques de respect. Ils sont conservés – chaque synagogue tâche d'en accumuler le plus grand nombre possible – dans une armoire particulière, souvent richement sculptée, et enchâssés dans le mur de la synagogue orienté vers Jérusalem. La coutume de garder les rouleaux saints dans des armoires à part est très ancienne. Elle est déjà mentionnée dans la *Mishna* (cf. *Ta'anit*, II, 1 ; *Meg.* III, 1). Il s'agissait primitivement d'armoires mobiles qu'on portait en procession dans les rues lors des jeûnes publics.

Dans les documents de la Tradition juive, cette armoire porte le nom de תיבה (*tevah*), "arche", nom que la Bible donne à l'arche de Noé (cf. *Gen.* 6, 14). La *Tossefta* (*Meg.* VI, 21) l'appelle *Qodesh* "sanctuaire", ce qui est probablement une abréviation de ארון הקדש (*aron haqodesh*) "armoire sainte", ou "arche sainte", nom par lequel le réceptacle des livres sacrés continue à être désigné jusqu'à nos jours.

Dans la Bible, le mot ארון (*aron*), "arche" (cf. *Ex.* 37, 1) est employé pour l'arche d'Alliance. Par analogie, le peuple donna le même nom, ארונא (*arona*) en araméen à l'arche qui, dans la synagogue abritait les rouleaux sacrés. Le Talmud (*Shab.* 32a) réagit contre cette analogie entre deux objets de valeur religieuse très inégale et déclare que c'est un péché

d'employer le terme de *aron* pour le meuble principal de la synagogue, mais, une fois de plus, la coutume s'est avérée plus tenace que l'interdiction et c'est elle qui l'a emporté.

À côté de *aron*, le mot *tevah* est également resté courant dans la terminologie liturgique. Étant donné que la place de l'officiant est devant l'arche sainte, on dit לעבור לפני התיבה (*la'avor lifnei hatevah*), "passer devant l'arche", lorsqu'on veut désigner la fonction d'officiant. Dans les pays d'Orient, l'arche sainte est plus souvent appelée היכל (*heikhāl*), "sanctuaire".

Déjà le Talmud parle d'un baldaquin, כילה (*kilah*) (cf. j. *Meg.* III, 1), et d'un voile, פריסה (*perisah*) (cf. *Meg.* 26b) qui couvre l'arche. La coutume actuelle est de l'orner d'un rideau, פרכת (*parokhet*), souvent brodé avec art, et qu'on change suivant les fêtes. Dans les synagogues du *Minhag ashkenaz*, le *parokhet* masque la porte de l'arche sainte. Ce rideau est placé à l'intérieur même de l'armoire.

Déjà les anciens documents rapportent qu'on avait l'habitude d'envelopper les rouleaux dans des linges, מטפחות (*mitpahot*) (cf. *Meg.* III, 1) et de les garder dans des étuis תיק (*tiq*). À l'occasion de *Simhat Torah*, on les orne de parures précieuses, à l'égal d'une fiancée. (Celui qui, en cette fête, est appelé à la lecture de la dernière péricope de la Torah, porte le nom de חתן תורה (*hatan torah*), "fiancé de la Torah".

Le parchemin avec le texte de la Torah est enroulé autour de deux bâtons en bois, appelés עץ חיים (*ets hayyim*) "arbre de vie"; ces bâtons émergent de chaque côté et permettent de saisir le rouleau et de le manier.

Pour empêcher le rouleau de s'ouvrir, on le lie avec une large

bande d'étoffe appelée **מפה** (*mappah*) "voile", la coutume veut qu'elle soit confectionnée [avec] des langes sur lesquels un enfant a été posé au moment de la circoncision.

Le rouleau tout entier est enveloppé dans une housse de velours ou de soie, richement brodée et portant des inscriptions. Le terme technique qui sert à désigner cette housse est **מעיל** (*me'il*), "manteau", "mentele" en judéo-allemand.

Le rouleau ainsi habillé est paré de différents objets en argent. On y distingue :

1) Une plaque, fixée par une chaîne sur les sommets des bâtons qui servent de support au rouleau. Cette plaque, en argent ciselé ou repoussé, appelée **טס** (*tess*), "écusson", symbolise le pectoral du grand prêtre. Elle est toujours ornée de représentations symboliques, le plus souvent de deux lions portant les tables de la Loi. Parfois on y trouve enchâssée une petite plaquette échangeable, sur laquelle est marqué le nom de la fête qu'on célèbre.

2) Au-dessus de cette plaque, on met une main en argent appelée **יד** (*yad*) dont l'index est étendu. On s'en sert pour indiquer au lecteur le passage qu'il doit lire.

3) Le dernier dans la série des ornements de la Torah est constitué par les **רמונים** (*rimmonim*), "grenades", objets en argent qui imitent vaguement la forme de ce fruit. Le nom de *rimmonim* est également d'origine biblique. Il désigne dans l'Écriture les ornements qui se trouvaient sur le vêtement supérieur du grand prêtre (cf. Ex. 28 33 ; Souvent les *rimmonim* sont munis d'une série de petites clochettes.

Les jours de grande fête, les *rimmonim* sont parfois remplacés par une couronne, appelée כתר תורה (*kétèr Torah*), “couronne de la Torah”. Tous ces objets ensemble sont appelés כלי קדש (*kelei qodesh*), “ornements sacrés”.

En Orient et, en général, dans les communautés séfarades, le rouleau de la Torah est en plus placé dans un étui en cuir ou en métal richement travaillé.

Dans l'intérêt d'une meilleure compréhension des cérémonies liturgiques qui entourent la lecture de la Torah, il faut encore faire remarquer que cette lecture se fait sur une estrade spécialement construite à cette fin et appelée בימה (*bimah*) (du grec *bèma*, tribune) ou *Almenor*. Cette dernière expression est d'origine arabe ; c'est une forme tronquée du mot *al-mimbar*, par lequel on désigne la chaire qui, à la mosquée, sert pour les prédications du vendredi. La place traditionnelle de la *bimah* est au milieu de la synagogue.

1. Les prières qui encadrent la lecture

Revenons-en maintenant aux prières et cérémonies qui servent de cadre à la lecture de la Torah.

Étant donné que ces prières ont aussi passé par différentes phases d'évolution, que nous voulons essayer de suivre dans la mesure du possible, il semble indiqué, une fois de plus, de choisir comme point de départ le rituel actuel.

Les prières de la *Qeriat Torah* (lecture de la Torah) sont plus ou moins développées selon les occasions. Pour ne pas être obligé d'en parler une seconde fois lorsque nous traiterons de la liturgie des fêtes, nous les étudierons brièvement ici dans leur ensemble ;

Les lundi et jeudi après le *Tahanûn*, les sabbats et fêtes après la *Tefillah* du matin, – lorsqu'on dit le *Hallel*, la cérémonie a lieu seulement après la récitation de cette prière – on procède à la “sortie” des rouleaux sacrés. Le terme propre pour cette cérémonie est סדר הוצאת ס' התורה (*Seder hotsa'at sefer haTorah*), “ordre de faire sortir les [plutôt : rituel de sortie des] rouleaux de la Torah”.

Avant la sortie des rouleaux, l'officiant entonne, les sabbats et jours de fête, quelques versets bibliques. Cette récitation est propre aux régions du *Minhag ashkenaz* en dehors de l'Allemagne proprement dite. Voici les textes en question :

אין כמוך (*ein kamokha*) – Nul n'est comme Toi parmi les dieux, ô Seigneur, et rien ne ressemble à tes œuvres ! (Ps. 86, 8). Ton règne est un règne (pour) toute éternité, et ta domination (s'étend) sur toutes les générations (ib. 145, 13) ; Le Seigneur règne (ib. 10, 16), le Seigneur a régné (ib.33, 1), le Seigneur régnera à tout jamais (Ex. 15, 19). Le Seigneur donnera la force à son peuple ; le Seigneur bénira son peuple en lui donnant la paix (Ps. 29, 2).

אב הרחמים (*Av harahamim*) – Père des miséricordes, daigne répandre tes bienfaits sur Sion, bâtis les murs de Jérusalem (Ps. 51, 21). Car c'est en Toi seul que nous avons mis notre confiance, Roi, Dieu suprême et élevé, Seigneur de l'univers !

Après ce préambule, l'officiant quitte sa place habituelle et, flanqué des notables de la communauté, se rend devant l'arche sainte dont on ouvre les portes. Debout devant l'arche, il dit :

וַיְהִי בַנְשֵׁעַ הָאָרוֹן (*wayehi binesso'a ha'aron*) – Et lorsque l'arche partait, Moïse disait : “Lève-toi, Seigneur, et que tes ennemis soient dispersés. Que ceux qui te haïssent fuient devant ta face !” (Lév. 10, 35). Car de Sion sortira la Torah, et la parole du Seigneur de Jérusalem (Is. 2, 3).

בָּרוּךְ (*Barúkh*) – Béni soit (Celui) qui, dans sa sainteté, a donné la Torah à son peuple Israël !

Les jours de fête, l'officiant chante alors par trois fois solennellement les שלש עשרה מדות (*shelosh 'essreh middot*) (treize attributs de Dieu ; cf. Ex. 34, 6-7) :

ה' ה' (*Adonai, Adonai*) – le Seigneur, le Seigneur est un Dieu miséricordieux et bienveillant, longanime et riche en grâce et fidélité. Il conserve sa grâce jusqu'à la millième génération, pardonne iniquité, transgression et péché, et rend pur.

