

# LUMIERE ET VIE

## I s r a ë l

*Emile TOUATI*

*Panorama du judaïsme contemporain*

*Renée NEHER-BERNHEIM*

*L'élection d'Israël*

*André CHOURAQUI*

*Le Messie d'Israël*

*Yves-Bernard TREMEL*

*Le mystère d'Israël*

*Paul DEMANN*

*Juifs et chrétiens à travers les siècles*

*M.-J. STIASSNY*

*Le dialogue entre juifs et chrétiens en Israël*

## SOMMAIRE

|   |     |
|---|-----|
| <i>Israël</i> .. .. .                                 | 1   |
| <i>Vocabulaire</i> .. .. .                            | 5   |
| EMILE TOUATI  |     |
| <i>Panorama du judaïsme contemporain</i> .. ..        | 7   |
| RENÉE NEHER-BERNHEIM                                  |     |
| <i>L'élection d'Israël</i> .. .. .                    | 30  |
| E. GUGENHEIM  |     |
| <i>Israël et la Torah</i> .. .. .                     | 41  |
| ANDRÉ CHOURAQUI                                       |     |
| <i>Le Messie d'Israël</i> . . . . .                   | 49  |
| YVES-BERNARD TRÉMEL, o. p.                            |     |
| <i>Le mystère d'Israël</i> .. .. .                    | 71  |
| PAUL DÉMANN   |     |
| <i>Juifs et chrétiens à travers les siècles</i> .. .. | 91  |
| JACQUES MARTIN  |     |
| <i>L'Amitié judéo-chrétienne</i> . . . . .            | 111 |
| M.-J. STIASSNY  |     |
| <i>Le dialogue entre juifs et chrétiens en Israël</i> | 119 |
| LES DISQUES   |     |
| <i>Musique liturgique juive</i> .. .. .               | 131 |
| <i>Folklore juif</i> .. .. .                          | 134 |
| <i>Musique classique</i> .. .. .                      | 136 |
| LES LIVRES  |     |
| <i>Israël</i> . . . . .                               | 137 |
| <i>Divers</i> . . . . .                               | 148 |

# LUMIERE ET VIE

Tome VII

Mai 1958

N° 37

---

## Israël

*Mai 1958. L'Etat d'Israël fête son dixième anniversaire, tandis que, dans plusieurs grandes villes du monde, les spectateurs se pressent pour voir jouer la vie d'une petite juive morte en camp de concentration, Anne Frank, qui, à quatorze ans, notait dans son Journal, à propos du destin de son peuple : « Qui nous a marqués ainsi ? Qui a décidé l'exclusion du peuple juif de tous les autres peuples ? Qui nous a fait tant souffrir jusqu'ici ? C'est Dieu qui nous a faits ainsi, mais aussi ce sera Dieu qui nous élèvera ».*

*A plusieurs reprises déjà, Lumière et Vie a attiré l'attention de ses lecteurs sur ce que l'on appelle bien improprement le problème juif et qu'il vaudrait mieux désigner comme le mystère d'Israël. Dans le numéro 14, Emile Rodet consacrait une chronique à Les juifs parmi nous et, dans le numéro précédent, le P. Trémel avait fait écho aux généreux efforts du P. Démann en faveur d'un assainissement de la catéchèse chrétienne en ce qui concerne le peuple juif.*

*Nous avons pensé que le moment était venu de consacrer*

*tout un cahier à ce sujet. La première partie de cet ensemble est l'œuvre d'auteurs juifs qui expliquent ce qu'est à leurs yeux la vocation d'Israël. Après un panorama du judaïsme dans le monde aujourd'hui, un article étudie l'élection d'Israël et deux autres contributions précisent le rôle de la Torah dans la vie du juif et les conceptions messianiques.*

*Ensuite, un commentaire des chapitres 9 à 11 de l'Épître aux Romains donne une présentation chrétienne du mystère d'Israël. Mais les rapports entre juifs et chrétiens sont inscrits dans l'histoire, une histoire souvent douloureuse, parfois tragique. Il fallait retracer cette histoire. En revanche, depuis quelques années surtout, un effort de compréhension s'ébauche. De chaque côté du mur de séparation quelques hommes de bonne volonté tentent, dans la fidélité à leur tradition, de jeter des ponts. Dans plusieurs pays d'Europe et d'Amérique, l'Amitié judéo-chrétienne ou des mouvements similaires permettent un certain dialogue. L'Etat d'Israël deviendra-t-il un lieu privilégié, unique, pour ce dialogue ? De Jérusalem, un de nos collaborateurs fait le point.*

*Au moment où s'amorce ce dialogue et où il cherche sa voie, on ne peut éviter de le rapprocher d'un autre, dont les chrétiens ont une plus longue expérience et dont ils connaissent mieux les lois : le dialogue œcuménique. Certes, ici et là il s'agit de deux réalités différentes. Le dialogue œcuménique est celui de chrétiens qui, dans leur foi à Jésus-Christ Dieu et sauveur, prennent douloureusement conscience de ce que leurs divisions ont de contraire à la volonté de ce Christ et veulent, dans un climat de prière et en toute fidélité vis-à-vis de la confession à laquelle ils appartiennent, travailler à promouvoir l'unité. Tous les chrétiens, quelle que soit leur appartenance confessionnelle, communient, quoique à des degrés très divers, au mystère du Christ et de son Eglise. Toutes les confessions séparées de l'unique Eglise du Christ ont retenu quelque chose des richesses de cette Eglise, sans l'en priver pour autant. « Les blocs séparés d'une roche aurifère sont aurifères eux aussi »,*

*disait Pie XI. C'est précisément sur la certitude et la réalité surnaturelle de ce fonds commun que reposent le travail et la prière pour l'unité chrétienne.*

*Les rapports judéo-chrétiens sont autres. Car — on l'a écrit très justement — « le refus du judaïsme concerne tout le mystère de l'Incarnation, toute l'économie de la Rédemption telle qu'elle a été donnée, de fait, en Jésus-Christ ». Les chrétiens séparés de l'Eglise catholique peuvent nier, minimiser ou fausser tel ou tel aspect du mystère du Christ et de son Eglise ; ils ne seraient précisément plus chrétiens s'ils niaient ce mystère dans son entier. Le judaïsme, lui, refuse tout le mystère de l'Eglise dans son accomplissement historique. A cause de ce refus tout l'héritage d'Israël est devenu le bien de l'Eglise chrétienne et cette Eglise est le peuple de Dieu. Cela situe l'éventuel dialogue entre le christianisme et le judaïsme sur un autre plan que le dialogue entre chrétiens.*

*Cependant le peuple juif actuel (nous ne parlons pas de l'Etat d'Israël, mais de l'ensemble du judaïsme croyant) est le seul au monde qui ait de soi une signification religieuse, parce qu'il n'est pas entièrement dépouillé des valeurs qui en faisaient le peuple de Dieu : les dons du Seigneur sont sans repentance. A cela, qui est primordial, il convient d'ajouter que l'Eglise chrétienne, loin d'être une création hellénistique, s'enracine profondément dans ses origines juives et réclame comme siens déjà tous les justes de l'Ancien Testament. Pour toutes ces raisons, les rapports du christianisme avec le judaïsme sont d'un autre ordre que les rapports missionnaires de l'Eglise avec les païens<sup>1</sup>.*

*Mais si les rapports judéo-chrétiens se situent sur un autre*

---

1. Il faudrait introduire ici une distinction à propos de l'Islam qu'on ne peut pas assimiler purement et simplement au monde païen puisqu'il participe, lui aussi, d'une certaine manière, à la révélation monothéiste d'Abraham. Nous renvoyons à ce sujet à notre cahier 25.

*plan que les rapports à l'intérieur du christianisme, si le dialogue judéo-chrétien ne fait pas, à proprement parler, partie de l'œcuménisme, il n'en reste pas moins que ces deux dialogues ne sont pas sans interférences. Il n'en reste pas moins non plus que des qualités analogues sont exigées dans les deux cas. Les catholiques qui veulent faire œuvre utile dans l'œcuménisme ou dans les rapports avec le judaïsme doivent être bien informés et décidés à lutter courageusement contre les préjugés et les idées fausses ; ils doivent être profondément insérés dans leur Eglise ; ils doivent être des hommes de prière. Puisse ce numéro de Lumière et Vie susciter et contribuer à former de tels hommes !*

#### 1. UN NUMERO GRATUIT

L'abonnement annuel en France est de 1.200 francs. Si vous achetez *Lumière et Vie* au numéro, vous payez :  $300 \times 5 = 1.500$  francs. Votre intérêt est de vous abonner. Et, ce faisant, vous soutenez plus efficacement la revue.

#### 2. ABONNEMENTS MISSIONNAIRES

Nous recevons assez souvent des demandes d'abonnements gratuits ou à prix très réduit de la part de missionnaires. Ceux de nos lecteurs qui voudraient nous aider à satisfaire ces demandes peuvent souscrire des abonnements en faveur des missionnaires (Union Française : 1.200 francs, Etranger : 1.500 francs) : il suffit d'indiquer la destination de la somme au talon du chèque de versement. Nous les remercions d'avance au nom des missionnaires qui bénéficieront de leur générosité.

## VOCABULAIRE

*Les indications données ci-dessous sont rudimentaires. Beaucoup des mots cités s'enrichissent de diverses nuances. On se reportera aux articles de ce cahier pour découvrir ces nuances.*

- ASKENAZE, ASKENAZI, *allemand*, juif allemand ou d'Europe centrale ; cf. Sepharade.
- BETH-HAMIDRACH, *maison d'étude*, école rabbinique, oratoire.
- BUND, organisation socialiste juive créée en Europe centrale à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.
- CABBALE, *réception*, tradition, enseignement oral, initiation ; la Cabbale est une tradition, un enseignement ésotérique, théologique et mystique, qui complète l'initiation biblique et talmudique et dont le livre de base est le Zohar (*splendeur*).
- CACHER, *propre*, utile, consommable, permis, bon, apte à, autorisé, vertueux, honnête, probe, intègre, pieux ; ce mot désigne les objets, et en particulier les comestibles, conformes aux prescriptions de la Torah.
- CHEKHINAH, *demeure*, présence de Dieu.
- CHEMA, *écoute*, premier mot du texte du Deutéronome, 6, 4-9, récité trois fois par jour et qui contient l'affirmation de l'Unité de Dieu. Ce mot désigne l'ensemble de ce texte ainsi que deux autres passages du Pentateuque.
- CHEMONE-ESRE, *dix-huit*, la prière la plus importante qui contient le plus souvent 18 (plus exactement : 19) bénédictions ; elle est aussi appelée Tefila, prière par excellence. On récite 3 Chemoné-Esré par jour, 4 le Sabbat et les jours de fêtes, 5 à Kippour.
- CHOFAR, instrument de musique fait d'une corne de bélier, en souvenir du sacrifice d'Isaac ; on l'utilise le Jour de l'An et à l'issue du Grand Pardon.
- ERETZ-ISRAEL, *terre d'Israël*, l'ancien pays de Canaan, la terre de la Promesse.
- GALOUTH, GOLAH, *dispersion*, exil.
- GUEMARA, *enseignement complet*, étude, doctrine, tradition ; commentaire de la Michna, faisant partie du Talmud ; par extension, le Talmud lui-même.
- HASSIDISME, mouvement populaire et mystique juif né en Pologne au XVIII<sup>e</sup> siècle et qui connut un très grand développement dans beaucoup d'autres pays.
- KABBALE, KACHER, cf. Cabbale, Cacher.

- KIBBOUTZ** (plur. KIBBOUTZIM), *rassemblement*, communauté collectiviste en Israël ; association d'individus égaux entre eux et ayant supprimé le plus souvent la propriété privée et les salaires, pour la mise en valeur d'un fonds rural, d'un village ou même de certaines autres entreprises.
- MARRANES**, *porcs*, au moyen-âge désignation blessante des juifs espagnols qui, sous la menace de mort, ont fait semblant d'embrasser le catholicisme, mais ont continué en secret de pratiquer le judaïsme, auquel beaucoup sont revenus.
- MICHNA**, *enseignement*, répétition, tradition orale ; recueil des décisions légales et des commentaires rabbiniques les plus anciens, qui est commenté dans la Guémara ; Michna et Guémara forment le Talmud.
- MIDRACH**, *recherche*, commentaire des scribes et des rabbins sur la Torah.
- MITOVA** (plur. MITOVOTH), *prescription*, ordre, commandement, bonne action.
- ROCH-HACHANA**, *tête de l'année*, fête du nouvel an.
- SEDER**, *ordre*, soirée familiale au cours de laquelle on récite les événements de la sortie d'Egypte, en prenant le repas pascal.
- SEMIKHA**, *ordination*, se faisant souvent par imposition des mains ; autorisation d'enseigner, de légiférer.
- SEPHARADE**, SEPHARDI, vallée de l'Andalousie, par extension Espagne ; juif originaire d'Espagne ou du bassin méditerranéen, ayant une prononciation de l'hébreu et un rite légèrement différents des Askenazim. C'est la prononciation sephardite qui est utilisée dans l'hébreu moderne.
- SIONISME**, *attachement à Sion*, à la Terre Sainte ; mouvement qui aboutit à la reconstitution de l'Etat juif indépendant. Théodore Herzl fut un des fondateurs du Sionisme politique.
- TALMUD**, *enseignement*, recueil de la Michna et de la Guémara, comprenant des textes juridiques (halakah) et des apologues (haggadah) intimement liés. Sa rédaction, commencée avant notre ère, fut terminée au v<sup>e</sup> siècle. Le Talmud sert d'étude de base à toute culture juive.
- TEFILA**, *prière*, par extension Chemoné-Estré (cf. ce mot), livre de prières (appelé aussi Sidour).
- TORAH**, *enseignement*, désigne au sens étroit le Pentateuque (les cinq premiers livres de la Bible) ; au sens large, l'ensemble des lois traditionnelles écrites et orales d'Israël.
- YECHIVA** (plur. YECHIVOTH), *siège*, assises, cour de justice, école, surtout école talmudique où l'on étudie de préférence la Guémara et les textes classiques des moralistes juifs.
- YIDDICH**, langue populaire, mélange de haut-allemand, d'hébreu, de slave, parlée et écrite jusqu'à ces dernières années par les juifs d'Europe centrale et orientale.



## PANORAMA DU JUDAÏSME CONTEMPORAIN

De même que Dieu a besoin des hommes, de même le judaïsme a besoin des juifs : il est inconcevable en dehors du peuple d'Israël. Et si le judaïsme reste non seulement une doctrine de vie mais encore une doctrine vivante, c'est parce qu'il s'est incarné d'une façon permanente dans un peuple vivant, et même mieux, dans un peuple éternel. L'histoire du judaïsme, c'est l'histoire du peuple d'Israël et les problèmes du judaïsme sont les problèmes du peuple d'Israël. On pourrait alors parler de particularisme, de religion nationale ou de nationalisme religieux. Ce serait se contenter d'une vue bien superficielle. Le message du judaïsme est destiné au monde entier mais les porteurs de ce message constituent un peuple pas comme les autres, un « peuple de prêtres » (*Exode*, 19, 6) et les prêtres doivent se soumettre à des règles spéciales, ils vivent un peu en marge du monde, en un mot, ils se distinguent de l'ensemble des humains sans pour autant se désolidariser de leurs semblables. Au contraire, leur solitude est en quelque sorte la marque même de leur vocation. On pourrait appliquer aux juifs la formule paulinienne du clergé : « Mis à part pour annoncer l'évangile ».

Le judaïsme, père du christianisme et de l'Islam, source essentielle des civilisations occidentales, n'est pas mort de cet enfantement. Il n'est pas désormais dans le domaine public. Tous les emprunts qu'on lui a faits ne l'ont pas vidé de sa substance. Il ne se survit pas. Il est vivant et donne chaque jour de nouvelles preuves de sa vitalité. Il reste étonnamment présent dans le monde, et, en dépit de toutes les épreuves (à cause de toutes les épreuves), il continue à offrir à toutes les

soifs des humains les eaux vives d'une spiritualité et d'une morale encore aussi neuves qu'à l'époque de Moïse, et qui répondent particulièrement aux questions et aux angoisses de l'humanité contemporaine déchirée par un « Grand Schisme » et menacée par un nouveau paganisme encore pire que l'ancien puisqu'il a perdu jusqu'à la notion de sacré.

*Aux quatre coins de l'univers*

*Am Israel 'haï, le peuple d'Israël est vivant !* Ce cri a retenti après la plus grande catastrophe qui se soit abattue sur les juifs, dont l'histoire est pourtant riche en martyres. Et les rescapés des massacres, loin de se laisser réduire au désespoir, se lançaient avec ferveur dans l'aventure la plus extraordinaire de notre temps et mettaient fin à un exil millénaire en créant l'Etat d'Israël sur la Terre Sainte.

