

Aspects de Jérusalem dans les écrits rabbiniques

Autor(en): **Starobinski-Safran, Esther**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **30 (1980)**

Heft 2

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381169>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ASPECTS DE JÉRUSALEM DANS LES ÉCRITS RABBINIQUES

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN

Avant d'examiner quelques aspects de Jérusalem dans les écrits rabbiniques, il convient de marquer la place que cette ville occupe dans la littérature hébraïque et juive.

Dans la Bible hébraïque, la Torah mentionne une seule fois le nom de Salem (Gn 14,18), en rapport avec Melchizedek, roi de cette ville. D'autres indications sont plutôt allusives: ainsi en Dt 12,5, l'injonction de servir Dieu «dans le site qu'Il choisira», ou la référence «au pays de Moriah» en Gn 22,2, à propos du sacrifice d'Isaac.

Cependant, Jérusalem entre véritablement dans l'histoire avec la conquête de David et le transfert de l'arche de l'Éternel dans l'ancienne cité cananéenne¹. La promesse d'une dynastie éternelle (II Sam 7), annoncée par Nathan à David en rapport avec l'édification future du Temple de Jérusalem, implique aussi l'éternité de la cité de David comme cité royale et aussi celle du Temple. Comme l'observe Y. Kaufmann², la royauté d'élection, la cité d'élection et la Maison d'élection sont devenues une force symbolique permanente dans la foi d'Israël et dans son histoire. La conception biblique de l'éternité de Jérusalem, liée à celle de la dynastie de David, demeurera fondamentale dans toute la littérature juive³. Elle a une résonance messianique. Dans la « prière de Salomon » (I Rois 8,13) est exprimée l'idée que le Temple est «la résidence éternelle» du Seigneur. Cette demeure confère sa sainteté particulière à la ville de même qu'à la dynastie davidique.

Présente dans des livres historiques, tels que II Sam, les livres des Rois et ceux des Chroniques, Jérusalem l'est encore et surtout dans les Psaumes et les livres des Prophètes: une idéologie religieuse tend à la magnifier. Par la suite, cette ville apparaît liée au regret du passé, comme dans les Lamentations.

¹ Cf. R. MARTIN-ACHARD, «De la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste» (Ou comment Jérusalem, cité cananéenne, est devenue Jérusalem, cité mystique!) à paraître.

² Y. KAUFMANN, *Histoire de la foi israélite* (hébr.), 2^e éd., Tel-Aviv 1947, vol. II, p. 169.

³ Massekhet Sofrim XIII, 13; MAÏMONIDE, *Michné Torah*, Hilkhot Melakhim XI, 4. Sur l'interprétation des origines de cette conception, voir R. MARTIN-ACHARD, *art. cit.*

Après les textes prophétiques, la littérature apocryphe et apocalyptique réserve une place importante à Jérusalem, notamment Tobie, l'Apocalypse d'Hénoch, Jubilés, la Troisième Sibylle, IV Ezra et l'Apocalypse syriaque de Baruch.

La littérature rabbinique contient une multitude de références à Jérusalem. Celles-ci peuvent être groupées en deux catégories: l'une la *halakhah*, a trait aux lois qui se rapportent à cette ville, tenant compte notamment de sa sainteté particulière (par exemple, à propos des prescriptions relatives aux morts), mais aussi de sa qualité de lieu de pèlerinage⁴. Comme le service du Temple est à présent suspendu, certaines de ces lois ne sont pas appliquées intégralement. La catégorie désignée comme *aggadah* dans la littérature rabbinique (par opposition à la *halakhah*) a trait aux récits et légendes, à l'interprétation éthique et à la réflexion mystique et philosophique. L'*aggadah* traite de la Jérusalem historique, de celle qui a précédé ou suivi cette cité historique, et aussi de la Jérusalem idéale et de l'âge messianique.

La liturgie, elle aussi, accorde une large place à Jérusalem. Dans la prière quotidienne, elle n'apparaît pas moins de vingt et une fois. Le fidèle s'adresse à Dieu en ces termes: «Retourne avec miséricorde à Jérusalem ta ville, reconstruis-la bientôt, de nos jours.» Il conclut en disant: «Béni sois-tu, Eternel, qui construis Jérusalem.» Ailleurs encore, il s'exclame: «Béni sois-tu, Eternel, qui restaures ta divine Présence à Sion.» Le 9 Av, jour anniversaire de la destruction des deux Temples, une prière reconforte «ceux qui sont en deuil pour Sion et Jérusalem». De nombreux poèmes synagogaux, de toutes provenances, expriment l'amour et la nostalgie pour cette ville. Dans les événements joyeux de son existence, le Juif tempère son allégresse en se souvenant de la destruction de Jérusalem; dans les occasions tristes, il associe le deuil de cette cité au sien propre.