Suivant la fête on ajoute aux *middot* un רבנו של עולם (*Ribbono shel 'olam*), “Maître de l'Univers”, prière individuelle pour les besoins spirituels et matériels de chacun.

Ensuite on récite le בריך שמה (*berikh shemeh*), “Béni soit le Nom du Maître de l'Univers”, passage emprunté au *Zohar*.

Après le *berikh shemeh*, on fait sortir de l'arche autant de rouleaux qu'il faut pour la lecture. Le ministre officiant, un rouleau sur le bras, se retourne vers les fidèles et chante sur un ton solennel la profession de foi d'Israël :

שמע ישראל (*Shema Yisrael*) – Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu, le Seigneur est un ! (Deut. 6, 4)

אחד אלהינו (*ehad Eloimú*) – Unique est notre Dieu ;

grand notre Dieu, saint (à *Rosh hashanah* et *Yom Kippûr*, on ajoute : et redoutable) est son Nom !

גְּדֹלָהּ (*gadelû*) – Exaltez le Seigneur avec moi, et tous ensemble nous voulons glorifier son Nom ! (Ps. 34, 4)

Dans la plupart des communautés d'Allemagne on omet les deux premiers passages : *Shema* et *ehad Eloeinû*.

Lorsque l'officiant chante *gadelû*, il se tourne vers l'arche sainte. Ensuite on porte les rouleaux en procession à la *bemah* où aura lieu la lecture. Les fidèles quittent alors leurs places et vont au-devant de la Torah, qu'ils embrassent dévotement au passage.

Pendant la procession on chante le texte suivant :

לְךָ ה' (*Lekha Adonai*) – A Toi, Seigneur la grandeur, la puissance, la magnificence, la splendeur et la gloire, car tout au ciel et sur la terre (t'appartient) ; à Toi, Seigneur la royauté ; à Toi de t'élever au-dessus de tout ! (Chron. 29, 11) Exaltez le Seigneur notre Dieu, et prosternez-vous devant l'escabeau de ses pieds ; il est saint ! (Ps.89, 5). Exaltez le Seigneur, notre Dieu et prosternez-vous devant sa montagne sainte, car saint est le Seigneur, notre Dieu ! (ib. 9).

Lorsque l'officiant monte les marches de la *bemah* on dit une autre prière, plus longue les sabbats et fêtes, plus courte les autres jours. Voici la version longue de ce passage :

וְעַל הַכֹּל (*we'al hakol*) – Au-dessus de tout, soit proclamée la grandeur, soit sanctifié, loué, glorifié, exalté et élevé le Nom du Roi des rois, du Saint, béni soit-il ! Dans les mondes qu'il a créés, dans ce monde-ci et

dans le monde à venir. Conformément à sa volonté, à la volonté de ceux qui le craignent, et à la volonté de toute la maison d'Israël. Rocher de l'Univers, Seigneur de toutes les créatures, Dieu de toutes les âmes! (Toi) qui habites les espaces supérieurs, qui depuis (les jours) anciens trônes dans les cieus des cieus. Sa sainteté (brille) sur les *Hayyot*, sa sainteté (brille) sur le trône de gloire. Ainsi soit donc sanctifié ton Nom en nous, ô Seigneur, notre Dieu, aux yeux de tout être vivant. Et nous voulons entonner devant Lui un cantique nouveau, comme il est écrit (Ps. 68, 5) : Chantez à Dieu, célébrez son Nom. Frayez un chemin (à Celui) qui avance sur les nuées. *Yah* est son nom ; jubilez en sa présence! (Qu'il nous soit donné) de le voir de nos yeux lors de son retour dans sa demeure (le Temple), comme il est écrit (Is. 52, 8) : «Car ils voient de leurs yeux le retour du Seigneur à Sion ». Et il est écrit (ib. 40, 5) : La gloire du Seigneur apparaîtra et toute chair ensemble (la) verra, car la bouche du Seigneur a parlé.

אב הרחמים (*Av harahamim*) – Que le Père des miséricordes ait pitié du peuple qu'il protège (cf. Is. 46, 3), et qu'il se souvienne de l'alliance avec les (hommes) puissants (les Patriarches ; cf. Lévi. 26, 42), qu'il sauve nos âmes des heures du mal, qu'il détourne le mauvais penchant de ceux qu'il porte (comme sur des ailes : cf. Ex. 19, 4). Qu'il nous donne sa grâce pour nous soutenir à jamais (cf. II Rois, 13, 23), et qu'il comble nos désirs d'une riche mesure, (pour qu'en découle pour nous) salut et miséricorde.

Arrivé sur la *bemah*, l'officiant pose le rouleau sur le pupitre et appelle la première personne à la lecture. Cette première עלייה (*aliyah*), "montée sur la tribune", revient de droit à un כהן (*kohen*) (descendant de la maison d'Aaron).

La formule d'appel varie légèrement selon qu'il s'agit d'un jour ordinaire ou d'un sabbat, etc. Voici la formule pour les sabbats et fêtes :

ויעזור (*wey'a'azor*) – Il vient au secours, protège et sauve tous ceux qui ont confiance en Lui, et nous voulons dire : Amen! Tous, rendez (hommage) à la grandeur de notre Dieu, et chantez la gloire de sa Torah. Béni soit Celui qui, dans sa sainteté donne la Torah à son peuple Israël. La Torah du Seigneur est parfaite, elle reconforte l'âme ; le témoignage du Seigneur est véridique, il donne la sagesse aux simples (Ps. 19, 8). Les ordonnances du Seigneur sont droites, elles réjouissent le coeur ; le précepte du Seigneur est pur, il illumine les yeux (ib. 9). Le Seigneur donne la force à son peuple, le Seigneur bénit son peuple (en lui donnant) la paix (ib. 20, 11) Dieu! ses voies sont parfaites ; la parole du Seigneur est éprouvée ; il est un bouclier pour tous ceux qui mettent leur confiance en Lui (ib. 18, 31).

Ce sont les fidèles qui répondent tous ensemble à l'officiant

:

ואתם (*we'atem*) – Et vous, qui êtes attachés au Seigneur, votre Dieu, vous êtes tous vivants aujourd'hui (Deut. 4, 4).

Avant de continuer l'étude des textes des prières, nous

voulons retracer sommairement les différentes phases d'évolution des formules dont nous avons parlé jusqu'ici par rapport à la lecture liturgique de la Torah.

Une chose est certaine ; les documents les plus anciens de la Tradition juive ne disent rien au sujet de prières particulières qui auraient accompagné la sortie et la reposition [= remise en place] des rouleaux sacrés

Dans la *Mishna* (cf. *Yoma* VII, 1 et *Sota*, VII, 1), on parle de la *הוצאה* (*hotsa'ah*) "sortie "des rouleaux, sans qu'il soit question de prières à réciter à ce moment. Le premier qui, assez confusément, nous fournit la description d'une véritable liturgie de la (*hotsa'ah*) est le [traité] *Massekhet Soferim* (XIV, 8- 14. C'est le schéma indiqué à cet endroit qui a servi de base à tous les rituels depuis le *Seder R. 'Amram*.

Lorsqu'on examine de plus près la structure des cérémonies de la (*hotsa'ah*), on est tenté de supposer qu'elle s'inspire, consciemment ou non, du transfert de l'Arche d'Alliance par le roi David, décrit dans II Sam. 6, 5 (cf. I Chron. 13, 8 ; 15, 28 ss.).

Bien que les textes bibliques récités au moment de la (*hotsa'ah*) soient déjà attestés dans leur ensemble par la *Massekhet Soferim*, aucune uniformité à cet égard ne s'est établie dans les différents rites.

Ainsi, le *אין כמוך* (*ein kamokha*) et les versets qui s'y rattachent – nous l'avons déjà dit – ne se sont même pas imposés à l'ensemble du *Minhag ashkenaz*.

Quant au *וידי בנסע* (*wayehi binesso'a*), nous savons par certains rituels manuscrits que, déjà au 13e siècle, sa récitation

était d'usage dans les communautés du Midi de la France ; mais il n'a été adopté en Allemagne qu'à partir du 16^{ème} siècle.

La solennelle profession de foi en présence des rouleaux de la Loi, constituée par les versets: שמע ישראל (*Shema Yisrael*), אחד אלהינו (*ehad 'elohéinû*) et גדלו (*gadelû*), a également sa place dans la *Massekhet Soferim*. Mais c'est seulement le verset *gadelû* qui a été adopté dans tous les rites, tandis que le *Shema Yisrael* et le *ehad 'elohéinû* ne figurent que dans les *Siddûrim* italien et allemand. Dans le *Minhag ashkenaz*, leur récitation est d'ailleurs limitée aux sabbats et aux fêtes.

La prière על הכל (*'al hakol*), dont nous avons reproduit le texte en traduction, remonte à l'époque des *Gueonim* et offre certaines analogies de style avec le *Qaddish*.

D'après la *Massekhet Soferim*, on élève le rouleau ouvert et le montre aux fidèles avant la lecture. Cette cérémonie accompagnée elle aussi de plusieurs versets bibliques, n'a cependant lieu, dans le rite allemand, qu'après la lecture publique.