Depuis 1939, six millions de juifs — le tiers de la population juive mondiale — ont été victimes du nazisme. Actuellement, on estime à douze millions le nombre total des juifs et, par rapport à l'avant-guerre, leur situation a été complètement bouleversée par les persécutions et les émigrations. Leur répartition présente est la suivante :

Amérique : 6.000.000

Europe (y compris U.R.S.S.) : 3.500.000

Asie : 1.800.000 (dont 1.700.000 en Israël)

Afrique : 600.000

Australie, Nouvelle-Zélande : 60.000

On peut noter que les trois quarts de la population juive mondiale sont concentrés dans trois pays : les Etats-Unis, l'U.R.S.S. et Israël. Une fois de plus dans leur histoire, les juifs sont donc placés aux points névralgiques du monde. Mais, à l'exception d'Israël, leur pourcentage dans la population totale de tous les pays est vraiment infime : il ne dépasse jamais 3 % et, le plus souvent, n'atteint pas même 1 %.

Depuis la dispersion juive est presque totale. Ils sont vraiment répandus « aux quatre coins de l'univers ». Il n'est guère de contrée où il ne s'en trouve. De Malmoe au Cap, de Tokyo à Los Angeles, la terre entière les accueille et, à ce

point de vue, il n'y a pas de religion plus universelle. Le soleil ne se couche pas sur Israël.

On peut s'en féliciter, mais c'est aussi cette situation que l'on appelle la Diaspora, l'Exil, la *Galouth*. Pour la théologie juive, en effet, l'exil n'est pas seulement une épreuve, il a aussi un rôle éminemment positif : en tant qu'épreuve d'abord, bien sûr, mais aussi en tant qu'instrument de missionnarisme (d'un missionnarisme sans prosélytisme). Dans la mystique juive la *Chekbinah*, c'est Dieu-en-exil.

Une seule et même racine biblique définit la Révélation et l'Exil (*galô*) ; la résidence de Dieu dans le désert au milieu du peuple d'Israël, c'était un exil de Dieu (...) Israël part en exil, Dieu part avec lui : la *Chekbinah* est le compagnon d'Israël dans le désert des peuples. Une nouvelle Révélation commence, Exil et Révélation s'énoncent simultanément. On devine les ressources et la portée de cette perspective. Avec chaque fragment exilé du peuple juif réside la *Chekbinah*, en chaque parcelle de terre foulée par le juif en exil se révèle la présence de Dieu. Loin d'être une marche vers l'extérieur qui sépare toujours plus le peuple élu du centre de son élection, l'exil est pour Israël une mission dont chaque étape accomplie renforce davantage les liens entre le juif et Dieu qui l'accompagne. Mission de *sensibilité* : l'univers serait amorphe si Israël n'était omniprésent, véhiculant, tel un cœur, la sève divine à travers l'organisme cosmique. Mission de *décalage* : sur le cadran des siècles dont chacun marque une autre heure humaine, Israël marque la permanente heure de Dieu. Mission *rédemptionnelle* enfin, puisque chaque terre atteinte par le juif en exil est atteinte par Dieu qui l'accompagne et qu'en chaque champ de son exil le juif dépose ainsi des graines dont l'ensemble, un jour, fera surgir de la terre entière la moisson divine<sup>1</sup>.

Les juifs sont *le sel de la terre* : il en faut peu, mais bien répandu. Ils sont aussi, selon la belle expression de R. Yehouda Halevi, *le cœur du monde*. Ils ressentent directement et expriment les conflits, les tensions, les contradictions de notre monde. A ce titre, ils sont aux avant-postes de l'histoire qui se fait.

Leur simple répartition, leurs migrations, donnent en quel-

---

1. André NEHER, *Moïse et la vocation juive*, Paris, 1956, p. 160-162.

que sorte le ton de notre époque et l'on pourrait presque tracer un tableau des grands problèmes de notre temps à partir de la situation des juifs dans le monde. Si chaque pays a les juifs qu'il mérite, chaque pays vaut aussi ce que vaut sa manière de traiter les juifs. Un exemple frappant : le déclin de l'Europe coïncide avec le déclin du judaïsme européen. Pendant mille ans, la majorité du peuple juif a habité l'Europe et les grands centres de vie et de culture juives se trouvaient en Europe. Cette phase de l'histoire juive est désormais close. Elle s'est achevée, en apocalypse, sur une tragédie sanglante et sans précédent. Dans le même temps et comme en contrepoint, l'Europe, qui se déchirait en luttes stériles, perdait définitivement son hégémonie et tombait sous la tutelle des deux Grands. Et d'ailleurs l'Europe n'a-t-elle pas mérité son destin en gâchant ses chances les plus hautes et en aboutissant, de guerre en guerre, de persécution en persécution, d'injustice en injustice, à cet immense massacre des innocents qui a servi de sinistre apogée à deux siècles de révolutions, de progrès technique, d'exploitation de l'homme et de folles ambitions ?

Les deux tiers du judaïsme européen ont disparu. Des communautés entières ont été « liquidées ». Des métropoles juives, des foyers de vie intense, des centres d'étude fervente, ont été détruits à jamais. Les grandes *juiveries* d'Europe centrale et orientale, réservoir humain et spirituel du judaïsme mondial, ont été assassinées. Un *royaume de Dieu* a été anéanti. Tous les juifs du monde portent son deuil et se sentent orphelins comme après la destruction du Temple de Jérusalem. Car c'est de cette Europe centrale et orientale que sont partis les grands mouvements qui ont régénéré le judaïsme et lui ont permis de résister aux grandes épreuves nées de l'affrontement du monde moderne : séductions de l'assimilation, pressions du matérialisme, menaces de l'antisémitisme. Par le Hassidisme, par le culturalisme, par le sionisme, le peuple d'Israël a su conserver plus ou moins intacte sa personnalité alors que tout semblait se conjuguer pour la faire disparaître.

Après la tourmente, en 1945, l'avenir du judaïsme « était entre les mains du plus récent et du plus ancien des foyers de

la vie juive : l'Amérique, la Palestine. La Providence veille à la marche de l'histoire : l'avenir du judaïsme était sauf » (Cecil Roth).

*Les deux pôles du judaïsme contemporain : I. Les Etats-Unis*

Le judaïsme s'est forgé de nouvelles structures aux Etats-Unis. Les descendants des immigrants européens ont créé là une société juive originale et puissante et leur intégration à l'*american way of life* ne s'est pas faite en général par le sacrifice de leur authenticité. Ainsi ils ont fait la preuve que l'émancipation ne signifiait pas forcément assimilation totale et que les traditions et les cadres essentiels de la vie juive pouvaient être indépendants du ghetto.

La vitalité du judaïsme américain se manifeste de différentes façons. La moindre n'est pas ce magnifique élan de solidarité qui l'a porté au secours du judaïsme européen. Grâce à sa générosité agissante, les rescapés des camps de la mort ont pu être socialement sauvés, des communautés moribondes ont pu être reconstruites, et parfois rénovées, des institutions ont été recrées et la vie a pu renaître. Sa sollicitude ne s'est d'ailleurs pas bornée à l'Europe. Dans le même temps, au Moyen Orient comme en Afrique du Nord, les grandes organisations juives américaines multipliaient les écoles, les dispensaires, les services sociaux, les œuvres d'assistance et d'éducation. Et que dire de l'aide apportée à Israël qui a trouvé dans le judaïsme américain son allié le plus sûr et le plus efficace !

Aux Etats-Unis mêmes, la communauté juive présente un incomparable tableau de réalisations, aussi bien communautaires que sociales et éducatives : de belles synagogues, qui ne sont pas seulement des lieux de culte mais aussi des centres de rassemblement pour des activités variées, des universités juives de grand renom, des hôpitaux juifs de réputation internationale, des instituts de recherche, des écoles, des camps de vacances, etc. Dans l'ensemble des Etats-Unis on constate d'ailleurs un renouveau d'intérêt pour la religion, surtout parmi la jeunesse. Ce phénomène général, lié à certains aspects structurels de la civilisation américaine (et, par exemple, au mou-

vement de décentralisation urbaine) et aussi à certaines données permanentes de la mentalité américaine, se traduit par un indéniable essor du judaïsme : les affiliations aux *congrégations* augmentent, l'éducation juive progresse aussi bien dans les cours du dimanche que dans les écoles juives à plein temps ; les jeunes prennent une conscience plus claire de leur judaïsme et accomplissent plus fréquemment un retour aux sources. D'excellentes revues, l'édition de nombreux ouvrages, soutiennent et alimentent cette évolution.

Toutefois le tableau n'est pas sans ombres : derrière bien des succès statistiques transparaissent des échecs spirituels, et le grand risque, là-bas comme ailleurs, c'est qu'une sécularisation de l'affiliation religieuse fasse illusion sur l'authenticité et la solidité des liens communautaires et surtout sur la qualité de la renaissance religieuse. Mais il n'en reste pas moins que des groupes importants du judaïsme américain sont fermement attachés à leur religion et mettent tout en œuvre pour approfondir leur patrimoine spirituel et pour le transmettre à leurs descendants. L'arrivée, après la guerre, de certains réfugiés européens leur a même donné un élan nouveau : ceux-ci ont apporté la ferveur profonde et les connaissances étendues acquises dans les prestigieuses *yechivoth* (académies talmudiques) de Pologne ou de Lithuanie. Ainsi la *yechiva* de Mir qui, pendant la tourmente, avait dû, après une extraordinaire odyssée, se réfugier à Shanghai, est maintenant installée à New-York. D'anciens élèves des *yechivoth* de Vilna ou de Slovodka, après avoir conquis les plus hauts grades universitaires dans les collèges et les instituts américains, sont devenus des cadres agissants de la communauté juive. Cette conjugaison de la foi (et parfois de la mystique) européenne et de l'esprit américain d'organisation et d'efficacité a donné lieu à d'excellents résultats.

En tout état de cause, l'avenir du judaïsme américain se présente mieux qu'avant la guerre. Sa richesse et son dynamisme lui ont donné le *leadership* incontesté sur le judaïsme mondial ; la plupart des grandes organisations juives ont leur siège à New-York et ce sont des subsides américains qui font

vivre d'innombrables institutions juives à travers le monde. Mais l'Amérique n'est pas, n'a jamais été, et ne sera peut-être jamais, un grand foyer spirituel. Ce n'est pas vers elle que les juifs se tournent en général pour recevoir l'enseignement des grands Maîtres, les réponses à leurs interrogations religieuses ou les signes précurseurs d'un grand renouveau spirituel. Il n'y a rien en Amérique d'équivalent à ce que furent autrefois Soura et Poubédita, en Babylonie, ou Tolède, Cordoue, Grenade, Fostat, Safed, Worms, Vilna, Presbourg, Francfort, ou encore les Carpathes, berceau du Hassidisme. Actuellement, comme à l'aube de son histoire, c'est vers Jérusalem qu'Israël se tourne pour y chercher la Torah vivante. Car de nouveau l'on peut dire : « C'est de Sion que sort la Loi et de Jérusalem la parole de Dieu » (*Isaïe*, 2, 3).

#### *Les deux pôles du judaïsme contemporain : II. Israël*

Sur le plan théologique comme sur le plan historique, la création de l'Etat d'Israël est un événement d'une portée considérable, dont la signification peut à peine encore être mesurée. Ce n'est pas le lieu ici d'aborder le problème de la survivance de la Diaspora et des implications de l'Exil et du Retour. Quoi qu'il en soit l'Etat d'Israël est vraiment le microcosme du judaïsme. Depuis sa création il exprime tous les conflits, toutes les promesses, toutes les difficultés, toutes les réalisations, toutes les ambitions, toutes les espérances, toutes les tensions, toutes les ambiguïtés, tous les doutes, toutes les illusions, toutes les assurances, toutes les fidélités, toutes les croyances, toutes les persévérances et tous les idéaux du *peuple à la nuque dure*, de la condition juive et de la vocation d'Israël. Dans sa composition même, il est déjà le reflet exact de tous les judaïsmes et son unité est la preuve même qu'au delà de toutes les diversités, au delà de toutes les contradictions, l'unité juive est une réalité presque charnelle.

Originaires de soixante-quatorze nations du monde (...), en revenant en Israël, ils ramènent avec eux le lambeau d'histoire auquel ils demeurent suspendus (...): ces juifs yéménites sont à n'en pas douter contemporains des débuts de l'Exil, ils prolongent en notre siècle, la pensée, les croyances, les psalmodies, les attitudes et les

espérances des docteurs qui rédigèrent la Michna ; ces juifs orientaux ou africains, natifs du Soudan ou du Sahara, incarnent l'âpreté du passé pré-islamique de notre histoire ; et leurs voisins, séphardis originaires d'Afrique du Nord, y apportent une douceur héritée de l'âge d'or de l'époque musulmane ; dans ces deux yechivoth, vous voyez surgir devant vous un groupe de cabbalistes et de talmudistes sortis tout droit du XV<sup>e</sup> siècle espagnol et polonais ; ici, vous êtes à Soura et Poumbédita et vous entendez la voix des Tannaïm de la Michna, des Amoraïm et des Saboraïm du Talmud ou bien des mystiques de Safed (...) Les Hassidim sont là aussi et pour que vous ne puissiez pas en douter ils promènent dans l'accablante chaleur du mois d'août leur houppelande des bords du Danube avec leurs papillottes et leurs longues barbes ; en route personne ne s'est perdu (...) Depuis le plus antique passé biblique jusqu'à nos jours, sans solution de continuité, l'histoire semble vouloir démontrer avec éclat, sans réplique possible, l'unité de sa trame et la continuité de ses desseins. L'axiome de Croce : *Toute histoire est contemporaine*, trouve ici une confirmation en vérité hallucinante<sup>2</sup>.

Que l'on ne parle pas, en effet, d'anachronisme ou d'exotisme. Ces rencontres seraient plutôt la preuve de l'intemporalité d'Israël et, comme on l'a dit, du caractère *méta-historique* de son destin.

Au point de vue religieux, entendu dans un sens plus précis d'attachement à la pratique rituelle, la situation en Israël, sans être franchement mauvaise, comme on le prétend souvent, est assez délicate. Mais en vérité, toute l'expérience israélienne est au fond religieuse dans son essence et dans sa finalité. D'ailleurs il ne faut pas exagérer l'importance de l'irrégion et d'un certain « anticléricalisme » dans le pays. Les juifs pratiquants sont une minorité là comme ailleurs, là moins qu'ailleurs. Aux dernières élections, 14 % des électeurs ont voté pour les partis strictement religieux, et presque tous les autres partis comptent dans leur clientèle des gens très sincèrement attachés aux valeurs traditionnelles du judaïsme, mais hostiles à la confusion du politique et du religieux. D'autre part, la majorité de la population mange *cachet* et le tiers

---

2. André CHOURAQUI, *Histoire du Judaïsme*, Paris, 1957, p. 111-112.



des élèves dans les écoles a choisi la branche religieuse de l'enseignement d'Etat. Autres éléments positifs : le renouveau des études bibliques, qui s'exprime par un intérêt largement répandu dans toutes les couches de la nation ; la diffusion des livres sur les bases de la doctrine juive ; le succès de nouvelles éditions du Talmud ainsi que de la nouvelle Encyclopédie talmudique ; l'extension des yechivoth ; le nombre et l'influence des kibboutzim et des villages coopératifs religieux ; la création d'une Université libre d'inspiration religieuse ; l'introduction dans le programme de toutes les écoles, y compris les écoles non religieuses, de cours sur la *conscience juive* et sur le patrimoine spirituel d'Israël ; la présence, enfin, dans le pays des plus grandes autorités religieuses de la génération actuelle.

Israël est devenu d'emblée, et avec l'accord immédiat de tous les juifs, la métropole intellectuelle du judaïsme mondial. C'est de lui qu'on attend orientation, directives et inspiration religieuses ; c'est évidemment de lui aussi que l'on attend les prodromes du messianisme ; ce sont ses rabbins que l'on consulte en dernier lieu (bien qu'il n'y ait dans le judaïsme que la hiérarchie du savoir et de la piété) ; c'est plutôt vers ses institutions d'enseignement que se dirigent les jeunes juifs de la Diaspora désireux d'approfondir leurs connaissances ; c'est à ses maisons d'éditions que l'on commande désormais aussi bien les ouvrages fondamentaux du judaïsme que les études les plus récentes sur tel ou tel aspect de la culture juive. Un dernier indice de la primauté d'Israël, c'est que dorénavant aucun congrès international d'études juives ou d'organisations religieuses juives ne peut se concevoir en dehors du cadre de la ville de David.