La tradition mystique s'inscrit à la suite de l'*aggadah*. Elle insiste tout spécialement sur la proximité de Jérusalem par rapport à Dieu⁵. Aussi les habitants de cette ville sont-ils particulièrement aptes à la prophétie. Dieu désire y être servi par les hommes. Les prières de tout Israël s'élèvent au ciel par Jérusalem, qui est «le portail des cieux»⁶. Dans la perspective eschatologique, les murs de Jérusalem approcheront le Trône de Gloire⁷ et il y aura alors une parfaite harmonie dans le royaume des *sefirot*, des hypostases reliant Dieu à la création.

⁴ Cf. Talmud babylonien (= TB) Bava Kama 82b; Sifra, Behoukkotai 6,1.

⁵ NAHMANIDE, *Kitvei Rabbeinou Moché ben Nahman*, vol. II, Jérusalem 1963, p. 296-298.

⁶ Cf. Gn 28,17: I. HOROVITZ, *Chnei Louhot ha-Brith*, Jérusalem 1972, III, p. 44b sqq.

⁷ Zohar III, 56a.

Au moyen âge, Jérusalem et son Temple constituent un sujet permanent de préoccupation religieuse et intellectuelle chez les grands auteurs juifs. Par exemple, elle offre à Maïmonide de vastes thèmes d'étude halachique, juridique, dans son code religieux *Michné Torah* ; elle nourrit la pensée philosophique de Juda Halévi dans son *Kouzari* et inspire au même écrivain ses *Sionides*, émouvantes poésies où il chante l'antique grandeur de la cité de David, la nostalgie que Jérusalem éveille dans le cœur des enfants d'Israël et l'espérance messianique qu'elle suscite. Certaines de ces *Sionides* ont trouvé une place de choix dans la liturgie synagogale.

A l'époque moderne, Jérusalem a continué à inspirer les romanciers, les auteurs dramatiques, les poètes. Parmi les écrivains récents, il convient de mentionner tout spécialement Agnon, qui a traité de cette ville d'une manière à la fois réaliste et symbolique. Ainsi voyons-nous le thème de Jérusalem figurer avec une constance remarquable dans la tradition hébraïque et juive.

Néanmoins, la manière dont cette tradition se représente Jérusalem est à confronter avec celle qui a trait à la ville en général⁸, que la Bible hébraïque nous montre fondée par Caïn. En effet, rejeté par la terre à la suite du meurtre d'Abel, Caïn errant s'est cherché un refuge et il est devenu un constructeur de ville (Gn 4,17). En outre, les habitants de différentes localités, Gêrar (Gn 20), Sichem (Gn 34), mais surtout Sodome et Gomorrhe (Gn 18 et 19) apparaissent comme des pécheurs et des impies. A la différence de Caïn, Jacob édifie, non pas une ville, mais une maison (Gn 33,17). Il désigne une agglomération appelée Luz du nom de Béthel, « maison de Dieu », remplie de la présence divine (Gn 28,19), marquant ainsi la supériorité de la maison sur la ville. Quittant celle-ci, Moïse tend ses mains vers l'Éternel (Ex 9,29) : la Mekhilta et Rachi⁹ observent qu'en fait elle était remplie d'idoles. Le Talmud¹⁰ situe le Messie aux portes de Rome, non pas au milieu de l'agitation et du vacarme de la ville.

Les sages du Talmud et du Midrache enseignent que la ruine morale résulte de la civilisation urbaine¹¹. Celle-ci se trouve illustrée d'une manière symbolique en Gn 10 et 11. Le début du ch. 11 nous indique que tous les hommes se servaient de la même langue : l'hébreu, selon la tradition juive¹². Or, les peuples se sont servis de la langue sacrée pour porter atteinte à la royauté universelle de Dieu. L'injonction : « Allons, faisons des briques et cuisons-les au feu » implique l'asservissement des nombreux et des faibles à la domination des puissants. Quant à l'exhortation : « Allons, bâtissons-nous

⁸ Voir A. SAFRAN, « Morale et société dans l'âge moderne » (hébr.), dans *Pensée hébraïque en Europe*, Tel-Aviv 1969.