Le cadre que nous venons de décrire constitue comme la charpente de la *hotsa'ah*. En plus, un certain nombre de prières s'y sont ajoutées, au fur et à mesure, dans les différents rites. Ainsi, le בריך שמה (*berikh shemeh*) et le רבונו של עולם (*Ribbono shel 'olam*) – les idées qui y sont exprimées et le style de ces prières le manifeste[nt] avec une clarté suffisante – proviennent du patrimoine cabbalistique qui, à certaines époques – nous l'avons souvent souligné en passant – a envahi le *Siddûr*. Le *berikh shemeh*, emprunté au *Zohar* (cf. péricope

wayaqhel : Ex. 35, 1 – 37, 20) a d’abord fait apparition dans les recueils de prières extra-liturgiques imprimés en Italie. À partir de 1600, il s’infiltré peu à peu dans les *Siddûrim* officiels. Le *Ribbono shel ‘olam*, récité aux jours de fête avant le *berikh shemeh*, est emprunté au fameux *Siddûr* cabbalistique *Sha’aré Tsiyyion* dont nous avons déjà parlé plus haut.

La récitation des *middot* au moment de la *hotsa’ah* est aussi une pratique cabbalistique. Son insertion dans le *Siddûr* est due à l’initiative des disciples d’*Isaac Lûria*, le célèbre cabbaliste de Safed.

Pendant que le ministre officiant appelle la première personne à la lecture, on “deshabille” le rouleau posé sur le pupitre de lecture.

Après l’arrivée du כהן (*kohen*) à la tribune, on ouvre le rouleau et on lui indique, à l’aide de la יד (*yad*), le premier mot de la péricope qu’on va lire pour lui. Le *kohen*, tenant de la main droite deux *tsitsit*, “franges rituelles de son טלית (*tallit*), “châle de prière”, baise le rouleau à l’endroit indiqué, en y appliquant les *tsitsit*, qu’il porte ensuite à ses lèvres.

Puis, il saisit des deux mains le bas des עצי חיים (*‘atsei hayyim*) (bâtons autour desquels est enroulé le rouleau), ferme le rouleau et entonne la bénédiction suivante :

ברכו (*barekhû*) – Louez le Seigneur, le (Dieu) béni!

Loué soit le Seigneur, le (Dieu), le Dieu béni à tout jamais!

Sois loué, Seigneur, notre Dieu, Roi de l’Univers, qui nous as élus parmi tous les peuples, et nous as donné ta Torah. Sois loué, Seigneur, qui donnes la Torah!

Lorsqu'il a fini, le **בעל קורא** (*ba'al qore*), "lecteur", répond "Amen" à la bénédiction et commence immédiatement la lecture. Après celle-ci, le *kohen* prononce une seconde bénédiction dont voici le texte :

Sois loué, Seigneur, notre Dieu, Roi de l'Univers, qui nous as donné la Torah de vérité, et qui (par elle) as implanté la vie éternelle en nous. Sois loué, Seigneur qui donnes la Torah !

On procède de la même manière pour toutes les lectures qu'on fait et dont le nombre varie selon les circonstances.

Celui qui vient d'être rétabli d'une grave maladie, qui a fait un voyage sur mer ou qui a échappé à un autre danger sérieux, ajoute ici encore la bénédiction suivante :

ברוך (*barûkh*) – Sois loué, Seigneur, notre Dieu, Roi de l'Univers, qui prodigues des bienfaits à (des hommes) coupables ; (tu) m'as prodigué tous les biens!

Et la communauté répond :

הגומל (*Hagomel*) – [Que] Celui qui t'a prodigué tout bien (daigne) te combler (aussi à l'avenir) de tous les bienfaits !

L'usage veut que celui qui est appelé à faire lecture de la Torah, fasse, à cette occasion, une aumône pour une oeuvre charitable ou quelque chose d'analogue. En revanche, on dit pour lui une bénédiction appelée communément **מי שברך** (*Mi sheberakh*), d'après les mots par lesquels elle commence ; "[Que] Celui qui a béni nos pères, Abraham, Isaac et Jacob (daigne aussi) bénir un tel...". La multiplication des "Mi

sheberakh” en certaines occasions a donné lieu à beaucoup de désordre dans l’office synagogaal.

Après la dernière lecture, a lieu la cérémonie de la הגבהה (*hagbahah*) ou “élévation”. La personne à qui échoit cet honneur, se rend sur la *bemah*, saisit le rouleau de la Torah par les bâtons qui lui servent de support, l’ouvre, l’élève aussi haut que possible et le montre à l’assistance en le tournant dans tous les sens [plutôt “toutes les directions”]. Pendant que le rouleau est ainsi montré aux fidèles, ceux-ci récitent les versets suivants :

וְזֹאת הַתּוֹרָה (*wezot haTorah*) – Celle-ci est la Torah que Moïse a mise devant (les yeux) des enfants d’Israël (Deut. 4, 44), conformément à l’ordre du Seigneur par l’intermédiaire de Moïse (Nombr. 4, 37). Elle est un arbre de vie pour ceux qui la saisissent, et celui qui s’y appuie s’enrichit (Prov. 3, 18). Ses voies sont des voies agréables, et tous ses sentiers (des sentiers) de paix (ib. 17). Une longue vie (est donnée) par sa droite, et par sa gauche richesse et gloire (ib. 16). Le Seigneur l’a désirée à cause de sa justice ; il fait grande la Torah et la magnifie ! (Is. 42, 21).

Ensuite, on revêt le rouleau de ses divers ornements. Cette cérémonie est appelée גלילה (*guelilah*), “fermeture” (par action de rouler).

Les jours où l’on fait lecture d’une péripcope d’un livre prophétique, la הפטרה (*haftarah*), on lit pour le (*maftir*) (personne désignée pour la lecture de la péripcope prophétique), comme lecture de la Torah, concernant les

sacrifices propres à telle fête soit la dernière partie de la péricope du jour – ce qui se pratique les sabbats ordinaires –, soit, dans un autre rouleau, un passage se rapportant à la fête : prescriptions concernant les sacrifices particuliers pour telle fête, etc.

Après cette lecture, le *maftir* commence la *haftarah*, précédée et suivie également d'une série de bénédictions, dont voici le texte :

Avant la haftarah :

ברוך (*barûkhl*) – Sois loué, Seigneur, notre Dieu, Roi de l'Univers, qui as choisi parmi les prophètes (des hommes) de bien et qui as pris plaisir à leurs paroles, prononcées en sincérité. Sois loué, Seigneur, qui as choisi la Torah, et Moïse, ton serviteur, et Israël, ton peuple, et les prophètes, (hommes) de vérité et de justice.

Après la haftarah :

ברוך (*barûkhl*) – Sois loué, Seigneur, notre Dieu, Roi de l'Univers, Rocher de toutes les éternités, (Dieu) juste à toutes les générations. (Tu es) le Dieu fidèle, qui annonces (tes oeuvres) par ta parole et les exécutes, qui promets et accomplis (ta promesse), (Toi) dont toutes les paroles sont vérité et justice.

נאמן אתה (*ne'eman atah*) – Tu es fidèle, ô Seigneur, notre Dieu, et tes paroles sont des (paroles) de fidélité et aucune de tes paroles ne reste vaine. Car Toi, ô Dieu, tu es un Roi fidèle et miséricordieux. Sois loué, ô Seigneur, Dieu fidèle en toutes ses paroles!

רחם (*rahem*) – Aie pitié de Sion, car elle est la maison

de notre vie ; ô (daigne) venir bientôt et de nos jours au secours de celle (Sion) dont l'âme est affligée ! Sois loué, Seigneur, qui causes de la joie à Sion par ses enfants !

שמחנו (*samhenu*) – Réjouis-nous, ô Seigneur, notre Dieu, par le prophète Élie, ton serviteur, et par le royaume de David, ton Oint ; qu'il vienne rapidement, afin que notre coeur jubile! Son trône ne sera (alors plus) occupé par un étranger et ce ne seront plus des étrangers qui hériteront de ta gloire. Car Tu lui as juré par ton saint Nom que sa lumière ne s'éteindra point à tout jamais. Sois loué, Seigneur, Bouclier de David.

L'eulogie finale est propre à la fête qu'on célèbre. Nous reproduisons celle du Sabbat :

על התורה (*al haTorah*) – À cause de la Torah, à cause du culte (divin), à cause des prophètes et à cause de ce jour de Sabbat que Tu nous as donné, ô Seigneur notre Dieu, pour la sanctification et le repos, pour la gloire et la louange : à cause de tout cela, ô Seigneur, notre Dieu, nous te rendons grâces et chantons tes louanges. Que ton Nom soit loué par la bouche de tout être vivant, toujours et à tout jamais! Sois loué, Seigneur, qui sanctifies le Sabbat!

Les lundi et jeudi, on récite ici une série de יהי רצון (*yehi ratson*) :

יהי רצון (*yehi ratson*) – Que notre Père dans les cieux daigne redresser la maison de notre vie (le Temple) et faire revenir la *Shekhinah* parmi nous, bientôt et de nos jours, et nous voulons dire [plutôt : “et disons”] : Amen!

Que notre Père dans les cieux daigne préserver au milieu de nous les sages d'Israël, eux, leurs femmes, leurs fils, leurs filles, leurs disciples et les disciples de leurs disciples, à tout endroit où ils habitent, et nous voulons dire [plutôt : “et disons”] : Amen!

Que la volonté de notre Père dans les cieux soit que nous entendions et qu'on nous annonce des messages salutaires et consolants, et qu'il rassemble nos exilés des quatre coins du monde, et nous voulons dire [plutôt : “et disons”] : Amen!

אחימו כל בות ישראל (*aheinú kol bet Yisrael*) – Nos frères toute la maison d'Israël, assujettis au malheur et à la captivité, qu'ils se trouvent en mer ou sur la (terre ferme) : que le Seigneur ait pitié d'eux et qu'il les mène de l'affliction à une existence pleinement épanouie, de l'obscurité à la lumière, de la servitude à la liberté, maintenant et dans un proche avenir, et nous voulons dire [plutôt : “et disons”]: Amen !