Certes les rapports de l'Etat et de la religion ne sont pas exempts de crises. Il y a de multiples occasions de conflit entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Mais il serait aberrant d'introduire ici des concepts ou des catégories empruntés à l'expérience occidentale. Sans judaïsme, Israël n'existerait pas. D'autre part il n'y a pas d'Eglise juive ; il est donc inconcevable de prétendre la séparer de l'Etat. Les seules tra-

ditions d'Israël sont d'origine ou d'inspiration religieuse ; les seuls liens entre les juifs sont finalement des liens religieux ; les droits des juifs sur la Palestine sont des droits religieux ; le rassemblement des exilés, objectif numéro un de l'Etat, est un objectif non politique mais fondamentalement religieux. En bref, l'identité de l'Etat dépendra de la façon dont on saura le concilier avec les principes essentiels du judaïsme. Cela suppose évidemment non pas des réformes de structure, des revendications partisans ou des interventions autoritaires, mais un long travail d'éducation et de propagande (au sens le plus noble du terme). Un Etat ne vaut que ce que valent ses citoyens et il serait vain de rendre l'Etat religieux si les citoyens ne le sont pas. Mais en présence d'un phénomène quasi miraculeux comme la résurrection d'Israël, il ne faut pas désespérer de donner une âme à ce corps recouvré. Le judaïsme a en tout cas la chance de pouvoir enfin *s'incarner* et bien des conditions sont favorables à une incomparable renaissance de la Foi d'Israël sur la Terre d'Israël. Pour le moment nous en sommes encore aux *douleurs de l'enfantement*.

### *Les nouveaux Marranes*

Revenons maintenant à la vieille Diaspora et voyons le sort des « tisons sauvés du brasier » (*Zacharie*, 3, 2) : ce qui reste des juiveries d'Europe et des pays arabes. Sommes-nous là en présence de simples vestiges ? Non, même en ces régions où il a été particulièrement éprouvé, le judaïsme vit, et parfois intensément.

Une des questions actuellement les plus préoccupantes est celle de l'avenir des juifs en U.R.S.S. Deux à trois millions de juifs soviétiques sont comme les *Marranes de notre temps*. Pratiquement coupés de tout contact avec l'extérieur, privés de toute vie autonome, longtemps en butte à des menaces à peine déguisées, encore actuellement brimés, ils constituent une grande énigme dans l'énigmatique histoire du peuple juif. Après quarante ans d'assimilation forcée, quarante ans

au cours desquels toute éducation juive a été pratiquement interdite et toute activité religieuse prohibée, en dehors des enterrements et du culte synagogal, le judaïsme n'est pas complètement mort en U. R. S. S. et il se manifeste brusquement en certaines occasions, avec une spontanéité et une ampleur touchantes, comme lors de l'arrivée à Moscou de l'ambassadeur d'Israël ou des délégations juives au Congrès mondial de la jeunesse.

Actuellement la situation est sans doute meilleure qu'à l'époque stalinienne : on sait qu'alors, à la suite d'une série de persécutions, on assista à la déportation et à l'exécution, de 1948 à 1953, de centaines d'écrivains et d'intellectuels juifs et à une violente campagne antisémite, qui culmina avec le *pseudo-complot des blouses blanches*. Sous Khrouchtchev, malgré la fin de la propagande officielle, les sentiments anti-juifs restent puissants dans le peuple et dans la bureaucratie. D'autre part, les juifs sont éliminés des meilleurs emplois, écartés des plus grandes Universités, soumis à un *numerus clausus* dans les entreprises d'Etat. Enfin l'athéisme professé est une condition pour faire carrière dans tous les domaines. Rien n'a été fait pour permettre aux juifs de vivre une vie juive. Il n'y a pas d'écoles juives, ni d'ailleurs aucune institution éducative ou culturelle. Le gouvernement, pour extirper toutes les racines de la personnalité juive, s'en est également pris au yiddich et a fait disparaître toutes ses formes d'expression : livres, théâtre, cours, journaux, etc.

Malgré cette volonté systématique de liquider le judaïsme (non plus physiquement mais moralement), celui-ci subsiste. Aux offices religieux du samedi, on ne voit que quelques vieilles personnes, mais quand un groupe de jeunes israéliens s'y rend, la synagogue de Moscou est soudainement pleine. La première édition d'un livre de prières est rapidement épuisée. La veille de Kippour, à Kiev, 25.000 juifs participent à l'office et la radio de Kiev en profite pour attaquer « le caractère réactionnaire » du judaïsme.

Evidemment seule une minorité de juifs peut résister à cette pression constante et nous ne savons ni quand le judaïsme

pourra récupérer ces « tribus perdues » ni combien, parmi les deux millions de juifs soviétiques, pourront être récupérés. Il y aurait un test presque décisif : obtenir pour eux la liberté d'émigrer en Israël ; mais le gouvernement d'U.R.S.S. s'y est toujours refusé, peut-être pour cacher l'échec de sa politique et l'impropriété des méthodes marxistes à résoudre l'éternel problème juif.

Dans les autres pays de derrière le rideau de fer, la situation est confuse. Les derniers juifs de Pologne — ils ne sont plus que quelques milliers — cherchent désespérément à sauvegarder leur identité et à maintenir des contacts avec le judaïsme extérieur. L'antisémitisme est resté virulent dans le peuple et jusque dans le Parti, bien que le gouvernement essaie maintenant de s'y opposer. La littérature yiddich, le théâtre yiddich sont admis. Mais, sur le plan religieux, on ne compte aucune institution d'enseignement. L'emprise du Parti est totale sur toutes les organisations juives, à tous les niveaux. Une lueur d'espoir : l'émigration vers Israël est tolérée. En 1957, 30.000 juifs ont ainsi quitté la Pologne. Un chapitre de l'histoire juive est clos : cette terre marâtre est presque vidée de ses juifs. Comme autrefois, l'Espagne.

Pas question d'émigration en Hongrie, où subsistent une centaine de milliers de juifs. Pour eux aussi la démocratie populaire a signifié la suppression de tout mouvement de jeunesse, de tout journal, de toute littérature spécifiques. Cependant on note un progrès dans l'assistance aux offices religieux à Budapest et le groupe des juifs orthodoxes reste obstinément fidèle à sa foi et à ses pratiques.

Emigration interdite également en Roumanie, mais la vie juive y est plus active et le régime plus tolérant. Cela est peut-être dû au fait que la Roumanie compte encore une forte minorité juive estimée à plus de 200.000 âmes. Les enfants peuvent recevoir une éducation religieuse. Il y a même un séminaire. Mais le yiddich est pourchassé.

En Tchécoslovaquie, enfin, les juifs ne constituent plus qu'une population âgée et déclinante et les maisons de vieillards sont presque les seuls centres de vie juive.

En conclusion, tout semble indiquer le crépuscule du judaïsme en Europe orientale. Avec d'autres méthodes, le marxisme a l'air de parachever l'œuvre du nazisme. Mais la Providence veille peut-être sur ces frères perdus et abandonnés et on peut encore espérer que ces quelque trois millions de juifs menacés d'anéantissement spirituel derrière leurs frontières closes rejoindront un jour la communauté d'Israël.

### *Communautés d'Europe occidentale*

En Europe occidentale vivent à peu près un million de juifs ; ils jouissent de la liberté et de l'égalité, mais ils sont menacés, eux, par la désagrégation et la dépersonnalisation interne. Ce risque n'est d'ailleurs pas nouveau. Il est né pratiquement, il y a plus d'un siècle, avec l'émancipation politique. Les juifs ont adopté d'enthousiasme les valeurs occidentales et leur intégration dans les sociétés ambiantes s'est faite, en général, au prix de l'abandon de leurs propres traditions. Les désertions se sont multipliées, mais ces pertes étaient masquées par l'afflux continu des émigrés de l'Est, qui prenaient la relève, avant de se laisser eux-mêmes séduire par les comforts et les compromissions de l'assimilation. Cependant il subsistait toujours quelques îlots de résistants, à l'inébranlable fidélité.

Depuis la guerre, l'émigration de l'Est est tarie. En ce qui concerne la France, elle a été plus ou moins remplacée par l'accélération de l'arrivée des juifs d'Afrique du Nord. Mais dans tous les autres pays d'Europe occidentale le judaïsme doit vivre désormais sur ses propres ressources humaines. C'est dire qu'il ne peut plus se résigner à l'attentisme et à l'immobilisme. Sans un redressement énergique sa décadence totale serait inéluctable.

Or ce redressement est en train de s'opérer. Au moins dans certains milieux et notamment dans la jeunesse, on assiste à un renouveau d'intérêt pour le judaïsme le plus pur et le plus exigeant. Chez les responsables, on a renoncé à certaines illusions de l'époque antérieure, on insiste davantage sur la nécessité de faire reposer la vie religieuse sur de solides structures

communautaires et sur un sérieux effort d'éducation. On se rend compte que le confessionnel et le cultuel ne peuvent être isolés sans déperir et qu'il faut les associer au culturel et au social. Certes, ce nouvel esprit qui se traduit par un style nouveau n'intéresse encore qu'une minorité juive dans les différents pays. Et il faut préciser que, dans ce domaine, les influences prépondérantes sont celles du judaïsme américain et du judaïsme israélien, qui ont précisément en commun le même dynamisme, le même *modernisme* et le même souci de l'efficacité. Mais une nouvelle élite juive est en train de se créer en Europe occidentale, élite évidemment petite en nombre, mais plus consciente, plus fervente, mieux instruite, mieux armée contre les menaces du présent et peut-être mieux assurée de son avenir, que ne l'ont été ses aînés, pour lesquels trop souvent l'appartenance au judaïsme était davantage un vague héritage maintenu par respect humain qu'un acte de foi et une option délibérée.

Citons, pour la France, quelques indices de cette évolution. Avant-guerre, une seule école secondaire juive : actuellement six établissements de ce genre, plus une école normale pour la formation de professeurs de matières juives ; aujourd'hui, le judaïsme est pris au sérieux par un nombre croissant d'intellectuels juifs ; trois maisons d'éditions lancent ou vont lancer des collections juives. Une chaire d'études juives est créée à Strasbourg. De nombreux jeunes israéliens consacrent leur thèse ou leur diplôme à un sujet sur le judaïsme. La France qui, avant la guerre, ne comptait pas une seule *yechiva*, en abrite maintenant trois. Et des vocations bouleversantes sont nées parmi des jeunes gens originaires des familles les plus détachées de toute préoccupation religieuse. A côté de cela, les mouvements de jeunesse, les patronages, les colonies de vacances, les centres de jeunes, les écoles professionnelles juives, étendent leurs activités. Et les œuvres sociales juives de France ont assisté en 1957 plus de 25.000 personnes (dont la moitié composée de réfugiés d'Egypte et d'Afrique du Nord).

Le judaïsme français est donc en meilleure posture qu'au cours des années 30, mais sa base réelle est très étroite. Des trois cent mille juifs de France (estimation sujette à caution), la moitié à peine se sentent juifs plus ou moins confusément et encore la plupart n'ont pratiquement aucune connaissance ni aucune aspiration religieuse. Ce tragique appauvrissement, c'est le prix payé à la crise générale des religions, mais c'est aussi la rançon d'un siècle de démission des responsables, de complaisance générale à l'égard de l'arrivisme, du laïcisme et des philosophies à la mode, et de négligence absolue en matière d'enseignement aux jeunes générations. La pente sera longue à remonter. Peut-être ne pourra-t-on jamais faire mieux que de conserver une cohorte de fidèles, ce que les prophètes appelaient *chéerith hapéléta*, le reste des rescapés.

En Grande-Bretagne, qui groupe maintenant la plus importante communauté juive d'Europe occidentale (450 mille âmes), la situation paraît meilleure. Officiellement le judaïsme anglais a belle allure, la religion y conserve un grand prestige social, les institutions juives sont nombreuses et fréquentées, les pratiques religieuses sont largement suivies. Mais il est difficile de faire la part du sentiment profond et celle d'un conformisme, après tout plus recommandable qu'un autre. Même le sionisme a, en Angleterre, un caractère de respectabilité. Et la condition juive n'y a guère, en général, ce pathétique, cette tension et cette ambiguïté qui, ailleurs, et même en France, la marquent du sceau du divin. Tout est organisé, tout est convenable, tout est comme il faut, et le cachet national de cette collectivité juive est très nettement souligné. D'ailleurs elle a beaucoup perdu de sa cohésion ancienne et de son ancien prestige mondial.

On pourrait faire des remarques analogues à propos du judaïsme suisse. Quant au judaïsme belge, il ne présente aucune unité. Il y a un monde entre la communauté bourgeoise de Bruxelles et celle d'Anvers, où subsiste le dernier véritable ghetto d'Europe (en donnant au mot ghetto, non seulement sa signification particulariste et exotique, mais aussi son sens positif de cellule sociale vivante où les cadres traditionnels

ont conservé presque toute leur force). Au point de vue juif, Anvers est une ville d'une intense orthodoxie et d'une vitalité malheureusement non débordante. Son influence à l'extérieur est pratiquement nulle. Elle ne forme pas ses propres chefs religieux, qu'elle doit importer d'Amérique ou d'Israël. Cela est dû au fait que l'enseignement qu'on y donne se borne à former de bons pères de familles, pieux et suffisamment instruits dans la Loi ; mais rien n'est prévu pour le niveau supérieur.

Rien de particulier à signaler sur le judaïsme italien (environ 30.000 personnes), si ce n'est qu'il offre certaines initiatives heureuses et que la communauté de Milan est dotée d'un excellent lycée juif. Passons rapidement également sur les pays scandinaves, où les juifs sont peu nombreux (et en Suède, assez tièdes), sur les Pays-Bas, où ils ont beaucoup souffert des persécutions nazies (une vingtaine de milliers de survivants sur 140.000 personnes habitant le pays en 1940) et sur l'Allemagne où ne restent aussi qu'une vingtaine de milliers de survivants et d'anciennes personnes déplacées, alors que le judaïsme allemand constituait autrefois une communauté florissante de plus d'un demi million de personnes. Signalons enfin, pour être (relativement) complet, quelques petites congrégations juives en Espagne et au Portugal.

### *En terre d'Islam*

Au-delà de l'Europe, ce sont les pays d'Islam qui doivent retenir le plus l'attention. Les très vieilles communautés juives de ces pays sont-elles vouées à la disparition ? Et ce berceau du monde *sepharade* va-t-il connaître finalement (mais d'une façon moins dramatique) le même sort que le berceau du monde *askenaze*<sup>3</sup> ? Autrement dit, le judaïsme n'a-t-il désor-

---

3. Le judaïsme se partage en deux branches : la branche *sepharade* (juifs orientaux essentiellement influencés par les rabbins de l'Espagne musulmane) et la branche *askenaze* (juifs européens). Cette distinction n'implique aucune divergence doctrinale, mais de minimes différences de rites.



mais plus de chances qu'en Israël et dans les pays neufs ou, pour lui, relativement neufs, comme ces pays d'Europe occidentale où son installation ininterrompue est relativement récente, rarement antérieure au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle ?

Après la guerre, les très antiques communautés juives d'Irak et du Yémen ont pratiquement disparu : leurs membres sont actuellement en Israël. Celle de Syrie a été réduite de moitié par l'émigration vers le Liban, l'Amérique du Sud, l'Italie. En Egypte, seule une petite minorité de juifs sont reconnus comme citoyens ; là encore l'émigration (et les expulsions de fin 1956) ont considérablement restreint la population israélite et ceux qui restent sont soumis à des mesures discriminatoires et à de véritables persécutions. Le conflit avec Israël, et aussi le fait que la plupart des juifs dans ces pays (sauf au Yémen) étaient de culture française et avaient tendance à s'identifier avec l'Occident, expliquent, dans une certaine mesure, cette élimination progressive. Mais il faut tenir compte aussi d'un autre élément : le progrès du pan-arabisme a pour conséquence de faire coïncider dans l'esprit des masses l'appartenance à la nation et l'appartenance à l'Islam. Les seuls pays de cette région où les conditions soient restées normales pour les juifs sont le Liban, en majorité non musulman (8.000 juifs), et l'Iran, pays non arabe (80.000 juifs). Ce sont d'ailleurs les seuls pays du Proche et du Moyen Orient où l'Alliance israélite universelle ait conservé ses institutions d'éducation.

Le grand point d'interrogation se pose pour l'Afrique du Nord avec ses 400.000 juifs, dont l'implantation remonte parfois à deux mille ans, bien avant l'invasion arabe. Si leur religiosité et leur structure communautaire sont relativement satisfaisantes, leur niveau culturel, sur le plan judaïque, est plutôt bas. Nous sommes ici en présence d'un judaïsme essentiellement populaire. Il est en train de perdre de sa substance par suite de l'émigration, soit vers Israël, soit vers la France. Depuis 1948, les communautés juives du Maroc et de Tunisie ont ainsi perdu le tiers de leurs membres. A l'origine de ces départs, il y a un sentiment d'insécurité et aussi la progression

des classes moyennes musulmanes et la crise économique, qui restreignent les débouchés. Et pourtant, depuis leur indépendance, la Tunisie et le Maroc ont accordé l'égalité des droits à leurs ressortissants juifs. Les dirigeants ont à maintes reprises exprimé leur sympathie à l'égard de leurs concitoyens israélites et les ont invités à participer à l'édification des nouveaux Etats. Cet appel n'est pas resté vain, surtout parmi les jeunes, et les juifs indigènes du Maroc et de Tunisie contribuent loyalement et parfois avec enthousiasme, à tous les échelons, à cette tâche de création d'une nation moderne. Mais le risque subsiste que ces pays deviennent sensibles aux appels de la Ligue arabe et leurs gouvernements sont à la merci d'une réaction fanatique qui, à la faveur de certaines circonstances, pourrait se concilier les masses, ici particulièrement frustrés et éminemment versatiles.