⁹ *Ad loc.*

¹⁰ TB Sanhédrin 98 a.

¹¹ Cf. Midrache Ruth rabba 2,6.

¹² Cf. Talmud de Jérusalem (= TJ) Meguilah I, 9.

une ville et une tour dont le sommet soit dans les cieux; faisons-nous un nom afin de ne pas être dispersés sur toute la face de la terre», elle signifie que la ville est construite pour la gloire de ceux qui dominent. Pourquoi? « Pour qu'ils se fassent un nom.» Cette civilisation-là évoque la course après les honneurs, la soif de pouvoir: c'est la civilisation de la tyrannie. Elle inspire la crainte, car elle force à l'immobilisation¹³; elle est uniformisatrice. D'après le commentateur Abravanel¹⁴, elle instaure un régime politique totalitaire.

Aussi Dieu met-il fin à cette entreprise. « L'Éternel les dispersa de là sur toute la face de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville » (Gn, 11,8). A propos de la tour de Babel, le Talmud et le Midrache¹⁵ ajoutent qu'un tiers fut brûlé, un tiers fut englouti et un tiers en a subsisté. De ce dernier tiers résulte la civilisation urbaine, telle que nous la connaissons, avec ses graves inconvénients.

Les sages du Talmud et du Midrache s'interrogent sur ce que devrait être la ville et voient son point de départ dans l'édification de maisons familiales où règne la présence de Dieu. La ville doit se développer suivant une finalité et un programme inspirés par lui, à l'exemple de Jérusalem, idéal de la « ville sainte » (Is 52,1), la « ville de la vérité » (Zach 8,3). Qu'elle se garde de refléter la volonté et les plans des hommes, sous peine de devenir une *ir ha-damim*, une « ville sanglante », d'oppression et de misère.

A la ville frappée par la confusion des langues, donc paralysée par l'incompréhension, les sages opposent Jérusalem¹⁶, dépeinte comme la ville non de la division mais de l'harmonie (cf. Ps 122,3), de la paix, *ir ha-chalom*, où les pèlerins affluent et dont la vocation est, par conséquent, le rassemblement des hommes dans la fraternité et l'amitié¹⁷.

Au cours des âges, Jérusalem a représenté pour la tradition hébraïque et juive la ville par excellence, la ville idéale. Cependant la question s'est posée de savoir comment cet idéal s'accordait à la réalité. Toute absence d'accord a été vigoureusement dénoncée par les prophètes. La faillite à sa vocation a privé Jérusalem de sa raison d'être et l'a vouée à la destruction.

En effet, elle devait être la ville de la droiture, le symbole sur terre de la justice divine (cf. Ps 89,15), le « trône de l'Éternel » (Jr 3,17), comme le suggère le nom du roi pré-israélite de cette ville, Melchizedek. Des passages du livre d'Isaïe soulignent le caractère unique de Jérusalem, cité du véritable Dieu, dont le destin diffère de celui des autres cités, éphémères comme leurs propres divinités (Is 31; 37; 38).

¹³ Cf. NAHMANIDE ad Gn I, 28; Mekhilta et RACHI ad Ex. 18,19.

¹⁴ Ad Gn 11.

¹⁵ TB Sanhédrin 109a; Gn rabba 38,11.

¹⁶ Cf. A. SAFRAN, *art. cit.*, p. 224-225.

¹⁷ TJ Haguigah III, 6.

Jérémie, lui, ne croit pas que Jérusalem bénéficie d'une protection inconditionnelle. Celle-ci n'est assurée que si le peuple suit les voies de Dieu. S'il les abandonne, Jérusalem partagera le sort des autres cités. Le Temple même n'est pas un lieu inviolable (cf. Jr 7; 19). Jérusalem apparaît dans sa fragilité, dans sa destructibilité. Le fossé se creuse entre « la cité fidèle, pleine de justice » (Is 1,21) de jadis et sa dégradation présente. Il appartient à Ezéchiel de présenter un vigoureux contraste entre la ville consacrée autrefois à Dieu, mais qui se montre indigne de cette consécration (Ez 16). Une polarité s'instaure entre la ville idéale, associée au passé, et la ville actuelle, infidèle à sa vocation.