Les bénédictions qui encadrent la lecture de la Torah ont suivi l'évolution même de cette lecture. Primitivement, on se contentait de dire une bénédiction avant et une autre après la lecture de toute péricope, sans que chaque personne appelée à faire lecture d'une section de péricope eût à les répéter (cf. *Megillah*, IV, 1). Ce système a changé déjà du temps des *Amoraïm*.

La plus ancienne bénédiction qui soit connue pour la circonstance est celle que le grand prêtre disait le *Yom Kippúr* (cf. *Yoma* VII, 1). Comme bénédiction avant la lecture, le

Talmud (j. *Ber.* VII, 2) mentionne déjà une formule qui commence par ברכו (*barekhû*). La formule qui commence par “qui nous as choisis parmi tous les peuples...” est commune à tous les rites. Dans le *Talmud* (*Ber.* 11b), c’est la bénédiction qu’on doit réciter avant toute étude de la Torah.

L’eulogie qui suit la lecture figure pour la première fois dans la *Massekhet Soferim* (XIII, 8), mais elle aussi est certainement beaucoup plus ancienne. La bénédiction qui précède la lecture est considérée par la Tradition comme étant מְדֻאָרֵי תּוֹרָה (*mide’orayta*), “imposée par la Torah” ; celle qui suit la lecture dérive de l’action de grâces après le repas (cf. *Ber.* 21a).

Nous avons déjà fait remarquer que, suivant l’usage actuel, qui est assez ancien, la première personne appelée à faire la lecture de la Torah est toujours un Aaronide, à condition, évidemment, qu’il y en ait dans l’assemblée. Cette pratique est attestée pour la première fois dans la *Mishna* (*Gittin*, V, 8).

Voici le passage en question :

Voici les choses que (les docteurs de la Loi) ont établies dans l’intérêt de la paix : un *kohen* lit (dans la Torah) en premier lieu, après lui un lévite, après lui un Israélite (ordinaire), dans l’intérêt de la paix.

Ce texte nous permet de conclure qu’anciennement, il y avait eu des compétitions concernant l’ordre à suivre dans les appels à la lecture de la Torah, car on insiste à deux reprises sur le fait que l’arrangement intervenu grâce à l’initiative des docteurs, était conditionné par le souci de garder la paix dans les communautés.

Nous savons que, dans les débuts du culte synagogaal, la lecture de *toute la péricope* était faite par une seule personne. C'était alors quelqu'un de particulièrement instruit, ou un notable quelconque de la communauté. D'après Philon cette lecture était le privilège des prêtres et des anciens

Au temps des *Amoraïm*, on considérait déjà comme absolu le privilège du *kohen* d'être appelé en premier lieu, et il n'avait pas le droit d'y renoncer en faveur d'un non-Aaronide (cf. *Gittin* 59b). Mais de temps en temps, des docteurs particulièrement célèbres se substituaient néanmoins aux Aaronides, comme le Talmud nous l'apprend à propos de *Rav* (*Megillah*, 22a) et de *Rav Hûna* (*Gittin* 59b).

Là où il n'y avait point d'Aaronides dans l'assemblée, le lévite perdait aussi son droit de priorité. Pour les autres עליות (*'alyot*), "appels (à la lecture)" [litt. : *montées* (à la *bemah*) pour la lecture], il n'y a pas de règle fixe. La coutume veut cependant que le rabbin de la communauté soit appelé immédiatement après le *kohen* et le lévite.

Les bénédictions qui encadrent la lecture de la *Haftarah* sont probablement presque aussi anciennes que celles pour la Torah. La littérature traditionnelle les mentionne pour la première fois du temps des *Amoraïm*, donc vers 300 après J.-Christ (cf. *Pes.* 117 b ; *Shabbat* 24a).

La bénédiction qui précède la *Haftarah* se rapporte beaucoup plus à la Torah qu'à une péricope prophétique. C'est en fait l'eulogie qui dans *Deut. Rabba*, XI, est mise dans la bouche de Moïse comme bénédiction sur la Torah. En choisissant cette eulogie pour la *Haftarah*, on voulait

probablement exprimer le lien étroit entre la péricope prophétique et celle de la Torah et, en même temps insister sur la supériorité absolue de la Torah.

D'après les sources de la Tradition, la lecture de la *Haftarah* se termine par quatre autres bénédictions. La première de ces eulogies se rapporte à l'accomplissement des prophéties, la dernière varie selon les temps liturgiques. Les deux bénédictions du milieu sont d'ordre national : une pour Sion et une autre pour le Messie, fils de David.

Les *יהי רצון* (*yehi ratson*) qu'on récite les lundi et le jeudi pendant que le rouleau de la Torah est revêtu de ses ornements, ont déjà leur place dans le *Seder Rav 'Amram Gaon*.

2. Prières intercalées entre la lecture de la Torah et la reposition [plutôt “remise en place”] des rouleaux

Tandis que les jours de semaine, la lecture de la Torah est immédiatement suivie de la cérémonie de la reposition [remise en place] des rouleaux, un certain nombre de prières sont récitées le jour de sabbat, avant la reposition [= remise en place].

Il s'agit d'abord de deux formules rédigées en araméen. La première est une bénédiction à l'intention des autorités religieuses et nationales de Babylonie et de Palestine, la deuxième s'applique à la communauté locale. Voici le texte de ces deux prières :

יקום פורקן (*yeqûm pûrqân*) – Que vienne [plutôt “qu'advienne”, “que se réalise”] la rédemption du ciel, bienveillance, grâce, miséricorde, longue vie, subsistance

abondante, secours du ciel, santé du corps et lumière d'en haut ; descendance vigoureuse et durable, une descendance qui ne s'éteindra jamais et qui ne se lassera pas des paroles de la Torah ; (que tout cela soit donné en héritage), à nos seigneurs et maîtres, aux saintes assemblées, à ceux qui habitent dans le pays d'Israël et à ceux qui habitent en Babylonie ; aux présidents des réunions publiques d'étude ¹, aux exilarques ², aux chefs des académies ³ et aux juges (qui siègent) aux portes (des villes) ; à tous leurs disciples, aux disciples de leurs disciples et à tous ceux qui s'occupent (de l'étude) de la Torah. Le Roi de l'Univers (daigne) les bénir ; qu'il allonge leur vie, multiplie leurs jours et donne longue (durée) à leurs années, afin qu'ils soient rachetés et libérés de toute affliction et de toute souffrance maligne. [Que] Notre maître du ciel soit leur secours, de tout temps et à tout moment, et que l'on dise : *Amen!*

1. Depuis le temps des *Amoraïm*, les académies talmudiques de *Sûra* et de *Pumbedita* organisaient, deux fois par an, pendant les mois d'*Adar* et d'*Elûl*, des réunions publiques d'étude, appelée כְּלָלָה (*kallah*), "assemblée générale". Le but de ces réunions était de permettre une certaine initiation, sous forme condensée, en faveur de ceux qui, faute de temps, n'avaient pu suivre l'enseignement régulier au cours du semestre. En plus, les cours des mois de *kallah* servaient d'occasion de repasser la matière aux auditeurs ordinaires des académies, qui alors passaient leurs examens. La dernière semaine d'un mois de *kallah* était chaque fois réservée à des conférences populaires.
2. Il n'y avait jamais plus d'un seul exilarque רִישׁ גְּלוּתָא (*resh galûta*). Le pluriel qui figure dans le texte du יְקוּמ פּוּרְקָן (*yeqûm pûrqân*), semble indiquer qu'en l'occurrence il fallait comprendre ce terme dans un sens plus large. Le texte vise très probablement tous les chefs de l'administration civile du Judaïsme babylonien, dont l'exilarque était le président.
3. Les académies par excellence sont celles de *Sûra* et de *Pumbedita* en Babylonie. Mais, étant donné que le texte, au début, parle également des docteurs de Palestine, il faut y ajouter Tibériade, siège de la seule académie talmudique en Terre Sainte, qui, en quelque sorte, pouvait rivaliser avec les grandes académies-sœurs de Mésopotamie.

יְקוּם פּוֹרְקָן (*yeqûm pûrqân*) – Que vienne [plutôt « qu’advienne »] la rédemption du ciel... à toute cette sainte communauté, aux grands et aux petits, aux enfants et aux femmes. Le Roi de l’Univers les bénisse...

On y ajoute encore une prière pour les bienfaiteurs de la Communauté :

מִי שֶׁבֵרַךְ (*mi sheberakh*) – [Que] Celui qui a béni nos pères, Abraham, Isaac et Jacob (daigne) bénir toute cette sainte communauté, (en union) avec toutes les (autres) saintes communautés ; eux (c’est-à-dire les membres de la communauté, leurs épouses, leurs fils, leurs filles et tout ce qui est à eux. (Qu’il daigne bénir particulièrement) ceux qui font construire des maisons de réunion (synagogues) pour la prière et ceux qui s’y rendent pour prier ; ceux qui font don de luminaires pour éclairer (les synagogues), de vin pour קְדוּשׁ (*Qiddûsh*) et הַבְּדֵלָה (*Havdalah*)⁴, qui donnent du pain aux hôtes (de passage) et (qui font) la charité aux pauvres. (Qu’il daigne bénir encore) tous ceux qui, avec fidélité, s’occupent des besoins de la communauté. [Que] Le Saint, béni soit-il (daigne) leur donner la récompense ; qu’il tienne loin d’eux toute maladie, (envoie) guérison à leur corps, pardonne leurs péchés et comble de bénédiction et de réussite toutes les oeuvres de leurs mains ; avec tout Israël, leurs frères, et que l’on dise: *Amen* !