Au Maroc, où vivent encore environ 200.000 juifs, il faut signaler quelques ombres : l'interdiction, depuis 1956, de l'émigration vers Israël en dépit des promesses officielles sur la libre circulation des personnes, l'emprise croissante des autorités sur les différents aspects de la vie juive et la politisation des cadres de la communauté juive passés sous le contrôle de l'Istiqlal. A ce point de vue la situation n'est pas sans évoquer celle des démocraties populaires. Les institutions juives non exclusivement religieuses sont menacées d'intégration ou de nationalisation. On se demande quel sera l'avenir du magnifique réseau d'œuvres sociales et éducatives constitué depuis la guerre grâce à l'aide des organisations juives américaines. Une trentaine de milliers d'enfants juifs fréquentent les écoles subventionnées par l'*American Joint Distribution Committee*. Ainsi le judaïsme, la conscience juive, la culture juive, ont pris un essor prometteur, dont le développement risque, demain, d'être stoppé.

En Tunisie, où vivent encore une cinquantaine de milliers de juifs, en majorité concentrés à Tunis, l'émigration reste libre et, malgré les assurances officielles, le courant de départs est continu, notamment vers la France. Les communautés s'affaiblissent ; certaines sont presque complètement évacuées. D'au-

tre part, des projets gouvernementaux menacent l'autonomie et la cohésion des institutions juives. Dans un esprit d'assimilation, les tribunaux rabbiniques ont été supprimés et l'on voudrait que les dirigeants du judaïsme se limitent à des tâches strictement culturelles.

D'ailleurs, en Tunisie comme au Maroc, les mirages de l'émancipation et la surenchère *moderniste* introduisent un facteur de désagrégation religieuse contre lequel la seule parade serait une solide éducation juive dans les établissements appropriés et dans les mouvements de jeunesse, car les familles ont d'ores et déjà abdiqué en s'estimant désarmées. L'avenir du judaïsme en Tunisie et au Maroc dépend donc de la lucidité, de la prudence et de la volonté de ses dirigeants actuels et de leur faculté de résister à certaines pressions. Il dépend aussi, dans une mesure non négligeable, de l'attitude des pouvoirs publics.

En ce qui concerne l'Algérie (150.000 juifs), les communautés sont là encore affaiblies par l'émigration vers la France métropolitaine et, à un faible degré, vers Israël. La qualité de citoyens français des israélites algériens pose de nouveaux problèmes et leur organisation communautaire, calquée sur celle de la France, n'est pas comparable à celle du Maroc ou de la Tunisie. Le judaïsme algérien est d'ailleurs économiquement et politiquement le plus évolué d'Afrique du Nord, mais il est aussi le moins bien doté en institutions éducatives et sociales. Toutefois dans la mesure où les événements le permettront et où il réussira à former des cadres plus valables, il garde suffisamment de conscience juive pour qu'un renouveau soit encore possible. D'ailleurs, une bonne partie des chefs spirituels du judaïsme français sont originaires d'Algérie. Mais le présent est encore trop trouble pour qu'on puisse discerner les lignes d'une évolution. Une chose est certaine, c'est que dans le proche avenir le problème des juifs d'Afrique du Nord risque de se poser avec acuité. Cette collectivité, qui a longtemps vécu en marge des grands courants du judaïsme mondial, est maintenant précipitée sur le devant de la scène et sous les feux des projecteurs.

### *L'autre hémisphère*

Nous terminerons ce panorama par les pays neufs au sens strict : Amérique latine et pays du *Commonwealth*. Les juifs en ces pays, au nombre d'un million, connaissent la stabilité et donnent aussi l'impression de vivre quelque peu en marge de l'histoire juive. Mais la plupart d'entre eux sont originaires d'Europe ou d'Asie mineure et ils ont conservé, en général, un vif sentiment de solidarité à l'égard de leurs coreligionnaires du vieux continent. L'expérience israélienne trouve chez eux des échos passionnés : dans l'ensemble, ils sont très sionistes et ils ont une conscience ethnique beaucoup plus accentuée qu'en Europe occidentale. Cela est peut-être dû au caractère récent de leur installation et aussi au fait que le milieu d'accueil, étant moins homogène, est moins assimilateur. Il est curieux de constater qu'au Canada comme en Australie, en Amérique latine et en Afrique du Sud, le yiddich est encore largement parlé, que la presse et même la littérature yiddich y sont florissantes et qu'on trouve des écoles primaires et secondaires où l'enseignement se fait en yiddich. Psychologiquement et sociologiquement, le judaïsme de ces pays neufs est, paradoxalement, un judaïsme d'avant 1914, à l'exemple du judaïsme socialiste, laïc, yiddichiste et culturaliste du Bund. Tout en ayant acquis la pleine égalité des droits dans les différents pays, il conserve sciemment une mentalité de minorité nationale. D'ailleurs, en général, sa position sociale est bonne et il n'a pas à souffrir d'un antisémitisme virulent. Dans ces conditions, on peut croire que ces particularités iront en s'atténuant et que l'implantation assez artificielle d'une culture yiddich dans un terrain aussi peu approprié ne saurait être permanente. La survivance du judaïsme exigera alors l'épanouissement de valeurs plus authentiquement juives, moins *folkloriques*, plus *hébraïques*. Autrement dit, le lien devra être plus religieux que national.

Déjà le yiddich recule dans les Dominions. Mais de nouvelles synagogues y sont créées. A Montréal, Melbourne, Sydney, des *yeshivot* fonctionnent depuis peu. Au Canada, en Australie, en Afrique du Sud, le cadre communautaire s'affer-

mit, les écoles juives à plein temps (avec enseignement en anglais et cours d'hébreu) sont plus fréquentées et il s'en construit de nouvelles, l'instruction religieuse progresse. En somme, l'évolution se fait sur le modèle des Etats-Unis, mitigé d'influences britanniques. Mais un peu partout le manque de rabbins se fait sentir.

En Amérique latine, où les communautés les plus importantes sont celle d'Argentine (400.000 âmes), du Brésil (120.000), d'Uruguay (50.000), du Chili et du Mexique, on note peu d'intérêt pour les affaires religieuses et la vie culturelle est très saisonnière. Dans l'ensemble, la population juive se partage en deux tiers d'*Askenazim* et un tiers de *Sephardim*. Elle dispose d'un important réseau scolaire où l'enseignement des matières juives est presque entièrement sécularisé et où une large place est faite au yiddich. Pour marquer l'originalité de la vie juive en Amérique latine (et pour donner la mesure de sa spiritualité) signalons l'existence à Mexico d'un Centre sportif yiddich (?) avec 6.000 membres et notons que l'organisation principale des juifs cubains est le Comité juif anti-tuberculeux ! C'est encore l'un des mystères d'Israël. Il prouve en tout cas quelle grossière erreur commet Toynbee lorsqu'il parle des juifs comme d'un *fossile*.

### Conclusion

La physionomie, la vitalité, les préoccupations du judaïsme varient beaucoup d'un coin du monde à l'autre et il reflète aussi l'état d'esprit et le niveau de culture des civilisations ambiantes. Mais Israël reste essentiellement un en dépit de tous les aspects qu'il peut prendre : on le voit bien dans les grands moments de son histoire. L'un des signes de cette unité n'est-il pas que, partout dans le monde juif, sans aucun magistère, sans aucune consigne centrale, on s'efforce d'apporter aux mêmes problèmes les mêmes solutions par la multiplication des écoles à plein temps, des *yechivoth*, des centres communautaires, etc. ?

Si l'on voulait résumer en quelques traits les caractères

généraux du judaïsme contemporain, on ferait les remarques suivantes :

Actuellement, partout dans le monde, les juifs ont acquis leur émancipation politique, en ce sens que nulle part ils n'ont plus officiellement un statut de minorité nationale. L'évolution amorcée en 1789 est donc achevée. En un sens d'ailleurs, la création de l'Etat d'Israël fait partie de cette évolution.

Cette émancipation, désormais générale, pose de graves problèmes que le judaïsme d'Europe occidentale a été le premier à affronter et que, dans une première étape, il n'a pas su résoudre. Il s'agit de rendre le judaïsme indépendant du ghetto et apte à surmonter les épreuves d'une certaine assimilation. Désormais ce sont pratiquement tous les juifs du monde, y compris ceux d'Israël, qui sont placés devant cette question : comment maintenir leur identité dans la liberté ? Sur quoi fonder leur unité dans une perspective nouvelle d'intégration au sein de différentes nations ? Les uns insistent sur l'affermissement du contenu religieux, donc supranational, du judaïsme. Les autres croient en l'influence d'une tradition culturelle juive commune, à base d'histoire commune et largement indépendante de la religion : ce judaïsme laïcisé, renforcé par l'influence de l'Etat d'Israël, suffirait à maintenir une certaine cohérence dans les différentes communautés juives. Telle est la vraie ligne de partage entre les juifs. A côté, la distinction entre orthodoxes, conservateurs et *libéraux* est plutôt secondaire car elle reste dans une vision religieuse.

En tout état de cause, l'évolution amorcée en 1789 et actuellement achevée est déjà dépassée. L'émancipation politique ne résoud pas le problème juif. Ne poursuivre que ce but, c'est aboutir au néant. On ne croit plus aux vertus positives de la simple acquisition des droits. L'émancipation n'empêche pas, mais au contraire exige, d'approfondir le contenu du judaïsme et de le doter d'institutions solides. L'intégration n'empêche pas, mais au contraire exige, de créer des écoles particulières, des mouvements de jeunesse, des centres communautaires, etc. Le judaïsme en tant que tel a répudié les illu-

sions du confessionnalisme (la religion affaire strictement privée!) et professe que, sous peine d'être complètement désincarnés, la religion et le culte doivent reposer sur une infrastructure solide d'institutions éducatives, sociales et culturelles.

Avec un état d'esprit et une localisation géographique complètement nouveaux, le judaïsme a donc pris, depuis la guerre, un nouveau tournant, après avoir survécu à la plus grave crise de son histoire depuis la destruction du Temple. En chemin, il a perdu beaucoup des siens, soit par persécution, soit par désertion. Il sait aussi qu'il en perdra d'autres. Le nombre n'a jamais compté; l'essentiel est de maintenir une minorité de vrais fidèles, qui sauront transmettre le flambeau. Par une sorte d'instinct vital et sans aucune directive d'une hiérarchie quelconque, le judaïsme a su résister et réagir contre toutes les forces de destruction. A présent, il est plus sûr de lui, plus soucieux de son patrimoine, qu'il ne l'a jamais été depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Il sait que le retour en Israël est sa plus grande chance. Il sait aussi que la faillite des idéologies modernes renforce et réactualise les doctrines traditionnelles.

Vivre en juif, ce sera toujours vivre dangereusement, ou tout au moins inconfortablement, avec comme la vocation d'être aux endroits les plus exposés. Les tribulations d'Israël ne sont pas terminées. Errant depuis Abraham, ses déracinements, ses transplantations ne sont pas finis. De nouvelles épreuves l'attendent. « Sentinelle, que dis-tu de la nuit? — Le matin vient et la nuit aussi » (*Isaïe*, 21, 12). Il y aura de nouveaux matins et de nouvelles nuits, mais la sentinelle sait aussi qu'« il y aura un salaire pour ses œuvres et un espoir pour son avenir » (*Jérémie*, 31, 16-17).

Emile TOUATI

## L'ÉLECTION D'ISRAËL

Il est facile aujourd'hui, où Israël compte son existence par cinq mille et sept cent dix-huit années, de parler de mystère d'Israël. Le mystère est clair, si l'on peut ainsi s'exprimer, il est évident. La pérennité d'Israël au milieu de tous les peuples d'Europe et du Moyen-Orient qui l'ont successivement dominé pour disparaître, les rapprochements (afin d'en faire jaillir toute l'opposition) entre le destin d'Israël et celui de l'Égypte, de la Babylonie, de la Grèce et de Rome, tout cela met en évidence le caractère mystérieux de ce peuple. Sans parler de la non moins extraordinaire résurrection de l'État d'Israël au moment précis où l'Europe n'arrive pas à sortir de ses ruines et risque de sombrer, elle aussi, dans un avenir que les clairvoyants voient déjà s'esquisser en un cataclysme définitif qui rangera la civilisation européenne aux côtés de Rome et d'Athènes dans ce linceul de pourpre où gisent les peuples morts.

Le mystère n'est donc pas là. Car tout cela, ce sont des faits, de ces faits si manifestes que Descartes lui-même, dans la rigueur de la première règle de sa méthode, les eût assurément reconnus comme « vrais ». Le mystère réside dans l'explication de ce fait. C'est alors que les causes historiques, sociologiques ou économiques qui expliquent si aisément le destin des peuples de la terre, s'avèrent impuissantes à justifier cette « coprésence » d'Israël à l'histoire du monde sans interruption depuis des millénaires.

C'est tout simplement, dira-t-on alors, la manifestation de la volonté de Dieu, qui, passant outre au jeu normal du dérou-



lement de l'histoire, impose une survivance providentielle à un peuple particulier. Et cela pour des raisons que chacun interprète différemment et que l'on ne saurait discuter sans outrecuidance, car qui serait assez téméraire pour prétendre discuter du motif des agissements divins ?

Toutes ces considérations, cependant, sont réflexions venues de l'extérieur, du non-judaïsme. Mais le mystère d'Israël a ceci de particulier qu'il a des témoins et des acteurs. Lorsque Bossuet dessinait les grandes lignes de l'économie divine à travers l'histoire universelle, il ne pouvait interroger aucun des grands peuples de l'Antiquité sur la manière dont il concevait sa propre histoire. Ces peuples n'étaient plus, et quand bien même ils eussent encore été, ils étaient païens et leur optique était nécessairement inconciliable avec celle d'un chrétien, inutile donc d'en tenir compte. Mais Israël, lui, existe. Il est l'acteur de son propre mystère ; il se joue en lui, dans sa chair et dans son sang, au prix de souffrances et de supplices atroces, une destinée qu'il n'est pas libre d'accepter ou de refuser et dont l'évident doigt de Dieu, qui la lui impose, l'oblige à supporter les rigueurs comme les consolations.

Dans les mystères de la Grèce antique, il y avait des initiés. Eux seuls connaissaient la portée véritable des assemblées d'Eleusis ou d'ailleurs. Mais ils honoraient des dieux forgés par la pensée humaine et, tout naturellement, le dieu-créature versait dans les oreilles de l'homme créateur une musique toute de clarté. Israël a fait connaître au monde que c'est l'homme qui est créature et, par là même, il a posé des limites à l'entendement humain ; et le plus clair peut-être de la Révélation du Sinaï est de nous signifier qu'il n'y a point de clarté complète pour l'homme tiré de la poussière. L'histoire du peuple élu a ainsi commencé par s'affirmer à la fois éclairée et obscure, et l'initiation d'Israël à son propre mystère demeure ainsi fatalement dans ce clair-obscur dont Dieu a pétri ses créatures. Tantôt insistant sur l'explication et tantôt sur l'incompréhensible, Israël demeure l'être vivant et palpitant que ballote sa providentielle destinée. C'est lui, au

premier chef, qui doit donner le peu de lumière qu'il a reçue sur son mystère.

*Israël prend conscience de son mystère*

Israël peut aujourd'hui, avec les autres peuples, constater comme nous le disions tout à l'heure, la singularité de son sort grâce aux évidences de l'Histoire. Mais Israël sait qu'il n'a pas toujours eu ce recul commode pour observer les événements. Dans les steppes désertiques de la presqu'île du Sinaï, aux environs de l'an 1500 avant l'ère chrétienne, Israël reçut à la fois la Révélation de Dieu et celle de son choix comme peuple de Dieu. La cause de cette élection se mêle actuellement pour nous trop étroitement à ses conséquences et à ses preuves historiques pour que nous puissions facilement négliger ces dernières. Nous avons tendance à penser que la génération du désert avait également reçu par les dix plaies, par la miraculeuse sortie d'Égypte, suffisamment de preuves de l'élection pour n'en point dissocier les causes. Les textes mêmes en font foi, puisque Dieu se présente dès l'abord au peuple qu'il s'est choisi avec la preuve à l'appui de ce choix : « Je suis l'Éternel ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison d'esclaves ». Et ensuite seulement : « Tu n'auras pas d'autre Dieu devant ma face ».