Mais un contraste s'établit à nouveau entre la déchéance présente, d'une part, et la splendeur future, de l'autre: la magnificence matérielle figure la grandeur spirituelle. Cette image de la Jérusalem restaurée vise tantôt un futur proche, tantôt ce qu'on désigne par *aḥarit ha-yamim*, « suite » ou « fin » des jours.

Le destin de la Jérusalem historique se joue entre deux dimensions temporelles: l'une archéologique et l'autre eschatologique. A l'extension dans l'espace prédite par Jérémie (31,37-39) correspond une extraordinaire extension dans le temps. Ezéchiel élève la Jérusalem à venir au-dessus de sa réalité contingente, historique. Dans Ez 45-48, la ville sert de toile de fond au Temple eschatologique, à propos duquel la minutie de la description n'enlève rien à la puissance visionnaire. C'est une Jérusalem résidence de Dieu, pleinement sanctifiée, qui s'offre aux regards.

Les textes prophétiques laissent entrevoir la conception d'une Jérusalem qui a été profanée, mais redeviendra sainte. Appelée à être détruite, elle se relèvera à nouveau. Elle a abandonné Dieu, mais ne sera jamais abandonnée par lui. Si l'on voit se cristalliser l'idée d'une Jérusalem céleste, ce n'est pas comme si cette dernière n'avait rien de commun avec la cité terrestre, historique. Mais c'est plutôt comme si la Jérusalem véritable, la ville sainte, telle qu'elle est réellement, telle qu'elle devrait être et telle qu'elle demeure à jamais se découvrait à nouveau dans sa nature authentique à la fin des temps¹⁸.

A la suite d'Is 54,10 s., Tobie 13 évoque l'éclat de la Jérusalem rebâtie. Dans la littérature apocalyptique, l'Hénoch éthiopien 90, 29-36 évoque une ville immensément élargie, apte à recevoir toute la foule humaine. Cette capacité d'accueil s'inspire de la tradition de pèlerinage, suivant laquelle les gens ne se trouvaient pas à l'étroit à Jérusalem, même quand il y avait foule¹⁹. Mais elle a aussi une signification messianique et eschatologique: elle évoque le rassemblement des exilés et, d'une façon plus lointaine, la résurrection des morts. Ce passage d'Hénoch préfigure l'image midrachique d'une

¹⁸ Cf. K. L. SCHMIDT, « Jerusalem als Urbild und Abbild », p. 219.

¹⁹ Avot V, 8.

« ville qui s'élargit et s'élève de tous côtés comme un figuier, étroit à la base mais dont le sommet s'élargit toujours plus »²⁰.

Ainsi, l'ancienne cité de Dieu est appelée à être rebâtie, renouvelée et érigée dans toute sa gloire. Mais voilà qu'une conception voit le jour suivant laquelle Jérusalem descendra toute construite du ciel, à la fin des temps, ou bien qu'elle y existe déjà. Typique de la littérature apocalyptique, elle se manifeste en des temps de persécutions et d'épreuves. Un pessimisme profond la caractérise: la seule possibilité de salut réside dans l'intervention miraculeuse de Dieu, bouleversant les données de l'histoire.

On s'accorde généralement à penser que la représentation de la Jérusalem céleste se fonde sur l'exégèse de certains textes prophétiques. Mais lesquels? Pour les uns, tels Beer, Kautzsch ou K. L. Schmidt²¹, il s'agit de passages d'Isaïe, 54,11 s. ou 60,1: « Debout! Rayonne, car voici ta lumière et sur toi se lève la gloire de l'Eternel »; ou encore Ez 40 s. Mais pour d'autres, tel Aptowitzer²², ces péricopes s'appliquent à la Jérusalem terrestre et l'allusion à la Jérusalem céleste se rencontrerait ailleurs, dans Is 49,16: « Voici donc, je t'ai gravée sur les paumes de mes mains... ».

Les caractéristiques de la Jérusalem nouvelle, encore un peu floues dans Hénoch 90, 28-29, se précisent dans les apocalypses plus récentes, qui suivent la destruction du Temple par Titus en 70. Elles vont dans le sens d'une transcendance accrue. Ainsi, dans IV Ezra 7,26 et 10,54 apparaît une ville entièrement construite, mais qui n'est pas une œuvre d'homme. La Jérusalem terrestre étant détruite, la céleste est prête à la remplacer à titre définitif.