Dans la plupart des communautés, on récite ici une prière

4. קְדוּשׁ (*Qiddûsh*) est le terme liturgique pour la bénédiction sur la coupe qui inaugure les sabbats et fêtes, הַבְּדֵלָה (*Havdalah*), celui pour la cérémonie qui marque la fin de ces jours.

pour le chef de l'État ou le gouvernement. Très souvent cette prière est dite en langue vulgaire ; elle varie en plus selon les pays. La coutume de prier en cet endroit pour les autorités civiles est assez ancienne. Nous reproduisons, à titre d'exemple, la prière de circonstance reproduite dans le *Seder 'Avodat Yisrael*. Selon les liturgistes du Moyen Âge, cette prière est basée sur Jér. 29, 7 : "Recherchez le bien de la ville où je vous ai menés en captivité, et priez le Seigneur pour elle, car son bien sera votre bien." L'autre racine biblique se trouve dans Esdr. 6, 10, dans le cadre d'un passage qui reproduit l'édit de Darius en faveur de la reconstruction du Temple : "...afin qu'ils (les Juifs) offrent des sacrifices d'agréable odeur au Dieu du ciel, et qu'ils prient pour la vie du roi et de ses fils". Nous savons qu'au Temple de Jérusalem, à l'époque de la domination romaine, on offrait des sacrifices pour l'empereur. D'après Philon, une prière pour l'empereur fut également dite dans les synagogues d'Alexandrie. Voici la prière en question dans son état actuel :

הנותן תשועה למלכים (*Hanoten teshuah lamalakhim*) –

Celui qui donne (le) salut aux rois (Ps. 144, 10) et (la) domination aux princes ; son royaume est un royaume éternel (cf. Ps. 145, 13) ; qui sauve David, son serviteur, du glaive meurtrier (ib. 144, 10), qui ouvre un chemin dans la mer, un sentier dans les eaux puissantes (Is. 43, 16) (daigne) bénir, garder, préserver, secourir, exalter, rendre grand et élevé au-dessus (de tout) notre seigneur N. N. ; que sa gloire augmente ! (que) le Roi des rois dans sa miséricorde lui conserve la vie, le préserve de toute affliction et peine, et le sauve de tout danger, qu'il

lui soumette les nations (ennemies : cf. Ps. 18, 48), fasse tomber devant sa face ceux qui le haïssent, et lui donne réussite en tout ce qu'il entreprend. Que le Roi des rois, dans sa miséricorde (daigne) mettre dans son coeur et dans le coeur de tous ses conseillers et fonctionnaires (des sentiments) de pitié, afin qu'ils agissent en bien avec nous et avec tout Israël.

Dans ces jours et à notre époque, Juda sera sauvé et Israël habitera en sécurité (cf. Jér., 23, 6). Et pour Sion viendra un Rédempteur (Is. 59, 20) ; que telle soit sa volonté ! Amen.

Les sabbats qui précèdent une néoménie, on insère à cet endroit de la prière la proclamation de la néoménie. Nous donnerons la description complète de cette cérémonie lorsque nous traiterons des néoménies.

Après cette série de prières, l'officiant entonne le Ps. 145. Après la récitation de ce psaume, on insère dans la plupart des communautés au-delà de l'Elbe, donc dans les pays du מנהג פולין (*Minhag Polin*), "rite polonais", le אב הרחמים (*Av harahamim*), prière de souvenir pour les martyrs. En Allemagne même cette prière n'est dite que deux fois par an, le sabbat qui précède la Pentecôte et celui qui précède le 9 Av, jour anniversaire de la destruction du Sanctuaire. Cependant, cette commémoration des martyrs est également omise dans les communautés du *Minhag Polin* chaque fois qu'un sabbat est marqué par un événement : noces, circoncision, etc., et qu'il tombe un jour où, en semaine, on ne dit pas le *Tahanún*.

Le אב הרחמים (*Av harahamim*) remonte à l'époque des

Croisades lorsque, tout le long du Rhin, mais aussi dans d'autres régions d'Allemagne, des communautés juives entières furent exterminées par la populace dûment excitée, par des instigateurs, contre "les ennemis du Christ".

La coutume allemande de réciter le *Av haraḥamim* les sabbats avant la Pentecôte Et avant le 9 Av s'explique par le fait qu'en ces jours on lisait autrefois, dans les communautés particulièrement éprouvées du temps des Croisades, les "Mémoires", longues listes contenant les noms des martyrs du lieu. Cette prière a été insérée également dans les *Siddûrim* du rite italien. Voici le texte :

אב הרחמים (*Av haraḥamim*) – [Que] (Le) Père des miséricordes qui trône dans les hauteurs, (daigne) se souvenir dans sa puissante miséricorde des (hommes) pieux, droits et intègres, (des membres) des saintes communautés qui ont livré leur âme pour la sanctification du Nom (divin)⁵. Les chéris et les aimés, dans la vie et dans la mort, ils ne furent point séparés. Ils étaient plus agiles que les aigles, ils étaient plus forts que les lions (II Sam.1, 23 : chant funèbre de David à la mort de David et de Jonathan) (lorsqu'il s'agissait) d'accomplir la volonté de leur Créateur et le désir de leur Rocher.

5. קדוּשׁ הַשֵּׁם (*Qiddûsh haShem*), la "Sanctification du Nom (divin)" est l'acte religieux le plus élevé que le Judaïsme exige de ses adeptes. Généralement, on désigne par *Qiddûsh haShem* le martyr, c'est-à-dire le fait de plutôt donner sa vie que de consentir à une infidélité grave à l'égard d'un commandement de Dieu. D'après le Talmud, il faut préférer la mort à trois choses : à l'idolâtrie, à la fornication et à l'homicide. Par extension, l'expression *Qiddûsh haShem* est employé également pour ceux qui ont laissé leur vie dans les combats engagés au moment de la création de l'État d'Israël. Mais on considère également comme martyrs ceux qui ont péri au cours de la dernière Guerre, dans les camps d'extermination.

Souviens-toi d'eux, ô notre Dieu, pour de bon, avec tous les autres justes du monde, et tire vengeance de nos jours et à nos yeux du sang versé par tes serviteurs, comme il est écrit dans la Torah de Moïse, l'homme de Dieu (Deut. 32, 43) : Nations, chantez les louanges de son peuple, car le Seigneur venge le sang de ses serviteurs, il tire vengeance de ses adversaires, et il opère l'expiation (pour) sa terre et pour (son) peuple. Et par tes serviteurs les prophètes, il a été écrit (Joël, 4, 21) : et je vengerai leur sang que je n'avais pas encore vengé ; et le Seigneur trônera en Sion. Et dans les hagiographes il est dit (Ps. 79, 10) : Pourquoi les nations diraient-elles : Où est leur Dieu ? Qu'on connaisse parmi les nations, sous nos yeux, la vengeance (que tu tires) du sang versé de tes serviteurs. Et (le psalmiste) dit encore (ib. 9, 13) : Car Celui qui redemande le sang versé s'est souvenu, il n'a point oublié le cri des affligés. Et (le psalmiste) continue (ib. 110, 67) : Il exerce son jugement parmi les nations : (tout est) rempli de cadavres ; il brise les têtes sur la terre entière. Il boit au torrent sur le chemin, c'est pourquoi il relève la tête ⁶.

6. Pour bien comprendre les accents, parfois très forts, de cette prière, accents qui vont jusqu'aux cris de vengeance, il faut d'abord essayer de la replacer dans son contexte historique, qui fut l'un des plus pénibles et des plus douloureux du Moyen Âge, époque sombre par excellence pour Israël. La meilleure interprétation de cette prière, sur un plan proprement religieux, semble être celle donnée par S. R. Hirsch, dans son édition du סדר תפילות ישראל (*Seder Tefillot Yisrael*) (2e édition, Francfort s. Mein, 1906, pp. 350-355). Dans l'intérêt d'une présentation complète et pour ne pas encourager un préjugé déjà trop répandu, qui voudrait découvrir dans le Judaïsme les traits d'une "religion de vengeance", nous reproduisons intégralement, en traduction libre, le beau commentaire de Hirsch : « Si élevées que soient les hauteurs dans lesquelles Dieu trône, et si loin qu'elles soient de toute agitation terrestre, la miséricorde de Dieu est cependant présente ici-bas parmi ses créatures.