Outre que le rapprochement entre les causes et les preuves de l'élection ne rend pas les causes plus explicites, il ne faut pas oublier que ces preuves, qui auraient dû, effectivement, être convaincantes, ne l'ont, en fait, pas été. Puisque aussi bien, dès la mer Rouge passée, le peuple n'a cessé de réclamer contre ce séjour peu confortable qui lui faisait regretter l'Égypte avec son bon ravitaillement, et cela, aussi bien avant qu'après le Sinaï ; puisque surtout, Moïse étant long à redescendre de la montagne, le peuple, peu conscient du sens profond de cette élection, construisit une idole en or ; et puisque enfin, même après le pardon de Dieu à cette épouvantable incompréhension, le peuple, redevenu conscient de ses devoirs envers Dieu, après avoir construit et inauguré en solennité et en joie l'Arche contenant les Tables de l'*alliance*, se refuse à croire aux preuves

de cette alliance que Josué et Caleb rapportent de leur exploration. Le peuple était alors dans cette situation singulière : posséder un « Ohel mohed », une tente d'assignation, c'est-à-dire un lieu où l'homme sait rencontrer Dieu parce que Dieu a voulu que cette rencontre se fit là, au milieu de ce peuple et au milieu d'aucun autre — et cependant prêter l'oreille à ceux qui pensent que Dieu ne donnera pas de preuves de cette alliance et n'accordera pas la Terre promise. Cette situation paradoxale est sévèrement châtiée par Dieu. Il semble que dès l'origine le fait de l'élection et ses preuves aient été voulus par Dieu indissolublement liés.

Mais l'homme passe souvent à côté des évidences sans les ressentir comme telles, quand elles s'insèrent dans sa vie quotidienne. Tant que l'histoire exceptionnelle d'Israël en est à ses débuts, Dieu voit que ces preuves doivent être soulignées aux yeux du peuple. Et, pendant un millénaire, presque sans interruption, Dieu suscite dans le peuple des inspirés et des prophètes qui doivent clamer à tous les carrefours les preuves de l'alliance de Dieu avec Israël, preuves de succès ou preuves d'échec, de récompense ou de dramatique punition, mais preuves toujours de l'intervention de Dieu dans l'histoire d'un peuple qui est *son* peuple.

Alors que tous les peuples de l'Antiquité, ayant subi une déportation massive, se perdirent, assimilés rapidement aux populations au milieu desquelles on les transplantait, Israël seul revint de Babylone semblable à lui-même. Dès lors la prophétie s'arrêta, comme si Dieu avait jugé que l'Histoire devenait maintenant assez claire, même aux yeux les plus bornés. Le fait de l'élection demeurerait désormais lié à ses preuves par une évidence absolue.

Mais les causes de l'élection ne ressortent toujours pas de l'ombre. La Bible semble dédaigner toute recherche de causalité en ce domaine pour se limiter à souligner les effets. Plus exactement, la parole de Dieu n'éprouve point le besoin de justifier devant les hommes les desseins du Créateur. Avec le premier appel lancé à Abraham commence à retentir cet

impératif catégorique de l'élection : c'est un donné et nous ne pouvons en cueillir que les conséquences.

*Au delà du « peuple souvenir »*

Encore faut-il prendre conscience de tout ce qui est inclus dans ce mystère. Un peuple élu, une loi révélée, une pérennité singulière, ce sont paroles vite dites. Actes gratuits de Dieu, peut-être, qui, par caprice, a choisi un peuple pour en faire l'organe de la Révélation parce qu'il fallait bien choisir un moyen de communication entre Dieu et l'homme ; puis, pour s'être lié un instant dans le temps à ce peuple choisi, nécessité pour Dieu de conserver ce peuple et d'intervenir de temps à autre dans son histoire ? Dieu enchaîné par l'effet d'un contrat scellé par hasard, par l'effet d'une inclination arbitraire aux jours du Sinaï ? Dieu condamné à maintenir en vie le souvenir d'une fantaisie passagère, tout comme, sur un autre plan, le mari divorcé ou l'amant infidèle se trouve obligé, devant sa conscience, de verser une pension à l'enfant né d'une nuit d'amour ? Israël traverserait-il désormais l'histoire du monde comme un vestige des temps anciens, comme un mort en sursis, parce que le juge, en le voyant, se souvient avec émotion d'un très lointain passé ? C'est une opinion fort courante et dont on pourrait trouver mille formulations dans les œuvres des écrivains les plus divers et souvent même les plus profonds.

Ce serait trop simple et, dans une certaine perspective en quête de quiétude, ce serait trop beau. Car Israël alors, rejeté dans l'ombre, traçant son destin dans l'arrière-plan de l'histoire, pourrait tranquillement mener, caché, une vie obscure, sans responsabilité, sans effort. Le mystère d'Israël se limiterait au mystère d'un caprice divin, d'un caprice d'un instant, celui des temps bibliques.

Mais Israël sent bien, par toutes les vicissitudes de sa si longue histoire que ce n'est pas là son mystère. Car il est trop vivant, bien trop frémissant de douleur et d'espoir, pour être un mort en sursis. La résurrection de l'Etat d'Israël oblige tous ceux, juifs ou non, qui avaient cru trouver dans cette concep-

tion du « peuple-souvenir » le seul mystère d'Israël, à réviser toute la question.

### *Le juif et le monde d'hier*

Il y a cent ans, à l'heure où dans le monde entier la foi dans la science, la foi dans les « lumières » enthousiasmait les cœurs des hommes, Israël ressentit que son mystère, c'était d'avoir une certaine mission. Le monde s'ouvrait devant les hommes de cette génération comme une route glorieuse où les savants, servant de guides, conduiraient les hommes de toute la terre vers le bonheur et vers la liberté. Le bonheur et la liberté, c'étaient des mots si familiers à Israël, et pourtant, au regard de sa condition sociale, si chimériques, que nécessairement il devait sentir que sa vocation était là. L'expérience de la liberté ? Il l'avait faite avant tous les autres, lorsqu'il avait brisé le joug des Pharaons et que, d'esclave, il s'était soudain trouvé homme libre dans la grande immensité du désert sauvage. Seulement, son expérience avait été marquée du sceau divin. La liberté avait été pour Israël un don de Dieu, don gratuit peut-être, mais qui devait ensuite se mériter. La liberté par Dieu, la liberté avec Dieu, c'était cela qu'Israël se sentait le devoir de crier aux hommes à la recherche de la liberté.

Le bonheur et la paix ? N'étaient-ils pas le leit-motiv du Livre d'Israël, n'étaient-ils pas inscrits comme une promesse à toutes les pages, n'étaient-ils pas la récompense, l'idéal depuis le Sinäi ? Mais bonheur fondé sur l'obéissance à la loi divine, paix obtenue parce que tous les hommes reconnaîtront qu'ils sont tous enfants du même Dieu, c'est-à-dire, encore une fois, bonheur par Dieu et avec Dieu.

Et c'est ainsi que le XIX<sup>e</sup> siècle juif et non juif comprit souvent le mystère d'Israël. Israël avait été choisi dans un don d'amour pour accomplir une mission éducatrice au sein de l'humanité. Dieu n'avait pas élu son peuple pour un temps limité, mais en vue d'un certain rôle ; l'existence d'Israël avait un sens dans le concert des peuples ; il était lui aussi un guide

sur le chemin du bonheur et de la liberté. C'est ainsi que Renan disait dans une de ses conférences : « Le judaïsme, qui a tant servi dans le passé, servira encore dans l'avenir. Il servira la vraie cause, la cause du libéralisme et de l'esprit moderne... En servant l'esprit moderne, le juif ne fait, en réalité, que servir l'œuvre à laquelle il a contribué, plus que personne, dans le passé et, ajoutons-le, pour laquelle il a tant souffert ». Et chaque juif, dans son cœur, acquiesçait à ces nobles paroles, qui transformaient le mystère d'Israël en une mission claire et précise.

### *Le juif et le monde d'aujourd'hui*

Depuis lors, nous avons connu « la faillite de la science », l'écroulement progressif de tous nos espoirs de progrès. La barbarie a repris ses droits dans un monde qui bafoue la dignité humaine, qui n'attache point de prix à la vie. Sur la route de l'histoire, on a renoncé au chemin de lumière pour s'égarer sur les sentiers du massacre et de l'horreur. Pourtant, ceux qui croient en un bonheur possible, en une liberté possible... un jour, s'acharnent à la lutte et refusent de lâcher pied. Israël est de ceux-là et sa mission, hier comme aujourd'hui, lui est clairement tracée.

Mais, dans ces années d'épouvante, Israël a compris autre chose : pour la première fois depuis pas mal de siècles, il a de nouveau vécu intensément, terriblement, toute la profondeur de son mystère. Car sa mission, ce n'est pas son mystère. Les desseins de Dieu sont insondables. Mais les desseins d'Hitler ? Comment est-il possible qu'au don d'amour gratuit corresponde, avec une précision implacable, la haine gratuite ? Entre tous les peuples, Dieu avait choisi Israël pour en faire le témoin de sa gloire. Entre tous les peuples, Hitler avait choisi Israël pour en faire le martyr de son indicible barbarie. Et Hitler lui-même, qu'était-il, sinon une espèce de cristallisation démoniaque de tout le mal épars à travers la planète ? Et cette somme du mal avait précisément pour cible : Israël.

Est-ce l'effet d'un hasard ? Le oui ne peut venir que d'un passant distrait étudiant le problème en surface. Israël res-

suscité par la douleur ressuscite en plein cœur de son mystère. Celui que ses sages lui ont depuis longtemps appris, mais dont il ne comprenait plus bien ce que cela voulait dire : être le cœur du monde. Ni l'âme, ni le cerveau, ni la gloire, ni l'intelligence, mais le centre même où passe la vie. Les faits sont là, inscrits tragiquement dans le destin des peuples. L'ère des lumières, tant que ces « lumières » eurent pour fin le bonheur des hommes, s'est traduite par une amélioration du sort des juifs. Quand la science est devenue engin de guerre, quand aux tentatives sincères de progrès s'est substituée la jalousie des nationalismes et la course aux armements, les juifs ont été massacrés. « Cela en est venu au point, a pu écrire Jacques Madaule, qu'amis et ennemis des juifs ont été amenés à se demander si le fait juif n'était pas au centre de l'histoire »<sup>1</sup>.

Sans doute, des vues par trop simplistes faussent le vrai sens de cette situation. Certaines personnalités, par exemple, ont usé de cet argument à tort et à travers à propos du problème allemand : il faudrait, a-t-on dit, que les juifs reviennent s'installer en Allemagne pour servir de test à l'esprit démocratique de ce pays : si les Allemands laissent les juifs en paix, le monde saura que l'Allemagne a retrouvé un visage pacifique et qu'on peut s'entendre avec elle. Si dans dix, dans vingt ans, les Allemands persécutent encore les juifs, le monde saura, par évidence, que le nazisme n'est pas mort et que l'Allemagne est à châtier.

Inutile d'insister sur le caractère absurde de ce raisonnement. La « centralité » d'Israël au sein de l'histoire, ce n'est pas un rôle de cobaye, c'est quelque chose d'infiniment plus profond, d'infiniment plus mystérieux, et qui demande, pour être perçu, une certaine familiarité avec la dimension du sacré.

Le sel de la terre, le levain qui fait lever la pâte : images familières par lesquelles juifs, puis chrétiens, ont défini leur mission temporelle. L'image est trop superficielle. Le rôle d'Israël est tout en profondeur : Israël a « orienté » le monde.

---

1. Jacques MADAULE, dans *Aspects du génie d'Israël, Cahiers du Sud*, 1950, p. 339.

Terme ambigu sans doute, mais l'ambivalence même correspond exactement à Israël. Israël a donné au monde un axe : les nations du monde ne sont plus, depuis le Sinaï, des masses sans couleur, sans relief, et sans direction ; elles sont désormais des lignes orientées par rapport à un axe qui est l'axe de Dieu. C'est, en vertu de l'Élection, par Israël que passe cet axe, et quiconque veut défier Dieu doit d'abord bâillonner Israël. Non pas seulement parce qu'Israël donne au monde un enseignement : quel juif serait assez orgueilleux pour croire qu'Israël vive en modèle ? Mais parce que, bon gré mal gré, Israël est la garantie du sens donné par Dieu au monde : « Vous serez mes témoins », dit Dieu (*Is.*, 43, 10).

Voilà pourquoi l'histoire d'Israël est une histoire sainte. Non point parce que ses héros étaient des saints : ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob n'en furent, encore bien moins David, Salomon ou Jéroboam ; la Bible ne trace pas une série d'images d'Épinal édifiantes et sanctifiées. L'histoire relatée par la Bible est l'histoire exceptionnelle d'un peuple en qui se fait la jonction entre les hommes et Dieu.

Mais quand s'arrête cette histoire sainte ? A telle ou telle date précise ? Pourtant Israël vit encore, et comment entrevoir, dans la géométrie sacrée, que Dieu ait changé l'axe du monde ? En chaque génération, à travers tous les temps, Israël *est* le peuple de l'histoire sainte, celui par où se fait l'inchronisation du divin dans l'humain. « Dans le monde de l'histoire, il faut que le principe de l'élection soit introduit, et par lui le principe de l'orientation dans l'histoire. Israël est le garant de l'existence des valeurs dans le monde et le garant de l'individualité de chaque individu »<sup>2</sup>.

Entre juifs et chrétiens, c'est là sans doute la divergence la plus fondamentale. Pour un chrétien, cette jonction entre les deux plans du divin et de l'humain s'est faite, une fois pour toutes, en la personne de Jésus. Pour un juif, l'axe d'intersection passe par son peuple qui, en chaque instant de

---

2. Jacob GORDIN, cours sur *L'Exil d'Israël*.



son histoire, doit vivre dans cette double tension avec tout l'effort que cela comporte, avec tout le drame que cela impose.

Seul parmi tous les peuples du monde, Israël porte en son nom même le nom de Dieu : *El* en hébreu. Et les nations du monde l'ont confusément senti, lorsque, pour bafouer un membre de ce peuple, on le traite de juif, jamais d'*israélite*, car ce serait alors bafouer le nom de Dieu. Mais seul aussi parmi tous les peuples du monde, Israël porte en sa terre même le nom de Dieu : la terre de Palestine, la terre de promesse et aujourd'hui de réalisation, c'est *Eretz-Israël*. C'est aussi une terre mystérieuse, une terre qui a son Chabbat (Sabbat) comme les hommes ; seulement le temps de la terre n'est pas celui des hommes ; le septième jour des hommes est consacré à Dieu ; pour la terre, c'est la septième année. Et la terre exige ce repos, mais seulement la terre d'Israël. Elle est, elle aussi, une terre choisie, une terre individualisée, elle n'est pas orientée, elle *est* l'Orient. C'est vers elle que tout doit se tourner, elle est le centre de la géographie sacrée, le point de la planète par où passe l'axe de Dieu.

Douée d'une volonté singulière, elle rejette ses habitants quand ils la privent de ses Chabbats ; elle sait rester stérile pendant des millénaires lorsque la loi de Dieu n'a point place sur elle ; elle consent de reflourir par la foi de ses fils. Elle est, chose inouïe, preuve historique des récompenses promises à l'homme qui obéit à la vocation divine. « Il arrivera, si vous écoutez les commandements que je vous commande aujourd'hui, d'aimer l'Eternel votre Dieu et de le servir de tout votre cœur et de toute votre âme, que je donnerai la pluie de la terre en son temps, pluie de printemps et d'automne, et que tu récolteras ton blé, ton vin et ton huile ; je donnerai l'herbe de ton champ à tes bêtes, tu mangeras et tu seras rassasié. Gardez-vous de détourner votre cœur, de servir des dieux étrangers, et de vous prosterner devant eux ; la colère de l'Eternel s'enflammerait contre vous, il fermerait le ciel, il n'y aurait plus d'eau, et le sol ne porterait plus de moissons » (*Deut.*, 11, 13). Terre étrange, qui, ajoutant son propre mys-

tère au mystère de son peuple, s'unit à lui en une lumière insolite.

*Une preuve que Dieu a parlé aux hommes*

Ni caprice, ni chiquenaude, ni distraction d'oisif, l'univers n'est rien de tout cela dans la main du Créateur : il a une destinée. Pour quelle cause le monde a-t-il été créé ? Nous ne le savons pas, pas plus que nous ne savons pourquoi Israël fut choisi. Mais fut-il créé pour revêtir une signification, est-il absurde ou motivé, abandonné ou dirigé ? Dans son existence et sa survivance, dans ses épreuves et ses résurrections, dans son long cheminement et son perpétuel devenir, Israël est la réponse, la réponse positive, à toutes ces interrogations. Parce qu'Israël est l'expression vivante de la parole de Dieu. « Chaque fois que je rencontre un juif, je puis dire : voilà une preuve que Dieu a parlé aux hommes » (Mgr Elchinger)<sup>3</sup>.

Renée NEHER-BERNHEIM

---

3. Cet article a paru naguère dans l'excellent numéro de la *Chronique sociale de France* sur *Les Juifs et nous* (1952, 1). Nous le reproduisons avec l'aimable autorisation de l'auteur et de la *Chronique sociale de France*.