Un passage de l'Apocalypse syriaque de Baruch est souvent invoqué pour la compréhension de l'idée de Jérusalem céleste. Auteur fictif de cette apocalypse, Baruch, fils de Néria, interpelle Dieu en ces termes: « Si tu détruis ta ville et si tu livres ta Terre à ceux qui nous haïssent, comment sera-t-il encore fait mémoire du nom d'Israël? Comment proclamerons-nous ta gloire? A qui expliquera-t-on le contenu de ta Loi?... Et le Seigneur me dit: « Cette ville sera livrée pour un temps, et le peuple pour un temps sera châtié, mais le monde ne sera pas livré à l'oubli. Ou peut-être t'imagines-tu que cette ville est celle dont j'ai dit: « Sur les paumes de mes mains, je t'ai gravée? » Non, cet édifice qui se dresse maintenant parmi vous n'est pas celui qui sera révélé auprès de moi, celui qui a été préparé ici, au commencement, depuis que j'ai conçu l'idée de faire le paradis... Et voici maintenant qu'il demeure en réserve auprès de moi, comme aussi le paradis »²³.

Des recoupements avec d'autres passages, IV Ezra 7,36, II Ba 51,11, montrent que le paradis évoqué appartient au monde transcendant, réservé aux

²⁰ Pessikta de-Rav Kahana 143 a.

²¹ Cf. BEER dans KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, vol. II, Tübingen 1900, p. 297. SCHMIDT, *art. cit.*, p. 224-225.

²² A. APTOWITZER, « Le Temple céleste dans l'Aggadah », p. 268.

²³ II Bar. 3 et 4, trad. p. BOGAERT.

justes. La Jérusalem idéale, esquissée en II Ba 4, participe, elle aussi, de ce monde. C'est dans ce sens qu'il faut saisir la distinction entre la Jérusalem terrestre et celle du monde à venir. « La Jérusalem du monde à venir n'est pas comme celle de ce monde. Dans la Jérusalem de ce monde chacun peut entrer; dans celle du monde à venir ne peuvent entrer que ceux qui y sont invités »²⁴. La conception de la Jérusalem céleste, tout comme celle du paradis, y est associée à l'idée de rétribution.

La vision apocalyptique a elle-même été réinterprétée et repensée par la tradition rabbinique. En effet, les auteurs rabbiniques ont rejeté cette vision dans la mesure où elle impliquait la substitution, à la fin des temps, de la Jérusalem céleste à la Jérusalem terrestre et où elle condamnait cette dernière à ne plus se relever de ses ruines.

A la conception apocalyptique, la tradition rabbinique en oppose une autre, celle de la jonction de la Jérusalem terrestre et de la céleste. Elle est exprimée dans un midrache se rapportant au songe de Jacob (Gn 28,17). La Tora relate que le patriarche s'est exclamé: « Que ce lieu est redoutable! Ceci n'est autre que la maison du Seigneur, et c'est ici la porte du ciel. » Et le commentateur d'ajouter: Jacob vit dans son rêve deux Jérusalem, la terrestre et la céleste... Mais, en réalité, la Jérusalem reconstruite sera une, selon Ps 122,3: « bâtie comme une ville d'un seul tenant »²⁵.

La représentation d'une Jérusalem qui descend du ciel a des fondements très anciens. Mais elle a été adoptée par l'exégèse chrétienne²⁶ et la tradition rabbinique l'a partiellement rejetée. Elle lui préfère l'image d'une ville qui s'élève de la terre, figurée par l'arbre qui grandit à partir du sol²⁷. Cependant, cette préférence ne s'explique pas uniquement par des motifs polémiques. La Jérusalem qui s'élève du sol résulte de l'activité humaine, à laquelle la tradition rabbinique voue une très grande attention.

Une conception particulièrement significative nous est présentée par le Midrache Tanhouma, Pekoudei: « Voici, tu trouves que la Jérusalem d'en haut correspond à la Jérusalem d'en bas. C'est en raison de son grand amour pour celle d'en bas qu'il en fit une autre en haut, comme il est dit (Is 49,16): « Voici donc, je t'ai gravée sur les paumes de mes mains, tes remparts sont constamment devant moi »; à savoir, comme une ville que Dieu a construite... Et Dieu jura que sa Chekhinah (sa Présence) ne pénétrerait pas dans la Jérusalem d'en haut jusqu'à ce que celle d'en bas soit reconstruite. Combien Israël est-il aimé de Dieu! Et comme il est écrit en Osée 11,9: « Au milieu de toi je suis le Saint et je n'entrerai pas dans la ville » et en Is 52,5: « Et maintenant qu'ai-je à faire ici, parole de l'Éternel, puisque mon peuple a

²⁴ TB Bava Bathra 75b.