C'est Lui qui souffre avec ses créatures chaque fois qu'un mal s'abat sur elles, et il se penche avec une pitié particulière sur ceux dont la souffrance a été causée par la malice d'autres hommes qui se sont détournés du droit chemin. C'est d'autant plus vrai lorsque des humains souffrent à cause de leur fidélité à accomplir leurs devoirs à l'égard de Dieu. C'est ainsi que nous prions Dieu de se souvenir de ceux qui ont persévéré dans leur amour pour Lui, qui ne se sont point éloignés du chemin droit, et dont l'attitude morale était irréprochable. Nous prions Dieu pour les individus qui ont agi ainsi, mais aussi pour les saintes communautés qui, restées fidèles à leur vocation, ont scellé cette fidélité de leur sang, payant de leur vie la "sanctification du Nom (divin)" (*Qiddush haShem*). Leur vie durant ils jouissaient de l'amour divin, et la mort ne les a point séparés de cet amour. Ils reconnaissaient Dieu leur קנה (*qoneh*), c'est-à-dire Celui dont ils étaient la propriété exclusive, à qui ils appartenaient par toute fibre de leur être, et qui seul pouvait disposer d'eux. Ils reconnaissaient en Dieu leur צור (*Tsur*), leur Rocher, leur unique rempart, leur Créateur dont seul dépend leur destin. Dans la vie et dans la mort ils avaient conscience d'être dans sa main. C'est cette intuition, cette certitude qui leur a donné l'élan de triompher comme des aigles des tentations et des préoccupations terrestres qui risquaient de les détourner du chemin tracé par le Créateur. Cette certitude les a rendus plus forts et plus vaillants que des lions, lorsqu'il s'agissait de surmonter les difficultés et de résister à des influences néfastes, afin de se conformer à la volonté de Dieu. "*Que Dieu daigne se souvenir d'eux et qu'il venge sous nos yeux leur sang versé*". La conscience que Dieu n'oubliera jamais le sang versé par les innocents, à plus forte raison le sang versé par fidélité à son service, cette conscience et la calme certitude avec laquelle les générations juives de tous les temps ont remis entre les mains de Dieu la vengeance du sang innocent de leurs pères et mères, femmes et enfants, étaient les éléments qui ont permis à Israël de garder les mains pures et de s'abstenir de tout esprit de vengeance outrancier à l'égard de leurs persécuteurs et tortionnaires. Cette conscience intime leur a permis de triompher de toute tentation de vengeance par leurs propres forces, et de rester le peuple le plus paisible quoique le plus cruellement persécuté. Tout cela est le fruit des prières dans lesquelles la vengeance est constamment remise entre les mains de Dieu seul. Pour trois motifs, les nations de la terre sont invitées à se montrer clémentes à l'égard d'Israël, peuple de Dieu. Les Juifs sont עבדיו (*avadau*), ses serviteurs, les serviteurs du Dieu unique. Comme tels, ils ont mission de faire connaître le Nom de Dieu au milieu des nations. En revanche, ce même Dieu assume le rôle de vengeur de tout sang juif innocemment versé. "*Il tire vengeance de ses adversaires*". Ceux qui méprisent et piétinent les droits et les devoirs des hommes bafouent par là la suprématie de Dieu., deviennent צריי (*tsaray*), ses adversaires, et leur insolence retombera, en fin de compte, sur leurs propres têtes. "Et il opère l'expiation pour son pays et pour son peuple". La manière dont les autres peuples traiteront Israël sera la norme de leur obéissance à la loi morale. C'est en cette obéissance que réside l'hommage rendu à la suprématie de Dieu, et c'est encore par elle que seront pardonnés tous les péchés commis contre le droit divin et les devoirs humanitaires. "*Et je vengeai leur sang*". Dieu est toujours prêt à pardonner et il renonce souvent à la vengeance, mais il ne manquera certes pas de venger le sang innocent versé par son peuple. Parfois on a l'impression que Dieu a oublié les siens, et alors tout le monde s'acharne contre Israël. Mais tout cela n'est que vaine

3. La reposition [= remise en place] des rouleaux

Après cette série de prières, propres à l'office du Sabbat, a lieu la cérémonie de la reposition [= remise en place] des rouleaux. L'officiant prend le rouleau de la Torah et s'écrie :

יהללו (yehallelú) – Que (toutes les créatures) louent le
Nom du Seigneur, car son Nom seul est sublime ! (Ps.
148, 13).

Une procession se forme, comme avant la lecture, et on reporte les rouleaux vers l'arche sainte. Pendant que l'officiant descend les marches de la *bemah*, les fidèles continuent à réciter quelques versets du Ps. 148 :

הודו על ארץ (hodo 'al erets) – Sa gloire est au-dessus
du ciel et de la terre, il a relevé la puissance de son peuple,

apparence. En fait, la mission de Sion est d'être le lieu de la présence de Dieu au milieu de son peuple. Et Dieu continue à habiter en Sion. "*Qu'on connaisse parmi les nations la vengeance du sang versé*". Ce n'est pas la vengeance qui est l'objet de cette connaissance, mais la personne du Dieu qui tire cette vengeance, ce Dieu dont les peuples idolâtres nient l'existence, puisqu'ils ne se rendent pas compte de sa puissante action. Le sens de cette prière est le suivant : Nous y demandons à Dieu que ces peuples, qui sombrent dans l'ignorance, arrivent à la connaissance de son œuvre, précisément par l'exemple de tout le mal qu'Israël doit endurer. Ainsi satisfaction sera faite à Dieu du sang versé innocemment. Et les descendants de ceux qui, en méconnaissance de Dieu et de la vérité du Judaïsme, ont jadis massacré les Juifs, s'inspireront de la persévérance des pauvres victimes et de la fidélité de leurs enfants, fidélité rendue plus facile par l'exemple magnifique des ancêtres. Finalement, eux aussi arriveront à une meilleure intelligence des valeurs juives. Alors on pourra dire que le sang des victimes innocentes ne fut pas versé en vain. "*Tout est rempli de cadavres*". Dieu jugera un jour le peuple au sein duquel tout est rempli de cadavres, le peuple dont l'opulence et la puissance sont basées sur des vies humaines sacrifiées, et dont la richesse provient de cadavres spoliés. "*Il brise les têtes sur la terre entière*". Dieu brisera la force des chefs des nations qui, malgré tout, n'étaient pas les artisans de leur situation privilégiée. Ils ont simplement bénéficié d'un concours favorable de circonstances. Des flots de bonheur et de prospérité jaillissent sur leur chemin. Ils y ont puisé, mais ce bonheur les a rendus pleins d'orgueil.

(sujet de) louange pour tous ses fidèles, pour les enfants d'Israël, le peuple qui est près de Lui, alleluia !

Pendant le parcours, on dit en semaine le Ps. 24, le Sabbat le Ps. 29. Arrivé devant l'arche sainte, l'officiant y place le rouleau. Avant de se retirer pour reprendre sa place habituelle, il dit encore ce qui suit :

וּבְנַחֵר יֵאָמֵר (ûvenû^hoh yomar) – Et quand (l'arche) s'arrêtait, Moïse disait : “Reviens, Seigneur, vers les myriades de milliers d'Israël” (Nombr. 10, 36). Viens, Seigneur, (viens au lieu de) ton repos, Toi et l'arche de ta majesté (Ps. 132, 8). Que tes prêtres soient revêtus de justice, et que tes fidèles jubilent (ib. 9). À cause de David, ton serviteur, ne repousse pas la face de ton Oint (ib. 10). Car je vous ai donné une bonne doctrine, ma Torah, ne l'abandonnez (jamais) (Prov. 4, 2). Elle est un arbre de vie pour ceux qui l'observent, elle est richesse pour celui qui en fait son appui (ib. 3, 18). Ses voies sont des voies agréables, tous ses sentiers (des sentiers) de paix (ib.17). Fais-nous revenir à Toi, Seigneur, et nous reviendrons, renouvelle nos jours comme autrefois (Lament. 5, 21).

Les prières de la הַכְנָסָה (*hakhnasah*), “reposition” [litt. “introduction”, “mise à l'intérieur” (de l'arche = tabernacle)] ne sont pas attestées du tout dans les anciennes sources, et même la *Massekhet Soferim* n'en fait pas mention. *Rav 'Amram* est le premier qui prévoit, à cette occasion, la récitation de Ps. 148, 13-14. Cette récitation s'est imposée dans tous les rites

Quant à la prière de reposition [au sens évoqué plus haut] récitée avant la fermeture des portes de l'arche sainte, elle est

composée d'un nombre variable de versets bibliques. Nomb. 10, 36 et Lament. 5, 21 sont communs à tous les rites.

4. La cérémonie de la *hazkarat neshamot* (commémoration des défunts)

En certaines occasions de l'année, on insère, avant la prière **אב הרחמים** (*Av harahamim*), une cérémonie particulière pour les morts, appelée **הזכרת נשמות** (*hazkarat neshamot*) ou "commémoration des âmes (des défunts)". Le plus souvent cette cérémonie est simplement désignée par le mot **מזכיר** (*mazkir*), "mémoire", emprunté au *Shûllhan 'arûkh* (*Orah hayyim*, 621, 6), où le paragraphe consacré à cette cérémonie commence par le mot **מזכירין** (*mazkirin*), "on fait mémoire".

La coutume de prier pour les morts est, certes, très ancienne dans le Judaïsme, car déjà dans II Macc. 12, 39-45 – rappelons cependant en passant que les livres des Maccabées ne font pas partie du canon palestinien, seul reconnu par le Judaïsme depuis l'époque talmudique –, on raconte que Judas Maccabée et ses compagnons d'armes firent des prières particulières pour leurs camarades tombés sur le champ de bataille, et envoyèrent des offrandes au Temple pour l'expiation des péchés des morts.

Dans *Sifré* de Deut., XXI, 8 (cf. *Horayot*, 6a), il est également question d'un sacrifice d'expiation en faveur des morts. Le *Midrash Tanhûma* (sur Deut. 32), rédigé au 8e siècle, cite le passage de *Sifré* dont nous venons de faire état, pour justifier la coutume, déjà existante alors, de faire mémoire des morts le *Yom Kippûr* et les jours de sabbat et de faire

des aumônes pour leur repos. Certains docteurs, comme par exemple *Hai Gaon*, se sont pourtant prononcés contre cet usage, en faisant valoir des motifs théologiques. D'après eux, ne pouvaient avoir de valeur aux yeux de Dieu que les mérites acquis par les défunts leur vie durant.