## ISRAËL ET LA TORAH

Si l'on cherchait un terme qui définît le plus exactement le judaïsme traditionnel, celui qui conviendrait le mieux serait, sans doute, *Torah-et-Mitsvoth*. Israël, c'est le peuple-serviteur de Dieu. Le devoir principal, sinon exclusif, qui lui incombe, est d'accomplir la Volonté divine. Cette Volonté s'exprime par la Torah, dans les Mitsvoth qu'elle prescrit. Idée que souligne le dicton, devenu populaire, d'un Sage du Talmud : « Le Saint, béni soit-il, voulut procurer du mérite à Israël, aussi a-t-il multiplié pour lui Torah et Mitsvoth ».

La Torah, au sens étroit, c'est le *Pentateuque*, la Loi de Moïse, selon l'expression généralement usitée. Mais ce terme de Loi, introduit par le canal de la Septante qui traduit Torah par *Nomos*, est bien insuffisant pour rendre le sens exact du mot prestigieux de Torah dans toute sa plénitude. Il signifie *instruction, doctrine, révélation divine*, marquant ainsi son caractère essentiel : la Torah est *Min hachamayim, d'inspiration divine*, reçue par Moïse et transmise après lui aux autorités successives d'Israël. Elle recouvre donc toute la *Torah che beal pe*, la *loi orale*, ensemble des traditions légales et doctrinales transmises oralement de génération en génération, consignées une première fois dans la Michna et la Guemara, et qui sont toutes, au même titre que la loi écrite, « Loi de Moïse reçue au Sinai ». N'est-ce pas par la parole que la Torah avait été donnée et, si une partie en fut mise par écrit, la plus grande en est toujours restée orale. Commentaire et complément, conservation et découverte, elle est la clef de l'Écrit. Tous les développements qui ont pu être donnés, jusqu'aux « réflexions qu'un disciple pieux dévoile au *Beth-hamidrach*, dans la Maison d'étude » ne sont, au vrai, que des explicitations.

A côté de la Torah que l'on étudie, il y a la Mitsva, la

prescription, que l'on pratique. Car « la Mitsva est un flambeau et la Torah, lumière » (*Proverbes*, 6, 23). Mais, en fait, l'étude a pour aboutissement normal la pratique. Il apparaît ainsi que la traduction de *loi*, dans son insuffisance, met toutefois l'accent sur un des objets principaux de la Torah, mieux encore, elle révèle un des aspects les plus originaux de la doctrine juive. Celle-ci est essentiellement pragmatique. S'il n'existe pas de croyance qui ne revête certaines formes extérieures, de foi qui ne se manifeste par la prière et des observances, sans lesquelles elle dégènerait en une vague religiosité, dans le judaïsme cependant les pratiques, l'action, occupent une place particulière. S'il se fonde, évidemment, sur un certain nombre de vérités métaphysiques, il n'en reste pas moins que sa principale préoccupation est de convaincre ses adeptes de conformer leurs actes aux prescriptions divines. La crainte et l'amour de Dieu se manifestent le mieux dans l'obéissance à ses commandements, comme l'affirme à maintes reprises la Torah, écrite et orale. « Et maintenant, Israël, qu'est-ce que le Seigneur demande de toi sinon de craindre l'Éternel, ton Dieu, de marcher en toutes Ses voies, de Le servir de tout ton cœur et de toute ton âme, en *observant* les lois et les préceptes de Dieu ? » (*Deut.*, 10, 12-13). Cette idée se répète presque comme un leit-motiv dans le *Deutéronome*. « Le plus important n'est point la spéculation, mais l'action », disent à leur tour les Sages (*Aboth*, 1, 17). La même pensée se retrouve encore dans le Rituel : « Notre Père, Père miséricordieux, inspire-nous de comprendre, d'écouter, d'étudier, d'enseigner, d'*observer* et de *pratiquer* la Torah tout entière avec amour ». Garder la Torah, pratiquer les Mitsvoth, constitue ainsi un devoir si intimement incorporé à la substance d'Israël qu'il devient toute sa vie.

Doctrine d'action, c'est vers ce monde-ci, vestibule du monde futur, que cette action est orientée. A l'homme de compléter, de parfaire par l'exercice des lois de justice, d'amour, de sainteté, le monde resté volontairement inachevé. L'homme devient ainsi collaborateur de Dieu pour organiser la cité terrestre selon l'idéal qu'Il lui a fixé. Commentant le verset

du *Deutéronome* (7, 11) : « Tu observeras la loi, les décrets, les statuts que Je t'ordonne aujourd'hui d'accomplir », les Sages soulignent : « C'est aujourd'hui qu'il s'agit de le faire, mais non aujourd'hui d'en attendre la récompense » (*Ab. Zara*, 4b). La Torah fut donnée aux hommes, et non aux anges : car de quelle utilité serait-elle pour de purs esprits ?

Aussi comprend-on que le judaïsme ne se laisse pas confiner dans le domaine strictement religieux et moral, qu'il dépasse infiniment les limites de ce que l'on est convenu d'appeler une *religion*, mais qu'il embrasse tous les domaines de l'activité humaine. Il régit aussi bien les devoirs de l'homme envers Dieu et ses rapports avec ses semblables, que son comportement à l'égard des animaux et de la nature, d'une manière générale. Service de Dieu, célébration du Sabbat et des fêtes, droit familial, mariage et divorce, droit civil et pénal, agriculture et industrie, transactions commerciales, serments, etc., sont soumis également à la législation de la Torah. Au fond, il n'existe pas, pour le juif, d'acte non religieux. A tout instant de sa vie, le fidèle se demandera : « Comment vais-je faire pour conformer mon action à la Volonté divine ? »

Parachevant le monde et le sanctifiant, l'homme se fait et se sanctifie lui-même. Il réalise ainsi la destinée pour laquelle il a été créé, il parvient aux fins dernières pour lesquelles il a été tiré du néant. Cette tâche n'outrepasse pas ses forces, elle ne saurait les dépasser. Libre et responsable, tout dépend de lui, son sort est dans sa main. Dans ses œuvres résident les sources de son mérite, les conditions mêmes de son salut.

Peu importe d'ailleurs qu'il s'agisse, lorsque nous parlons des Mitsvoth, des bonnes œuvres ou des pratiques d'ordre purement religieux sans signification morale apparente. Expression de la volonté divine, toutes ces lois, dût leur sens rester partiellement caché, s'imposent également à l'obéissance. De ce point de vue, sanctifier le Sabbat est un devoir aussi important que d'assister les pauvres, l'observance du régime alimentaire prescrit par la Torah a une valeur religieuse égale à la pratique de l'équité. Incarnant le vouloir divin, la Mitsva acquiert par là-même valeur d'absolu, voire retentissement

cosmique ; elle sanctifie celui qui l'accomplit et accroît la sainteté dans le monde.

On entrevoit dès lors la place originale, prépondérante, qu'occupe le rite dans l'économie du judaïsme, la fonction qu'il y remplit. D'autre part, l'opposition entre la foi et les œuvres, soulignée par la théologie chrétienne, est totalement étrangère à l'esprit authentique du judaïsme. Sans doute, le danger reste-t-il toujours à craindre que la pratique ne devienne routine, que le croyant n'arrive à considérer comme suffisant l'accomplissement formel du rite, séparant le geste de sa signification profonde, du substrat spirituel qui l'anime et qu'il recouvre. Mais cette opposition entre foi et œuvres est, en vérité, purement artificielle. Inséparables, indissolublement liées, le même lien les unit que celui qui attache l'âme au corps, elles se conditionnent avec une nécessité absolue. Mieux encore, « les œuvres sont cette foi même, en action. Foi et œuvres sont les deux aspects, l'un vu de l'intérieur, l'autre de l'extérieur, de l'effort indivisible de l'âme pour parvenir à ses fins dernières ».

★

Il faudrait montrer comment cette doctrine et cette morale juives se concrétisent, s'incarnent dans l'existence quotidienne, dans le déroulement des jours, dans les principales étapes de la vie. Nous ne pouvons ici qu'en donner une esquisse très sommaire.

« Je fixe constamment mes regards sur l'Eternel » (*Psaumes*, 15, 8). Le sentiment de la Présence divine inspire et guide tout le comportement du juif. A chaque pas un signe le lui rappelle de façon tangible. Dans sa maison, à chaque porte, est incrustée la *Mezouza*, petit parchemin sur lequel sont transcrits deux passages de la Torah, dont le *Chema* (*Deut.*, 6, 4-8 et 11, 13-21). Pendant la prière, le fidèle se recouvre du *Taleth*, châle orné de *Tsitsith*, de franges, en ses quatre coins (*Nombres*, 15, 37-41) ; il revêt les phylactères, écrins cubiques qui se fixent par des lanières sur le front et le bras gauche et renferment également des extraits de la Torah (*Deut.*, 6, 4-8 et 11, 13-21 ; *Ex.*, 13, 1-16). Ainsi le juif porte sur son corps

et ses vêtements des signes par lesquels il exprime son attachement, son amour pour Dieu et qui, au besoin, le rappellent à ses devoirs. Sa journée est encadrée, jalonnée, par la prière. Aucun travail ne saurait être entrepris avant l'office du matin. Le *Chema*, par lequel le fidèle prend sur lui le « joug du ciel » et des commandements, y précède les *Dix-huit bénédictions*, la *Tefilla*, la prière par excellence, où louanges et actions de grâce entourent les formules de supplications. Le texte de la Torah est lu, en cycle annuel régulier, le lundi, le jeudi, le Sabbat et les fêtes.

A part les trois prières essentielles qui marquent les trois grands moments de la journée, matin, midi et soir, une occasion s'offre à tout instant pour louer le Seigneur et Lui rendre grâce : chaque jouissance, les actes vitaux, sont sanctifiés par une bénédiction. Car, enseigne la tradition, l'homme sera appelé un jour à rendre compte de toutes les jouissances permises qu'il aura dédaignées, mais celui qui profite des biens de ce monde sans en louer le Seigneur commet une véritable profanation. Le repas est consacré par les bénédictions qui l'encadrent ; mais on bénira aussi le Seigneur, spécialement, avant de goûter un fruit nouveau, de revêtir un habit neuf, en respirant une plante, en admirant les premiers arbres en fleurs, à la vue d'un éclair, d'une montagne, d'un océan, en présence d'un savant ou d'un souverain, etc.

L'étude amène à la pratique, mais la pratique implique l'étude : « Tu la méditeras (la Torah) jour et nuit », car « Elles (ses paroles) sont notre vie et la prolongation de nos jours », selon l'expression du Rituel quotidien. Dans aucune religion, note un théologien chrétien peu suspect de bienveillance envers le judaïsme, le devoir d'étudier la loi religieuse ne se présente avec la même rigueur et la même amplitude. Aucun âge, aucune condition, ni richesse ni pauvreté, ne peuvent dispenser de cette obligation. Et, de fait, indépendamment des institutions spécialisées, des écoles, de ces *yeshivoth* où l'étude de la Torah, du Talmud, se révèle parfois comme une passion brûlante, le juif fidèle continue à étudier sans cesse, sa vie durant : l'étude constitue, pour ainsi dire, la trame de son

activité, qui guide ses pensées, inspire ses décisions, commande ses actes. Elle est son souffle de vie.

Plus que la synagogue, la maison se manifeste comme le centre de la vie religieuse. La table s'érige en autel domestique. De nombreuses prescriptions de la Torah définissent les aliments permis et interdits et déterminent leur préparation : interdiction de consommer les aliments dits impurs, défense de manger le sang, interdiction du mélange des aliments lactés et carnés... Ces commandements paraissent, à l'énumération, compliqués et astreignants, exigeant une attention de tous les instants, absorbant un temps précieux. Dans l'existence où ils prennent vie, ils perdent évidemment ce caractère sous l'action de l'habitude. Mais, grâce à eux, le travail matériel de la préparation des aliments se trouve élevé à la dignité de Mitsva et sanctifié dans sa banalité.

Veillant à la bonne observance de ces lois alimentaires comme de celles qui régissent la pureté de la vie familiale, à l'éducation des enfants, au devoir de l'hospitalité et à tous ceux qu'imposent la charité, l'amour du prochain et de l'étranger, l'épouse, la mère, est garante de la piété de ceux de sa maison. Par delà la cellule familiale, son activité façonne toute la vie publique et la marque de son empreinte. Il s'agit de maintenir vivantes à tout prix les trois vertus traditionnelles : humilité, bonté, hospitalité.

La consécration du temps est réalisée par le Sabbat et les jours de fête. En observant le Sabbat, signe de l'Alliance entre Dieu et Israël, le fidèle se fait le témoin du Créateur et participe à Sa Sainteté. C'est d'abord le repos, interdisant toute activité qui ressemblerait à un travail. C'est aussi « la demeure où l'humain se trouve à l'aise avec le divin, où l'homme aspire à parfaire sa ressemblance avec le divin modèle ». Ce n'est pas une récréation dans le déroulement de la vie, mais le sommet de la vie. « Rappel des deux mondes, ce monde-ci et le monde à venir, le Sabbat est joie, sainteté, repos ; la joie participe de ce monde, la sainteté et le repos proviennent du monde à venir ».

A côté du Sabbat hebdomadaire, les fêtes, les *Moadim* qui,



au sens étymologique du mot, sont les *rendez-vous* assignés à Israël par le Créateur, donnent au fidèle encore l'occasion de s'arracher au travail quotidien pour retrouver, plus sensible, la Présence divine. Placées sous le signe de la joie, les trois fêtes de pèlerinage commémorent trois des moments les plus importants de l'histoire biblique et célèbrent les trois étapes les plus réjouissantes de la vie agricole. La Pâque, fête du printemps et de la libération, où pendant huit jours les Israélites, ayant vidé leur demeure de tout pain et produit fermentés (*hametz*), ne mangent que du pain non-levé (*matsoth*), rappelle l'affranchissement de la servitude égyptienne. Les deux premiers soirs, on fait le récit de la délivrance, au cours d'un banquet plein de charme et de poésie (*Seder*). La Pentecôte, fête de la moisson, commémore le don de la Loi au Sinai. La fête des Cabanes, avec ses huttes de branchages, fête de la récolte, évocation de la marche dans le désert sous la protection divine, est aussi préfiguration de l'ère messianique où l'humanité entière reconnaîtra la souveraineté du seul Dieu. Durant sept jours, l'Israélite *échange* sa demeure pour une cabane, au toit de verdure, qui le place directement sous la voûte du ciel, cependant qu'avec le bouquet du *loulab*, branche de palmier assortie de trois rameaux de myrte et de deux rameaux de saule, complétée par un cédrat, il loue l'Auteur de la nature.

La gravité, par contre, impose son sceau aux *jours redoutables*, lourds de responsabilité. *Roch bachana*, fête du Nouvel-An, anniversaire de la Création du monde, jour du jugement, marqué par la sonnerie du *Chofar*, où Dieu, dans Sa Toute-Puissance de Roi et de Juge suprême, juge Ses créatures. *Kippour*, jour d'expiation et de pardon, consacré au jeûne, à la prière et à la pénitence, permet à l'homme de se régénérer totalement par le repentir. Il faut, pour être complet, noter encore les solennités de *Pourim*, où de bruyantes réjouissances célèbrent la chute d'Aman et la victoire d'Esther, celles de *Hanoucca*, fête de l'inauguration, dont les lumières allumées, une de plus chaque soir, à un candélabre de huit branches, rappellent l'illumination du Temple restauré et purifié après

le triomphe de Judas Maccabée, et la victoire de l'esprit sur la force brutale. Les jours de jeûne, enfin, et certaines semaines de *deuil* évoquent les périodes sombres de l'histoire nationale et religieuse d'Israël, jettent sur l'année juive leur note de gravité et de tristesse.

Tous les moments marquants de la vie sont pareillement consacrés et des cérémonies appropriées leur confèrent leur cachet religieux particulier : naissance, circoncision, majorité religieuse, fiançailles et mariage, maladies, qui invitent à recourir à la protection divine ; la mort, précédée d'une ultime confession à Dieu ; funérailles et deuil, tout entourés de prières et de bénédictions.



Les observances apparaissent ainsi comme un des aspects spécifiques du judaïsme : elles enserrent d'un réseau très étroit tous les moments et tous les actes de la vie, imprégnant de religion l'existence entière. Mais c'est à tort que les théologiens chrétiens se représentent les juifs peinant et gémissant sous le « poids monstrueux », le « fardeau intolérable » du joug de la Loi. Pour les vrais juifs, ce joug est doux à porter. « Les préceptes de l'Eternel sont droits, ils réjouissent le cœur, la Mitsva de l'Eternel est lumineuse, elle éclaire les yeux » (*Psaumes*, 19). Avec le Psalmiste, les fidèles de la Torah chantent la joie, le ravissement, le bonheur, que procure au croyant l'accomplissement de la Mitsva, réalisée dans sa plénitude. « Joie de la Mitsva », joie mystique du fidèle heureux de se plier à cette discipline, satisfaction du devoir accompli, mais surtout, atmosphère spécifique, faite de sérénité, de charme, de douceur ; joie pure, intime, de céleste noblesse ; harmonie intérieure qui résulte de l'unisson des voix de l'homme avec la voix de Dieu<sup>1</sup>.