²⁵ Beréchet rabbati, vayétsé.

²⁶ Cf. Apocalypse 21,2 et 10.

²⁷ Pessitka Rabbati 41.

été pris gratuitement?» Et le commentateur d'ajouter: Qu'ai-je à faire ici? Qu'ai-je à chercher ici, à Jérusalem, puisque mon peuple en a été enlevé? Y entrerais-je gratuitement? Non, je n'y entrerais pas!»

Ce midrache, dont le caractère apologétique et polémique est évident, affirme l'antériorité, mais aussi la primauté de la Jérusalem terrestre sur la céleste et s'oppose à une vue suivant laquelle le rôle de la première ne serait que transitoire. La Jérusalem d'en bas n'est pas plus rejetée que ne l'est le peuple d'Israël, comme le laisseraient croire les malheurs qui se sont abattus sur eux. Tous deux bénéficient de l'amour divin. Entre eux s'instaure une communauté de destinée. La pérennité de l'une garantit celle de l'autre. Ils tiennent comme ces remparts qui sont constamment devant lui. Plus encore: lorsque les Israélites sont chassés de Jérusalem, Dieu lui-même participe à leur exil.

Fidèles à la ligne de pensée tracée par le midrache, les mystiques juifs soulignent l'influence qui s'exerce de bas en haut, de la Jérusalem terrestre sur la céleste. Ainsi Isaiah Horovitz²⁸ s'exclame: « Donnez des forces à Dieu, en accomplissant Sa volonté ici-bas. De la sorte, vous rehaussez la puissance de la cour céleste... Il en résultera qu'« Il sera votre soutien, Lui qui siège dans les cieux »²⁹.

En revanche, selon Rabbi Hayyim de Volozhin, les péchés perpétrés dans la Jérusalem d'en bas affectent la Jérusalem d'en haut. Mais l'atteinte portée en haut se répercute à son tour en bas: « A cause de nos péchés, le Temple d'en haut a subi des dommages et pour cette raison Nabuchodonosor et plus tard Titus ont pu aussi détruire le Temple d'en bas, qui lui fait face »³⁰.

Tout comme la Jérusalem d'en bas, le Temple terrestre, qui a son correspondant au ciel, est revêtu d'une dignité particulière. « Avant même la création du monde, mon sanctuaire a été construit en haut, comme il est dit: « Un trône glorieux, élevé dès l'origine » (Jr 17,22). C'est là que le palais de mon trône est construit, comme il est dit: « Et l'Eternel dans le palais de sa sainteté » (Habacuc 2,20). C'est ainsi qu'Isaïe dit: « Et je vis l'Eternel assis sur un trône élevé et majestueux » (Is 6,1). Par amour pour vous, j'abandonne le sanctuaire d'en haut, préparé dès avant la création du monde, et je descends pour résider au milieu de vous, comme il est dit: « Et ils me construiront un sanctuaire, pour que je réside au milieu d'eux » (Ex 25,8)³¹. Ainsi est affirmée la valeur du sanctuaire construit par les hommes et formé en fait par la communauté des hommes. Leur présence se manifeste aussi dans le sanctuaire d'en haut, où, d'après la tradition, l'archange Micaël exerce le sacerdoce:

²⁸ I. HOROVITZ, *Chnei Louhot ha-Brith* III, p. 201 b. Cf. A. SAFRAN, « La lumière de Jérusalem dans la pensée d'Israël », p. 55-56.

²⁹ Cf. Dt 33,26; *Chnei Louhot ha-Brith* I, 46b.

³⁰ R. HAYYIM de VOLOZHIN, *Rouah Hayyim*, sur Avot V, 1, Jérusalem s.d., p. 75.

³¹ Tanhouma, Nasso 19.

durant le temps de l'exil, les âmes des justes y sont sacrifiées pour expier les péchés³².

L'importance religieuse et cultuelle de Jérusalem se fonde sur son rôle cosmogonique, auquel correspond son rôle eschatologique. « Le Saint, béni soit-Il, a fait commencer le monde à partir du nombril et, de là, il l'a étendu de tous les côtés. Or, le nombril, c'est Jérusalem et, plus précisément, l'autel. Pourquoi l'a-t-on appelé « la pierre de fondement » ? Parce que sur elle se fonde le monde entier... »³³.