La cérémonie de la *hazkarah* s'est surtout imposée, dans les pays du *Minhag ashkenaz*, depuis le temps de la première Croisade (1096), dont nous avons rappelé, il y a un instant, les répercussions fatales sur les juiveries de Rhénanie. Pour soustraire les noms des martyrs à l'oubli, on les inscrivait dans des livres particuliers dont on faisait lecture, dans le cadre de l'office synagogal, le *Yom Kippûr* et les sabbats entre *Pessah* et *Shavû'ot*, période où autrefois avaient eu lieu les plus terribles massacres.

Bientôt les fidèles se mirent à ajouter, à cette occasion, une prière particulière pour les défunts de leur famille, d'abord une seule fois par an, le *Yom Kippûr*. Restreint au début à la Rhénanie, cet usage fut aussi adopté par les communautés d'Italie, où il fut étendu à tous les sabbats de l'année.

Quant à l'Europe orientale, donc aux pays du rite polonais, la coutume de la *hazkarah* y a certainement été introduite par les réfugiés de Rhénanie qui y affluèrent à l'époque des Croisades. Probablement sous influence italienne, on y adopta plus tard l'usage de dire tous les sabbats de l'année, à quelques exceptions près, le *Av harahamim* pour les martyrs. Cet usage s'y est maintenu jusqu'à l'époque contemporaine.

Dans beaucoup de communautés qui suivent le *Minhag Polin*, on fait en outre mémoire des défunts, dans la liturgie

le huitième jour de *Pessah*, le deuxième jour de *Shaví'ot*, à *Shemini 'atserèt*, et le *Yom Kippúr*. Après la lecture de la Torah, chaque fidèle, à condition d'être orphelin de père et de mère, – ceux qui ont encore leurs parents quittent la synagogue pendant cette cérémonie – dit d'abord une prière particulière pour ses défunts. Ensuite, l'officiant chante une prière collective dans laquelle sont évoqués les noms des personnages qui ont particulièrement mérité de la communauté. Dans les communautés numériquement plus importantes, on inscrit les noms dont on fait mémoire dans un livre spécial appelé קונטרס (*Qúntres*), "recueil". La cérémonie se termine par le *Av harahamim* pour les martyrs.

Les lundi et jeudi, ainsi que les sabbats, à *Minhah*, on dit, à la demande de ceux qui sont appelés pour faire lecture de la Torah, une prière pour les défunts de leur famille.

En Allemagne même, le *mazkir* général n'est d'usage qu'une seule fois dans l'année, le *Yom Kippúr*. Dans certaines communautés sépharadites d'Afrique du Nord, on proclame toutes les semaines ou tous les mois les noms des membres de la communauté décédés entre temps, et les fidèles font pour le repos de leurs âmes une prière en silence, appelée השכבה (*hashkavah*). Une telle prière est aussi dite, dans toutes les communautés sépharadites, à la demande de quiconque a été appelé à la lecture de la Torah.

Depuis le mouvement de réforme du culte synagogaal, donc pratiquement depuis le milieu du siècle dernier, la cérémonie de *mazkir* a connu un développement considérable, et dans beaucoup de communautés on a créé à cette occasion toute

une paraliturgie, en grande partie en langue vulgaire. À une époque où la désagrégation des structures traditionnelles se faisait avec une vitesse extrême, on a ainsi voulu faire appel aux sentiments de piété à l'égard des défunts, pour assurer aux offices une assistance numériquement plus importante. On y a souvent réussi sans que ce culte des morts ait cependant exercé une influence réelle sur le sentiment religieux comme tel. L'assistance à la seule cérémonie de *mazkir* était souvent la dernière étape avant l'abandon total de tout contact avec la synagogue et sa liturgie.

Textes de prières pour les défunts

Voici quelques formules de prières qui sont en usage lors de la *hazkarat neshamot*. D'abord la prière qu'on dit en particulier pour les défunts de la famille :

יִזְכּוֹר אֱלֹהִים (*yizkor Elohim*) – Que Dieu se souvienne de l'âme – ici on insère : de mon père, de ma mère, etc. – qui s'en est allée dans son éternité, puisque je fais vœu de donner une aumône pour elle. Qu'à ce prix son âme soit liée dans le faisceau de la vie (I Sam. 25, 29), avec les âmes d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, de Sara, Rebecca, Rachel et Léa, et avec les autres justes, hommes et femmes qui sont au paradis, et que l'on dise : Amen !

La prière que l'officiant fait à la demande d'un membre de la famille, ou qu'on dit à l'heure de la *hazkarah*, pour tous les défunts de la communauté, s'énonce comme suit :

אֵל מְלֵא רַחֲמִים (*El male rahamim*) – Dieu plein de miséricorde qui trône dans les hauteurs (cf. Is. 33, 5), fais

trouver un repos équitable sur les ailes de la *Shek^hinah*, dans la hauteur (réservée aux) saints et aux purs qui brillent comme l'éclair du firmament (cf. Dan. 12, 3) à l'âme de... qui s'en est allée dans son éternité, parce que je fais vœu de faire l'aumône pour la mémoire de son âme. Que son repos soit au paradis. C'est pourquoi le Seigneur des miséricordes (daigne) le protéger à tout jamais sous l'ombre de ses ailes (cf. Ps. 31, 25, 29). Que le Seigneur soit son héritage, afin qu'il repose en paix sur sa couche (funèbre), et que l'on dise : Amen !

Pour terminer ce tour d'horizon de prières pour les défunts, une *hashkavah* du rituel sépharadite :

טוב שם (tov shem) – Une bonne renommée vaut mieux qu'un bon parfum, et le jour de la mort que le jour de la naissance (Eccl. 7, 1). Fin du discours, le tout entendu : crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là le tout de l'homme (ib. 13). Les fidèles triomphent dans la gloire, ils tressaillent (de joie) sur leur couche (Ps. 149, 5).

Un repos équitable dans la demeure supérieure, sous les ailes de la *Shek^hinah*, dans la hauteur des (hommes) saints et purs qui luisent et brillent comme l'éclat du firmament (cf. Dan. 12, 3). Réconfort du corps, expiation des fautes, (une existence) où le péché est loin et le salut proche, (là où est) clémence et faveur, devant Celui qui habite la (sainte) demeure, et une bonne part à la vie du monde à venir : là soit la demeure et (le lieu de) repos de l'âme de... L'Esprit de Dieu (daigne) conduire dans le paradis (celui) qui, par la volonté du Seigneur du ciel et

de la terre a quitté ce monde. Que le Roi des rois, dans sa miséricorde, ait pitié de lui et se montre clément (à son égard). Que le Roi des rois, dans sa miséricorde, le protège sous l'ombre de ses ailes et sous sa tente (Ps. 31, 21, (afin qu'il soit jugé digne) de voir la magnificence du Seigneur et de visiter son sanctuaire (céleste). À la fin des jours, (Dieu) le ressuscitera et lui donnera à boire du ruisseau de ses délices. Que (le Seigneur) lie son âme dans le faisceau de la vie (I Sam. 25, 29), afin que son repos soit glorieux, (car) le Seigneur est son héritage (Deut. 10, 9). Que sa part soit la paix, et que sur son lieu de repos règne la paix, comme il est écrit (Is. 57, 2) : Qu'il entre dans la paix ! Ils reposent sur leurs couches) ceux qui ont suivi le droit chemin. (Que tel soit son sort) à lui et à tous les défunts du peuple d'Israël, (afin qu'ils obtiennent) miséricorde et pardon. Que telle soit la volonté (du Seigneur). Amen.

Pro manuscripto

Hors commerce

Texte repris de l'article du Père Alexandre Abraham Winogradsky, intitulé "L'abbé Kurt Hruby – 15 ans", sur le Blog Abbaa, du 10 septembre 2007.

[...]

Il me paraît important de marquer le 15ème anniversaire de la mort du P. Kurt Hruby, prêtre autrichien né le 27 mai 1921 à Krems, en Basse-Autriche. Sa mère était issue d'une lignée connue de rabbins, dont Mordechai ben Abraham Benet (Markus Benedict).

[...]

En novembre 1938 – il y a presque 70 ans –, le jeune Kurt Hruby quittait à pied l'Autriche. Sa mère appartenait à une vieille famille juive et pieuse où il passa ses premières années et acquit un sens inné de la foi des ancêtres. Il fut chrétien par son père, violoniste viennois non-croyant, dont la famille fut liée à l'une des autorités les plus importantes du régime hitlérien en Autriche. Le Père Hruby en arrivait à expliquer, avec un sourire et en yiddish (il parlait un français parfait avec une pointe d'accent autrichien, mais nous ne parlions que le yiddish), comment ses parents avaient divorcé par amour,

c'est-à-dire contraints par les lois raciales votées en Autriche durant la période nazie. Il fréquenta le lycée de la vallée Sankt Gall, en territoire suisse, lequel fut investi par les Nazis au moment de l'Anschluss, contraignant l'enfant à partir pour la Palestine. Il y fut tout d'abord membre du kibboutz religieux Sdeh Eliyahu, près du Jourdain. Il s'orienta ensuite vers des cours de Talmud à Jérusalem et eut comme professeur Martin Buber, à l'Université Hébraïque de Jérusalem. Durant toutes ces années de la guerre, il habita en *Eretz Israel*, travaillant comme correspondant de l'Agence France-Presse (alors "Agence Havas") et aussi comme restaurateur, en d'autres occasions. Mes enfants ont gardé le souvenir de ses gâteaux, mais il avait l'hospitalité chaleureuse de ces juiveries austro-hongroises, où le manger rime avec bonté et Présence divine. Cela reste encore vrai pour cette frénésie de nourrir les habitants en Israël, l'essence du "okhel" – אֹכֶל.