E. GUGENHEIM

---

1. *Bibliographie* : I.-M. CHOUCROUN, *Le Judaïsme*, Presses Universitaires de France, 1951.

A. NEHER, *Moïse et la vocation juive*, Editions du Seuil, 1956.

A. HESCHEL, *Les bâtisseurs du temps*, Editions de Minuit, 1957.

G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, 1950 et R. T. HERFORD, *Les Pharisiens*, Payot, 1930.

## LE MESSIE D'ISRAËL

*Mesiah* : l'oïnt du Seigneur, le prince porteur de grâces et de pouvoirs, celui par lequel la frontière entre l'éternel incréé et la création est abolie, l'homme en qui s'absout la disparité du jour et de la nuit, de la lumière et des ténèbres et qui restitue la gloire de l'ordre réel du monde. La plus antique tradition d'Israël situe le Messie à la source et à la fin de l'acte créateur. « *Et l'esprit du Seigneur planait sur la face des eaux.* Quel est l'esprit du Seigneur ? — Le Roi Messie est l'esprit du Seigneur qui planait sur la face des eaux au premier jour de la création ». Ce texte de Bereshit Rabba révèle, mieux que tout autre peut-être, la connaissance qu'avaient les rabbis du Fils de l'Homme, de celui en qui le psalmiste reconnaissait le *Bechor*, le fils aîné.

Antérieur à l'acte créateur, mais aussi finalité de la création. Les anges, on le sait, étaient hostiles à la création de l'homme. Pourquoi le Tout-Puissant allait-il compromettre la paix du royaume par cette faute éclatante, dont le péché devait lézarder l'harmonie de l'édifice ? Le Tout-Sachant ne peut rien répliquer aux cohortes angéliques. Mais il profite d'un moment d'inattention de leur part, la veille du Sabbat, pour pétrir de glèbe Adam et Eve. « Pourquoi as-tu ainsi agi ? — Pour l'amour du Messie, pour lequel j'ai créé le monde ». Ainsi le Créateur accepte-t-il la souffrance des mondes pour l'amour et le triomphe du Fils de l'Homme.

Premier et dernier, Alpha et Oméga. Mais aussi intimement présent au cœur de la vie et de la pensée des hommes. Dès ses premiers versets, la Bible nous révèle les structures du monde : l'acte créateur arrache le non-être à ses éternités

et y insère la multiplicité. Le premier jour, — le jour unique, dit la Bible, — impose la confrontation des cieux et de la terre, du *tohu-bohu* de la terre, des ténèbres sur la face de l'abîme, et de l'esprit de Dieu sur le visage des eaux. L'acte libre de Dieu, en sa parole d'éternité, engage le drame en laissant éclater la lumière au sein des ténèbres. *Yehi Or*, la lumière sera. Le premier jour s'annonce comme la succession d'un crépuscule et d'une aurore, d'une nuit et d'une lumière : un jour unique, *Yom Ehad*, le jour de l'unité, comme il serait également possible de traduire. Dès lors l'Alliance est inscrite dans la nature des choses. Les commentateurs du Texte antique faisaient remarquer que le mot Alliance, *Berith*, avait la même étymologie que le verbe créer, *Bara*. Les grammairiens aujourd'hui ont d'autres explications. Il n'en demeure pas moins vrai qu'il subsiste un lien unique entre le Créateur et la Créature et qu'en ce lien réside l'assise de toute alliance. En déclenchant la liturgie de la création, le Créateur a partie liée avec l'« œuvre de ses mains » ; en situant la création en tête de ses chapitres, la Bible est déjà le livre de l'Alliance.

Les rabbis analysent les hiérarchies de l'Alliance, identiques à celles des jours de la création, une pyramide :

La base la plus large, la création tout entière, a pour Allié le Seigneur qui en permet l'œuvre ; c'est l'Alliance adamique, sur laquelle la *Genèse* est muette, mais qui ressort avec implacable puissance du texte, les commentateurs postérieurs ne manqueront pas de le souligner. La loi de cette Alliance est loi de vie : *Peru u'rbu*, Fructifiez et multipliez-vous. Tout le réel est ici signe de cette Alliance et de cette loi antérieures à la mort, aux sources de l'être et de la vie.

Deuxième stade de l'Alliance, explicite celui-là : l'Alliance avec Noé. La chute d'Adam, son renvoi de l'Eden consomment l'œuvre de mort. Il convient après le déluge de racheter le reste et de le vivifier en l'intégrant dans l'harmonie d'une Alliance qui le rattache au Vivant. L'humanité entière est impliquée là ; chaque homme participe au sacrifice offert par Noé et peut voir dans l'arc-en-ciel le signe de sa rédemption dans l'ordre surnaturel de l'unité et de l'amour. Et la loi dont

est nantie cette Alliance, que les rabbis articuleront en sept principes de droit naturel, préfigure déjà une restauration plus décisive des harmonies originelles.

Troisième stade : Abraham. L'amour agit comme s'il voulait plus jalousement triompher de l'homme rebelle et imposer la plénitude de sa passion au seul élu ; l'Alliance étant le lieu de la rencontre et de la prise de possession de l'Amant par l'Aimé. Un mariage, comme devront très bien dire les prophètes ultérieurs et le chantre du *Cantique des Cantiques*. Abraham engage en son sacrifice toute sa descendance : Israël, Ismaël et Edom, les juifs, les musulmans, les chrétiens, tous ceux qui se réclament de ce Dieu Très-Haut, qu'il est le premier à annoncer et à servir. L'Alliance abrahamique est dotée d'un signe, la circoncision, et d'une loi plus explicite et plus contraignante : le Royaume de Dieu s'avance dans l'histoire au jour où, délaissant ses idoles, Abraham se met en marche vers la Terre Sainte.

Quatrième stade : Dieu s'acquiert un peuple au jour où Moïse sur le Sinaï conclut l'Alliance qui fait d'Israël le peuple théophore : non plus la création entière, ou l'humanité, ou l'ensemble des héritiers du monothéisme éthique d'Abraham, mais un peuple érigé en ordre religieux, consacré à la promotion du Royaume de Dieu dans l'histoire des hommes. Le signe de l'Alliance (et celle-ci est toujours conclue dans le sacrifice) est ici le Sabbat, figure du repos de la fin des jours ; sa loi, la Torah.

Cinquième stade : la base de l'Alliance est encore trop large. Une élection particulière va choisir au sein d'Israël une tribu, celle des Lévites, dont toute l'existence sera consacrée exclusivement au service du Seigneur. La part de ces prêtres, c'est Dieu seul. Ils ont rompu toute attache terrestre en n'ayant aucune part dans l'héritage temporel de leur peuple. Ils sont les médiateurs entre l'éternel incréé et la création ; par l'offrande du sacrifice, ils permettent les articulations et le fonctionnement de l'Alliance. La grâce (*Hessed*) du Seigneur passe par leur canal pour irriguer le corps du peuple consacré à Dieu et assurer ainsi le raccordement de la création entière à la Volonté

qui la manifeste. L'Alliance sacerdotale est l'Alliance surnaturelle par excellence : une Alliance de sel (*Berith melah*).

Le sixième étage de la pyramide de l'Alliance ne concerne plus qu'une famille et un homme, la famille royale et son chef le Roi d'Israël, dont David devait incarner la figure la plus parfaite.

A chaque degré, l'Alliance est nantie d'une loi ; mais à mesure qu'on s'élève dans ses hiérarchies la loi devient plus stricte, plus contraignante : loi de sainteté, dont la finalité est de séparer l'homme de l'ordre naturel pour qu'il ressuscite dans la lumière de l'ordre de Dieu, — la *Mitsva*, — et qu'il en manifeste la pure perfection au sein du monde dont il doit assumer le salut.

Les structures ainsi définies de l'Alliance assurent à la révélation biblique une autonomie et une originalité absolues par rapport aux traditions et aux philosophies non bibliques. Ici le message est inséparable de l'homme et du peuple ; le verbe divin a vocation de reconquérir, pour la rédimer, la terre entière. En fait l'Alliance, en accordant quelques hommes à la Volonté du Seigneur, arrache la terre à son *tohu-bohu* originel, brise le huis-clos de ses ténèbres pour donner un sens et une direction à l'histoire des hommes : la pyramide de l'Alliance est couronnée par une flèche qui désigne les finalités messianiques de la création.

★

En Israël, le Messie est ainsi la donnée immédiate de la conscience. Maïmonide, résumant toute la doctrine, pouvait assurer que ne pas croire au Messie en tant que *personne* et ne pas aspirer à sa venue et à son triomphe *personnel* équivaldrait pour un juif à l'apostasie. En fait, le juif qui cesse de croire au Messie a *déjà* renié son héritage spirituel et s'est exclu du peuple, dont toute l'espérance attend l'apparition et le triomphe du Fils de l'Homme.

Le Fils de l'Homme. Ici le chrétien sera dépité de ne pas trouver en Israël de *messianologie* comparable à la christologie qui définit tout ce qu'un chrétien doit connaître de son Dieu. C'est un fait : dans l'océan de la littérature hébraïque, il

n'existe pas un seul traité de théologie qui soit consacré au Messie<sup>1</sup>. Analyser le pourquoi de cette constatation de fait serait retracer toute l'histoire interne et externe du judaïsme. Donnons du moins quelques indications qui nous aideront à situer le débat. Jamais la théologie n'a réussi à s'ériger en Israël en tant que science autonome. Il faut attendre la rencontre de la pensée biblico-talmudique avec l'Islam et le christianisme, d'une part, avec le platonisme et l'aristotélisme, d'autre part, pour que surgissent, à partir du IX<sup>e</sup> siècle, les premières tentatives d'élaborer une théologie dogmatique du judaïsme (Isaac Israeli, Saadia ben Yosseph de Fayyoun).

Quelque éclat qu'aient pu avoir les élaborations des plus célèbres théologiens de la Synagogue, Salomon ibn Gabirol, Bahya ibn Paquda, Judah Halévy ou Moïse Maïmonide, on peut dire que leurs œuvres ne se situèrent jamais au centre vital de la problématique religieuse d'Israël. Le fleuve de la vie continuait de couler pour les juifs dans les Saintes Ecritures, dans la Torah, les Prophètes et les Hagiographes, où ils avaient reconnu la révélation du Verbe d'éternité et qu'ils ne cessèrent jamais, éclairés par l'enseignement oral consigné dans le Talmud, de prendre comme source première sinon unique de tout le savoir humain. La Révélation écrite, étayée par la tradition orale, possède, pour l'esprit sémitique, une cohésion profonde, une unité interne, dont les harmonies ne cessent d'illuminer et de ravir celui qui sait les découvrir. Encore faut-il passer par la porte étroite du savoir sacré et payer avec humilité le prix qui donne vocation de participer au banquet des Anges. Il vaut mieux détourner la tête et secouer la poussière de ses pieds devant les barbares qui, faute de connaissances et de préparation, saccagent le jardin, où il eût mieux valu pour eux qu'ils ne pénètrent jamais. Car le savoir ici dépasse ce que les concepts et les mots peuvent en exprimer, pour qui

---

1. Quelques essais modernes consacrés par des juifs au Messie d'Israël ont une optique historique et non théologique. La préoccupation y est de savoir ce qu'on a dit ou pensé du Messie, et non, comme dans l'antique tradition d'Israël, *qui* est le Messie.

n'a pas franchi le seuil où l'œil du cœur peut enfin s'ouvrir et s'assouvir de sa vision.

Au lieu donc d'une belle construction de théologie dogmatique, l'homme soucieux d'accéder à la connaissance que les rabbis eurent du Messie d'Israël devra-t-il d'abord étiqueter une masse énorme de traditions éparses et parfois contradictoires. C'est là le lot du chercheur désireux de pénétrer une religion qui, plus que toute autre peut-être, ne peut se connaître que de l'intérieur. Mais surgit ici une difficulté supplémentaire : il est vrai que le Messie est l'aboutissement de toute la tradition d'Israël et vrai que le christianisme s'érige sur cette tradition qu'il déclare accepter sans partage en proclamant la divinité de Jésus-Christ. Le conflit entre l'Eglise victorieuse et la Synagogue, contrainte pour simplement survivre de se replier sur elle-même, oblige les docteurs d'Israël à rester en deçà de leur pensée (ou des positions traditionnelles permises) sur les problèmes d'intérêt commun. La frontière commune oblige ainsi le plus faible à la plus grande prudence.

Les rabbis le comprirent si bien qu'ils évacuèrent leurs enseignements de tout ce sur quoi pouvait atterrir (dans quelque sens que ce fût) la chrétienté victorieuse. Il faut soulever un voile pour retrouver la tradition vivante d'Israël en ce qui concerne la personne du Messie. A l'époque moderne il faut surmonter une autre difficulté : le judaïsme occidental, fraîchement émancipé et plus que jamais susceptible de recevoir les influences du milieu ambiant, se durcit et a tendance à se définir, non plus sur ses fonds propres, mais par opposition aux doctrines des églises concurrentes. C'est ainsi que le judaïsme émancipé eut tendance à faire du Messianisme d'Israël un pot-pourri des tendances humanitaires, où la croyance dans le progrès tenait lieu de succédané de la foi dans le Fils de l'Homme. Il n'était plus question, dans certaines prédications rabbiniques, de la personne du Messie (puisque les chrétiens parlaient trop de cette personne), mais de l'ère messianique de paix et de justice sociale. Si l'ère messianique ne doit pas être reniée, il n'en demeure pas moins vrai que renoncer à la personne du Messie et à son triomphe constitue en fait une apos-



tasie du judaïsme : il convient de rappeler ici la décisive sentence de l'aigle de la Synagogue, le très lucide Moïse Maïmonide.



En fait, l'objectivité voudrait que l'on ne cherche dans la tradition d'Israël que les jalons d'une messianologie possible : comme si les docteurs avaient voulu rendre le *Messie présent* dans la vie de chaque juif, tout en lui réservant de se révéler personnellement, à son heure, à chacun d'entre eux. Ces jalons existent déjà dans la Bible et les docteurs ont épuisé — davantage encore que ne l'ont fait les théologiens chrétiens, catholiques ou protestants — les possibilités de l'exégèse messianique des Écritures Saintes. On peut dire qu'il n'est pas un verset de la Torah, des Prophètes ou des Hagiographes qui n'ait été interprété dans son plein sens messianique. Cela demeure inévitable dans une tradition qui assure réserver la plénitude de sa révélation à l'heure de la Rencontre de la fin des temps, pour le triomphe de la lumière sur les ténèbres et du Fils de l'Homme sur l'ange déchu.

Les promesses faites à l'héritier de David sont reçues personnellement par chaque enfant d'Israël, comme le gage du triomphe de la parole de Dieu sur les forces de la nuit, le phare au-delà des ténèbres qui prouve la tangible réalité du salut de tous. Aussi la littérature post-biblique s'enfle-t-elle de développements multiples sur l'eschatologie messianique, historique ou transcendante. Et la tradition pharisaïque donnera la somme la plus complète, dans le judaïsme, de traditions fragmentaires pouvant servir à restituer le visage du *Messie d'Israël*.

Son nom, *Mesiah*, indique déjà l'onction particulière qui réalise en lui la situation parfaite d'une singulière Alliance avec le Maître de toute vie. Cette onction fait de lui le roi et le prêtre, celui qui détient les clés du salut temporel et surnaturel d'Israël et du monde. Aussi les rabbis ne cessent-ils de parler du *Melekh Mesiah*, du Roi *Messie*, pour désigner la prééminence du *Bechor*, du fils aîné, le « *Messie de la justification* » ou « de notre justification ». Et les rabbis reprennent la terminologie d'*Isaïe* et des *Psaumes* pour annoncer le règne

du Maître de la paix, l'admirable, le conseiller, le héros, le rédempteur...

L'intuition la plus profonde de la tradition d'Israël est sans doute celle-ci : le Messie préexiste à sa manifestation historique. Nous avons déjà cité le texte de Bereshit Rabba qui identifie le Messie à l'Esprit de Dieu qui planait sur la face des eaux à l'aube même de la création. Ou cette Beraïtha souvent citée : « Sept choses ont été créées avant la création du monde : la Torah, la Pénitence, le Paradis, l'Enfer, le Trône de Gloire, le Temple et le Nom du Messie »<sup>2</sup>. Cette préexistence du Messie, constante dans la tradition hébraïque, doit être reçue ici avec l'œil du cœur, plutôt qu'avec l'armature conceptuelle dont la pensée gréco-latine a doté le christianisme. C'est dire que jamais docteur de la Synagogue en affirmant que le Messie était identique à l'Esprit de Dieu et antérieur à la création n'a pour autant soulevé le problème de la double nature du Messie. Le texte éclaire le fond des choses sans pour autant permettre la polémique sur ce qui, en dernière instance, appartient au Mystère du Seigneur : ce qui importait davantage était la mission historique du Fils de l'Homme qui devait recevoir son ordination des mains du plus irréductible d'entre les enfants d'Israël, le prophète Elie.