Ce « nombril du monde », ce point central est devenu le lieu de rencontre privilégié entre Dieu et l'homme, entre Dieu et l'humanité et même la nature entière. Car Dieu a souhaité avoir une résidence ici-bas³⁴.

L'autel primordial a été reconnu par les premières générations humaines puisque, d'après le midrache³⁵, Adam, Abel, Noé y ont accompli des sacrifices. Du reste, il existe une parenté étymologique entre *korban*, « sacrifice », et *karov*, « proche ». De ce point central, Dieu s'était adressé à Adam avec la question *Ayéka?* Où es-tu? avant de le bannir du jardin d'Eden. Or, l'exil du premier homme, conséquence de son péché, préfigure l'exil du peuple d'Israël, conséquence de ses péchés.

Si Adam, Abel, Noé ont offert des sacrifices sur le futur emplacement du Temple, c'est toutefois Abraham, père des Hébreux, mais aussi « d'une multitude de peuples » (Gn 17,5), qui a élevé *ha-Mizbéah*, l'Autel par excellence, sur le mont Moriah (cf. Gn 22,9). Le patriarche a eu le mérite de découvrir lui-même l'emplacement de cet autel, qui ne lui avait pas été explicitement désigné par Dieu (cf. Gn 22,2). Plus encore: grâce à la foi inconditionnelle d'Abraham et à l'abnégation d'Isaac, prêt à s'offrir en holocauste, la montagne de Moriah s'est vu conférer sa sainteté permanente, car à la sainteté originelle, octroyée par Dieu, est venue s'ajouter la sanctification opérée par l'homme.

Ce n'est pas un effet du hasard si le Mémorial Yad Vachem, évoquant le souvenir des victimes de l'Holocauste perpétré par les nazis, a trouvé sa place à Jérusalem. Car ce monument y symbolise la présence de tous ceux qui, au cours des âges, ont consenti au sacrifice de leur vie pour la sanctification du Nom de Dieu: ils se sont identifiés comme des fils spirituels d'Isaac³⁶, renforçant ainsi la sainteté de Jérusalem. Le mont Sinaï, lieu de promulgation de la Torah, n'a été saint qu'au moment où la Chekhinah, la

³² Cf. TB Haguigah 12,71; NB rabba 12,12; Tanhouma, Nasso 18.

³³ Cf. Tanhouma, Pekoudei 3.

³⁴ Cf. Gn rabba 3,12; 19,13; Tanhouma, Vayikra 4 et al.

³⁵ Gn rabba 19,18; cf. A. SAFRAN, *art. cit.*, p. 49.

³⁶ Cf. TB Guittine 57b; la tradition liturgique relie la longue chaîne du martyr au sacrifice d'Isaac, notamment dans des prières des jours de pénitence et surtout du Jour du Grand Pardon, groupées sous le titre d'*akédah*. Voir aussi S. BERNFELD, *Séfer ha-dmaot*, vol. I, Berlin 1923, p. 166 et al.

Présence divine, y est descendue, mais la montagne de Moriah subsistera dans sa sainteté à jamais grâce à l'action des hommes³⁷. A l'instar de la montagne de Moriah, emplacement du Temple, Jérusalem demeure sainte en permanence. Car, en réalité, elle ne fait qu'un avec le Temple, comme nous l'expliquent les Tossafistes, commentateurs du Talmud, et le Gaon de Vilna à leur suite³⁸.

La sainteté initiale de l'emplacement du Temple, rehaussée par la sanctification que lui apporte le peuple d'Israël, grâce à David et à Salomon, et plus tard à Ezra et à Néhémie, sera corroborée à nouveau par Dieu en personne. En effet, selon une conception très ancienne, suggérée déjà par Ezéchiel (40 sqq.), c'est Dieu en personne qui édifiera le Temple eschatologique. « Je créerai moi-même mon sanctuaire, lisons-nous dans le Rouleau du Temple, l'établissant pour tous les temps, conformément à l'alliance que j'ai conclue avec Jacob à Béthel »³⁹. La persistance de cette tradition concernant le Temple futur est largement attestée par la littérature rabbinique et mystique⁴⁰.