Au cours de ces années de Guerre mondiale, alors que sa famille juive disparaissait sous le joug nazi, il apprit la profondeur de l'existence juive traditionnelle et sa cohérence interne, spécifique. Il sut alors nouer des contacts précieux avec le monde juif, mais aussi au sein de la communauté arabe, en particulier grecque-melkite et autre. Il est peut-être utile de rappeler aujourd'hui le 25ème anniversaire de son décès car [...] il vécut en profondeur le sens d'une Europe sans frontières, dépassant de loin l'horizon des nationalités propres et des différences rituelles ou théologiques acquises au cours de siècles de conquêtes, sans que l'Europe ait appris à se limiter.

Le développement de sa vie ressemble à un miroir

paradoxal. Il avait découvert le monde de l'étude traditionnelle juive, dispensée dans les *yeshivot* qu'il a fréquentées à Jérusalem. Un aspect fondamental, car le précepte du "*larnen* – לערנען – étude" prime sur toute prétention de connaître le judaïsme avec quelque gouttes de citations vagues et en seconde main. Le judaïsme authentique implique une connaissance et une manducation intime de la Tradition qui ne peut s'acquérir en quelques discussions, voire durant des années de cours. Mais Kurt Hruby ne pouvait non plus esquiver une réflexion en profondeur sur les événements qui se produisaient en Europe nazie, et dont nous continuons, d'une certaine façon, de vivre en ce temps tragique d'apostasie chrétienne et du Christ ressuscité. C'est un élément important de la réflexion à mener sans jugement, pour autant que cela soit possible, comme une forme indescriptible de pardon humain. Kurt Hruby aurait pu rester en Israël, y compris sans doute après 1948. Il fut aussi un fils attentionné qui accompagna sa mère après la guerre en Autriche. Mais, il y avait plus. Il avait aussi découvert, en Terre Sainte, le christianisme, et considéra comme un fait, un appel à consacrer sa vie à une sorte de reconnaissance du fait juif par l'Église. Il ne faut surtout pas se payer de mots à cet égard. Ce serait très illusoire et dangereux. Comme je l'ai toujours entendu dire, et j'ai fait miennes ses paroles: « Il faudra des siècles pour réparer des siècles » d'ignorance, de haine, de mépris entre le christianisme et le judaïsme. Il serait gravement illusoire de croire que le Deuxième Concile du Vatican, qui s'acheva en 1965, remédie en quoi que ce soit à la distance extravagante qui sépare le judaïsme du christianisme.

Nous sommes à des millions d'années-lumière de distance, si l'on peut se permettre une telle comparaison. Il ne faut ni rêver ni croire que des textes publiés ces dernières décennies soient des pas qui changent des comportements, attitudes, paroles. Le chemin est pris. La voie peut s'ouvrir, mais nous sommes devant une porte exigüe, très étroitement entrouverte. À cet égard, l'abbé Hruby a vraiment fait le sacrifice de sa vie. Il fut conscient qu'en voulant devenir prêtre catholique romain en Europe, il devait faire le choix non seulement de renoncer à fonder une famille. Il dut coexister dans un milieu terriblement marqué par un *antijudaïsme viscéral dont il était à même de comprendre le mécanisme païen interne*. Cette dimension est rarement prise en compte dans le rêve angélique des relations judéo-chrétiennes, qui restent encore un territoire théologique vierge au niveau du dialogue. Ce dialogue prend des allures d'ignorance réciproque gravissime pour la foi chrétienne orientale malgré des proximités envers le judaïsme, plus fortes peut-être qu'en Occident.

Kurt Hruby se rendit un temps à Feldkirch, puis, en 1949, il commença ses études théologiques en vue de la prêtrise à l'Université de Louvain, en Belgique. Ce ne fut pas évident. Il bénéficia du soutien de l'archevêque de Liège, mais eut du mal à trouver sa place dans l'Église. En 1953, il commença à travailler en liaison avec les Sœurs de Sion ; puis ce furent l'Institut orthodoxe Saint-Serge et le *Pontificium Institutum Biblicum* à Rome. Il fut officiellement nommé professeur de Judaïsme à l'Institut Catholique, en 1960, puis à l'Institut Oecumenique, en 1965. En 1968, sa rencontre avec Robert

Brunner, qui dirigeait alors la “Schweizerische Evangelische Judenmission” [Mission évangélique suisse pour les Juifs], lui permit de vivre principalement à Zürich en développant la “Stiftung fuer Kirche und Judentum” [Fondation pour l’Église et le Judaïsme]. Le Père Hruby travailla ainsi à cette reconnaissance du peuple juif par l’Église catholique romaine sur la base des traditions propres [à chacune des deux confessions de foi].

Il est essentiel de saisir cet élément. Les bonnes volontés n’y font rien. Du moins, il faut des êtres qui soient prêts à frayer un chemin de reconnaissance du fait juif comme cohérent et pertinent et sans antagonisme avec le christianisme. Le Père Hruby avait compris que cette tâche n’est possible qu’au sein-même de la tradition chrétienne. Et ne peut donc être imposée de l’extérieur ni réfléchie comme un élément qui ferait abstraction de l’histoire et de ses drames. Après son ordination, le Père Hruby, exerça son ministère à la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre, assurant une direction spirituelle sensible, en phase avec les développements ultérieurs du diocèse. Mais il appartenait avant tout à un large monde d’expression germanique, et il eut une vaste correspondance avec des fidèles vivant en Israël, en Europe et aux États-Unis. Il fut vraiment, avec réalisme et sans être dupe, un “*mentsch* – מענטש”. Un homme de vraie bonté. Le mot est aujourd’hui galvaudé dans les recherches matrimoniales en direct sur internet, ou bien chez certains non-Juifs qui se languissent de ne pas appartenir à l’univers mosaïque. Ceci fut aussi le cas de Saint Ignace de Loyola.

Son ministère l’appela à être le premier responsable, en

France, du Comité épiscopal catholique pour les relations avec le judaïsme. Il écrivit un nombre appréciable d'articles et de cours – malheureusement dispersés –, il participa à la “*New Catholic Encyclopedia*” et au “*Dictionnaire des Religions*“. Il écrivit aussi sur le véritable sens de la Kabbale et sur la tradition de Rabbi Luria de Safed. Il fut aussi un homme de grande charité, juive et chrétienne. Il n'a jamais fermé sa porte aux prêtres d'origine juive qui avaient quitté le ministère et l'Église, souvent après l'époque de la Shoah. Aujourd'hui, cet aspect pourrait paraître peu glorieux. Il est fondamental. À Jérusalem et en Israël, nous croisons de ces fidèles, qui furent parfois des chrétiens convaincus, rattrapés par l'enseignement du mépris et incapables de rompre franchement avec le christianisme. Il y a un devoir de compassion dont le Père Hruby a toujours su témoigner. Il a aussi développé des liens avec les Églises melkites car, lorsque il était en Israël, il avait mesuré l'importance de la présence arabe au sein du Moyen-Orient et des Églises, tout comme aussi, à terme, au sein d'un État hébreu dans lequel il a peu habité.

Nous avons fait connaissance alors qu'il était chargé de lire et de donner son avis sur ma traduction en yiddish des Divines Liturgies. En le rencontrant, j'ignorais qu'il avait cette “charge”. Nous étions bien d'accord sur le fait que la liturgie en yiddish relevait davantage d'un mémorial, un travail qui rendait hommage à des populations juives censées avoir définitivement disparu et dont la langue serait en voie d'extinction. Ce n'est nullement ce à quoi j'assiste en Israël. Il y a un renouveau. Mais il a encore davantage. L'abbé Hruby (*abbé* fut très souvent son titre, sans doute par proximité

avec l'hébreu [Abba = père]) était tout à fait d'accord avec l'intuition qui m'avait conduit à « prier en yiddish dans l'Église ». Cette langue maternelle (“*mame-lush'n* – מאמע-לשון”) exprime en profondeur ce que le Curé d'Ars appelait « avoir le cœur liquide ».

[...]

Mais le Père Hruby a fait aussi autre chose, même si, me semble-t-il, cela eut lieu tardivement [...]. Dans la ligne de l'esprit de “réparation” qui l'animait, il traduisit du yiddish certains textes du Rabbi de Breslov (*Uman*). Cela me paraît vraiment constituer un signe. Car le Reb Nahman de Breslov a écrit le “*Tikkun klali* – תיקון כללי – Réparation en totalité”, qui estime que certains psaumes ont la possibilité d'apporter au monde un peu de cette joie immense de la foi.

Dès 1975, souvent épuisé par ses voyages, le Père Hruby décida de desservir la paroisse de Vulaines-en-Champagne. En fait, il se dépensait à courir la campagne, assurant la vie pastorale de fin de semaine pour un territoire qui comptait non pas trois mais une vingtaine de paroisses !

Il fut enterré dans le cimetière de ce village. Le Père Bernard Dupuy, le Pasteur Thomas Willi et un petit reste d'amis fidèles l'accompagnèrent quand il fut mis en terre dans un quasi-anonymat.

זכרונו לברכה – вечная память – Ewige Erinnerung –
mémoire éternelle et bénie.

© Alexandre Abraham Winogradsky