Ce Temple sera indestructible. « Détruit par le feu, le Temple sera reconstruit par le feu »⁴¹, signe que l'histoire connaît de justes retournements. Mais la nature ignée de cet édifice est susceptible d'une autre interprétation: le feu est celui de la Torah, d'après Dt 33,2. Les collaborateurs de Dieu à l'édification du Temple eschatologique, ce sont les générations de croyants. A propos de la formule liturgique « Dieu qui reconstruit Jérusalem », le Gaon de Vilna ajoute: « en permanence et à tout moment, grâce au service divin assuré par Israël »⁴². Un maître hassidique affirme de son côté: « Chaque génération apporte son concours et assume une petite part de la reconstruction du Temple »⁴³.

Mais cette activité spirituelle doit se doubler d'un travail matériel. L'œuvre de sanctification appelle une tâche de construction. Rav Kook, mystique du XX^e siècle et guide de la communauté juive en Terre sainte sous le mandat britannique, exhortait ses coreligionnaires à se rassembler et à construire⁴⁴.

³⁷ Voir TB Meguilah 28a (Michnah); MAÏMONIDE, *Michné Torah*, Hilkhoh Beit ha-behira VI, 16. Ex. rabba 2,2.

³⁸ Tossafot, ad TB Zevaïm 60b; *Biourei ha-Gra al Aggadot*, Israël 1971, I, p. 83.

³⁹ Cf. Gn 28,19; Rouleau du Temple (écrit daté du II^e s. avant l'ère actuelle) XXIX, 9-10, trad. A. CAQUOT.

⁴⁰ Mekhilta, Bechalah; RACHI ad TB Souccah 41a; TB Ketouvoth 5a et RACHI *ad loc.*; Zohar I, 114a.

⁴¹ Nb. rabba 14,10.

⁴² *Siddour Ichei Israël le-ha-Gra*, Jérusalem 1968, p. 133.

⁴³ *Sefat Emet*, Jérusalem 1971, V, p. 2; cf. aussi *Bnei Issaskhar*, Israël s.d., p. 112a.

⁴⁴ A. I. KOOK, *La vision de la rédemption* (hébreu), Jérusalem 1941, *passim*.

Par un travail aussi soutenu, par un effort aussi acharné, ce sont les hommes qui sollicitent Dieu, l'interpellant à leur tour par un *Ayéka? Oû estu?* Mais leur interrogation, à la différence de celle adressée jadis à Adam, ne prélude pas à un bannissement. Au contraire, ils l'invitent à quitter son exil: « Puissent nos yeux voir ton retour à Sion », s'exclame le fidèle dans les Dix-huit bénédictions.

Grâce à ce retour de la Chekhinah, à l'éclat recouvré de la présence divine, Jérusalem, pleinement restaurée, pourra assumer le rôle universel que lui attribue le prophète (Is 60,3): « Les nations marcheront vers sa lumière et les rois vers sa clarté naissante. »

L'accomplissement ultime du rôle de Jérusalem prend une extension cosmique. Celle-ci se manifeste par le jaillissement lumineux d'où procède et vers lequel tend l'univers, dont la Cité par excellence demeure le centre initial et final.

Aperçu bibliographique

- A. APTOWITZER, « Le Temple céleste dans l'Aggadah » (hébreu), dans *Tarbiz*, t. II, Jérusalem 1931.
- H. BIALIK et H. RAVNITZKI, *Séfer ha-Aggadah* (hébreu), Tel-Aviv 1935, s.v. Jérusalem.
- P. BOGAERT, Introduction à l'*Apocalypse de Baruch*, Paris 1969, t. 1, p. 421 s.
- A. BÜCHLER, « La pureté lévitique de Jérusalem », dans *Revue des Etudes juives*, Paris 1911 et 1912.
- L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, 7 vol., Philadelphie 1909-1955, s.v. Jérusalem.
- S. KRAUSS, *Talmudische Archäologie*, 3 vol., Leipzig 1910-1912.
- A. SAFRAN, « Jérusalem, cœur d'Israël, cœur du monde », dans *Mélanges André Néher*, Paris 1975.
- , « La lumière de Jérusalem dans la pensée d'Israël » (hébreu), dans *Chanah be-Chanah*, Jérusalem 1978.
- K. L. SCHMIDT, « Jerusalem als Urbild und Abbild », dans *Eranos Jahrbuch*, t. 18, Zurich 1950.
- P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Hildesheim 1966.
- Encyclopaedia Judaica (Jérusalem), vol. 9, s.v. Jérusalem.