★

L'examen des textes, là encore, désarme les préjugés les plus invétérés. On connaît ce thème constant de l'apologétique chrétienne : les juifs refusent Jésus crucifié pour Messie d'Israël, parce qu'ils attendent un Messie triomphant qui vienne leur apporter la victoire et non l'abjection. Nos prédicateurs de Carême seraient sans doute à la fois surpris et ravis d'apprendre qu'il existe dans la littérature synagogale toute une veine de pensée qui admet l'existence d'un Messie souffrant, et

---

2. *Pessakhim*, 54a. Il faut avoir une pauvre notion des articulations de la pensée sémitique pour se demander (cf. LAGRANGE, *Le messianisme chez les juifs*, Paris, 1909, p. 218) s'il s'agit là d'une préexistence réelle ou idéale. Ici, le nom du Messie est identique à son être.

rédempteur par ses souffrances qui remplacent justement les sacrifices du Temple de Jérusalem.

Le thème de la souffrance rédemptrice (*Issurin shel Abava*, les épreuves de l'amour) enrichit la tradition d'Israël la plus ancienne d'une de ses plus fulgurantes intuitions. L'idée des souffrances salvatrices d'un Messie sacrifié pour le salut du monde, les théologiens de la chrétienté la puisaient dans les sources bibliques, dont la méditation devait donner naissance à un courant d'idées voisines en Israël, bien que formulées dans d'autres perspectives : le peuple étant souvent identifié au Serviteur souffrant.

Un texte, tardif il est vrai, mais néanmoins significatif, prouvera jusqu'où la littérature rabbinique la plus orthodoxe peut aller dans cet ordre d'idées :

*Dans le Paradis il se trouve un Palais qui porte le nom de Palais des Maladies. Le Messie entre dans ce Palais et appelle toutes les maladies, toutes les douleurs, toutes les souffrances et toutes les peines et les invite à s'abattre sur lui. S'il ne s'était chargé de subir lui-même les châtements mérités par Israël, nul homme n'aurait pu supporter les peines encourues par suite des péchés commis ; et c'est pourquoi l'Écriture ajoute : « Il s'est chargé de nos douleurs » (Isaïe, 53, 4). Rabbi Eléazar agissait ainsi durant sa vie terrestre (Baba Metsiah, 85, a).*

*Tant qu'Israël habitait la Terre Sainte et y offrait des sacrifices, il était préservé de toutes les maladies et de toutes les peines par le mérite des sacrifices offerts. Maintenant c'est le Messie qui porte les douleurs et les peines de tout le monde ; et cela jusqu'à ce que l'homme sorte de ce monde, à l'heure où il reçoit son châtement<sup>3</sup>.*

Ce texte remarquable admet un Messie céleste souffrant volontairement pour expier les péchés d'Israël et du monde, et ses souffrances d'amour ont la vertu supplétive des sacrifices autrefois offerts au Temple de Jérusalem. Doit-on voir ici une

---

3. ZOHAR, t. II, f° 2.116, sur Ex., 23, 23 ; cf. BRIERRE NARBONNE, *Le Messie souffrant dans la littérature rabbinique*, Paris, 1940 ; et l'admirable texte (de PESSIKTA RABATTI, éd. Friedmann, p. 161a) sur le Messie souffrant et rédempteur des juifs par ses souffrances. Ce thème est évidemment lié aux développements constants sur la valeur rédemptrice de la souffrance d'Israël pour le salut du monde.

influence de la dogmatique chrétienne sur la théologie juive ? Ou bien l'inévitable résultat, dans la littérature cabbalistique, d'un approfondissement des textes connus d'*Isaïe*, des *Psaumes* ou de *Daniel* ? Le fait est que des textes anciens des Talmuds de Babylone et de Jérusalem font état des épreuves d'un mystérieux Messie fils de Joseph, souffrant et mourant (*Sukkah*, 51b). Le destin de ce Messie fils de Joseph est d'être tué, tandis que le fils de David doit venir arracher Israël à son exil et triompher de la mort<sup>4</sup>.

Le thème du Messie souffrant et du Messie tué voisine dans la littérature rabbinique avec celui du Messie caché et miséreux qui attend parmi les pauvres ceux qui prétendent guetter sa venue. Nous retrouverons ce thème significatif à la fin de notre présente démarche.



Plus nombreuses sont les sources qui parlent du Messie fils de David et annoncent son triomphe et son règne : le messianisme est implicite dans chaque page de la Bible dès qu'elle est lue dans l'optique traditionnelle qui est celle d'Israël ; il se métamorphose en courant mystique à partir de *Daniel* et prend dans la littérature apocalyptique un développement extraordinaire. Le triomphe du Fils de la lumière contre les forces des ténèbres est annoncé dans la prédication des rabbis avec une véhémence d'autant plus grande que plus infranchissable pouvait apparaître l'abîme qui séparait l'histoire actuelle de ses accomplissements eschatologiques. Le triomphe du Fils

---

4. Ici encore le théologien soucieux de logique conceptuelle sera désarçonné en face de cette dualité apparente de deux Messies au sein du plus irréductible des monothéismes. A Dieu unique, Messie unique, certes ! La méditation la plus élémentaire des sources impose cette première conclusion. Double Messie ou double venue d'un même Messie déjà présent en sa préexistence ? Notre dessein ici n'est que de conduire le lecteur à prendre une connaissance directe du problème et des sources et à situer lui-même le débat théologique et historique qui surgit inévitablement de la confrontation des sources.

de David est désormais lié au dénouement d'un drame universel et cosmique : il doit rétablir la création dans l'harmonie d'un ordre antérieur à la chute d'Adam ; les descriptions de l'ère messianique identifient la Jérusalem terrestre et la Jérusalem céleste, puisque le Messie est le restaurateur de l'unité réelle au sein des ténèbres terrestres. Maître de la paix, il boucle pour toujours la fosse d'éternelle turpitude, sauve le juste de la main des réprouvés et rétablit la victoire de la lumière sur les ténèbres, de la justice sur l'asservissement, de la paix sur la guerre, de l'amour sur la haine. Restaurateur de l'unité, le Messie est aussi par là même l'introducteur des triomphes du Royaume de Dieu.

Il agit au nom du Seigneur et par la force de son Verbe. Aussi son action est-elle conçue sur le plan temporel comme devant y abolir les résistances que la matière oppose à l'esprit et y assurer la victoire du Verbe.

Il s'agissait là d'une certitude charnelle, pourrait-on dire, d'une promesse qui engageait l'être même d'Israël et l'entière rédemption des créatures. Aussi l'espérance messianique des juifs revêt-elle une ampleur autrement singulière *après* la destruction du Temple, pendant l'exil des survivants de la guerre contre Rome.



Les structures de l'histoire juive changent à l'instant même où les légions romaines, le 9 ab de l'an 70, détruisent le sanctuaire qui assurait l'unité spirituelle d'Israël. Le Temple était le lieu unique de la rencontre du Dieu d'Abraham et de son peuple. Par le sacrifice (et il n'était possible de l'offrir que sur l'autel de Jérusalem), les juifs avaient accès aux voies sacramentelles de la pénitence, du pardon, de la rédemption et de la communion. Le Temple détruit, Israël était enfermé dans les ténèbres de l'exil, non seulement parce qu'il allait être arraché à sa terre et perdre son indépendance nationale et le bénéfice d'une langue commune, mais encore et surtout parce que la communion avec le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob allait lui être interdite de par l'impossibilité où il se trouvait de prolonger les accomplissements sacramentels des

rites sacrificiels. La Torah, qui exprimait pour lui la totalité du vouloir de Dieu, se trouvait d'un coup décapitée d'un tiers au moins de ses commandements, et des plus essentiels dans l'ordre du rite et de l'acte.

Israël se retrouvait soudain enfermé dans un âge de son histoire qui atteignait, dans son principe même, les plus extrêmes limites de la tragédie. Il s'identifiait au drame de l'Absence et de l'Attente. Un chrétien pourrait aisément comprendre la situation spirituelle d'Israël au lendemain de la destruction du Temple en imaginant l'état d'une chrétienté privée de Pape (Israël n'avait plus de temple et plus de grand prêtre), privée de cardinaux (le Sanhédrin n'eut plus qu'une existence embryonnaire et éphémère après la destruction du Temple), privée d'évêques (la *Sémikha*, ou ordination, n'eut plus la même signification et ne conférait plus les mêmes pouvoirs) et privée de prêtres. Les sources de la vie sacramentelle taries en Israël, les juifs devaient s'installer en cet abîme de leur exil temporel et spirituel dans le souvenir des gloires abolies et l'espérance de leur restauration. Si la gloire de l'histoire des juifs, en leur premier âge, fut d'opter pour Dieu et pour son Verbe et d'avoir accueilli le témoignage des Prophètes en s'identifiant à leur message qu'ils sauvagardèrent en ne cessant de le préférer à la vie elle-même s'il le fallait, la gloire, — qu'il nous soit permis de le dire, — est non moins grande pour eux d'avoir accepté sans faiblir la situation de l'exil et le paradoxe qu'elle devait inscrire dans l'histoire des hommes.

★

Le Messie fut attendu dès lors avec une ferveur plus immédiate. Son rôle, avant la destruction du Temple, était généralement conçu comme celui du héros qui apporterait jusqu'aux confins de la terre le message de Dieu, dont il devait assurer le triomphe sur les nations du monde. Israël, chassé de sa terre, privé de son Temple et de sa vie sacramentelle, soumis parmi les nations à des traitements dont la sauvagerie allait marquer de siècle en siècle le calvaire d'un peuple aux mains nues, le

seul, sans doute, qui pendant deux millénaires ait marché sur cette terre sans armes à la main, et qui, désarmé, allait survivre à toutes les entreprises menées contre lui depuis le temps de Constantin jusqu'au règne d'Adolf Hitler ; Israël, dans l'ombre et la réclusion des ghettos, allait espérer de son Messie œuvre à la fois plus divine et plus humaine.

Le Messie serait avant tout celui qui mettrait fin à l'exil d'Israël, l'exil temporel qui laisse errer des masses sanglantes entre les frontières hostiles, mais davantage encore l'exil spirituel. Il devrait arracher les juifs à cette Égypte plus dure que celle de Pharaon, où ils erraient, privés de secours et de la suavité même de leur sacrifice, depuis que Titus avait saccagé l'autel du Temple, lieu unique de la rencontre de l'Éternel incréé et de la créature. Cette attente n'avait rien d'une rêverie sentimentale. Une intervention transhistorique et surnaturelle avait donné à Israël la Révélation, les Alliances, le Sacerdoce, les Sacrifices. Depuis Moïse et Aaron, d'homme à homme et de génération en génération, on se transmettait, tel un fil d'or, le savoir, mais aussi les pouvoirs hérités du Sinaï. La destruction du Temple brisait d'un coup la continuité traditionnelle. Si le savoir (mais désormais privé de ses plus hautes possibilités d'accomplissement) allait continuer de se transmettre dans la nuit de l'exil pour y maintenir le souvenir des gloires anciennes et l'espérance de leur rétablissement, les pouvoirs étaient désormais abolis. La Synagogue était bien celle que les poèmes liturgiques dénomment *la veuve, la beauté qui n'a plus d'yeux*.

★

Oui, Israël pouvait bien dire : « Regardez et voyez s'il est une douleur semblable à ma douleur ». Aux frontières de l'exil, il n'existait plus qu'une seule manière de survivre dans l'ombre des ghettos : l'abandon de soi à la volonté du Seigneur, la purification, la soumission à la *Mitsva* et la prière de toutes les heures pour qu'advienne le salut et surgisse le libérateur. Celui-ci, le « Messie de notre justification », était attendu, est encore attendu dans les milieux juifs qui n'ont pas perdu la foi, avec une impatience charnelle, pourrait-on dire, quotidien-

nement renouvelée. Une dizaine de fois chaque jour le juif, dans ses prières liturgiques, demande au Seigneur de « rendre proche le Messie », de « restaurer dans Jérusalem le trône de David, le serviteur du Seigneur », de « faire reflourir la postérité de David, le serviteur du Seigneur et d'élever sa Corne dans le salut », de « nous donner le privilège des jours du Messie et de la vie du monde futur ». Ces prières répétées d'instant en instant, partout où le sort avait abandonné des juifs, pendant les siècles et les millénaires, forgeaient l'âme d'un peuple et tissaient dans la trame de l'histoire la certitude et les conditions de sa préservation et de sa résurrection. La vie d'Israël en exil était tout entière orientée vers l'apparition du Messie et portée par la certitude de sa victoire<sup>5</sup>.

Le Messie devait être le porteur des clés qui ouvriraient les portes de l'exil : il rassemblerait les exilés, ramènerait les Juges et le Jugement en Israël, rendrait la sentence contre les réprouvés et ferait justice aux Justes, ramènerait la présence réelle (la *Chekhinah*) du Seigneur à Jérusalem, sa Ville reconstruite, y ferait reflourir la corne du salut, ramènerait l'adoration et les feux d'Israël au cœur du sanctuaire rebâti, au retour glorieux des miséricordes du Seigneur et du rétablissement de sa Présence en Sion, pour la victoire de toutes les paix<sup>6</sup>.

L'intervention du Messie devait-elle être absolument trans-historique et les juifs devaient-ils tout attendre des décrets du ciel ? Telle était bien l'attitude traditionnelle des docteurs et des fidèles : tout subir dans la toute puissante passivité de la prière jusqu'à ce que le Seigneur daigne réveiller ses miséri-

---

5. D'où les nombreuses aventures de faux messies : l'une des premières, au lendemain de la destruction du Temple, fut celle de Bar Khokhéeba, parrainée d'ailleurs par l'un des plus grands docteurs de la Synagogue, Rabbi Akiba. La plus durable, au XVIII<sup>e</sup> siècle, fut celle de Sabbataï Zévi ; cf. A. CHOURAQUI, *Histoire du Judaïsme*, Paris, 1957, p. 90.

6. Ces attributs du Messie sont réunis dans la pièce maîtresse de la liturgie d'Israël, les Dix-huit Bénédictions (*Chémone Esré*), que les juifs répètent trois fois par jour et qui résument l'universelle démarche depuis Abraham jusqu'au triomphe des jours du Messie.



cordes. Dans l'ordre proprement spirituel cependant une tentative au moins fut faite pour hâter les enfantements des jours du Messie. Au lendemain de l'expulsion des Juifs d'Espagne (1492), les victimes de la monstrueuse mesure allèrent en grand nombre s'établir en Terre Sainte. Les âmes, brûlantes de ferveur mystique, s'attendaient, après l'épreuve, au jugement de Dieu. Les mystiques de Safed, les docteurs de la Cabbale entretenaient par leur prédication l'espérance vivante de la fin des temps. Puisque le rassemblement des exilés en Sion semblait s'accomplir, ne serait-il pas possible de faire un pas de plus et de rétablir l'ordination (*Sémikha*) qui accorderait à ses récipiendaires la plénitude des pouvoirs juridictionnels, dont la transmission, nous l'avons vu, avait été abolie depuis la destruction du Temple? Joseph Bérab († 1541), rabbi originaire d'Espagne, établi à Tlemcen et, depuis 1534, réfugié à Safed, où son érudition et sa sainteté lui avaient valu une grande autorité sur ses confrères, se référant à une thèse de Maïmonide, soutint que l'unanimité des docteurs de Terre Sainte, réunis en concile, pouvait rétablir l'ordination par imposition des mains (*Sémikha*). Bérab estimait ainsi que la reconstitution du Sanhédrin devait précéder et préparer la venue du Messie. Implacable, mais fidèle aux plus profondes significations, Lévy ibn Habib, grand rabbin de Jérusalem, soutenu par Moïse de Castro, se dressa contre cette réforme inouïe, en rappelant que seul le Messie, prêtre et roi, pouvait redonner les pouvoirs, hérités du Sinaï, que l'ordination avait pour but de retransmettre. La venue du Messie devait précéder la reconstitution du Sanhédrin et la reconstruction du Temple. L'entreprise désespérée de Bérab ne survécut pas à son auteur, mais le problème qu'il souleva et entendit résoudre contient l'une des clés de l'exil d'Israël.

★

S'il était nécessaire de retracer les schèmes de l'incarnation messianique au long de l'histoire d'Israël, il n'y aurait qu'à suivre le déroulement même de cette histoire et du *mystère* (le mot est de saint Paul) qu'elle inscrit dans l'histoire des hommes.

La genèse d'Israël est celle d'un peuple qui se rassemble à l'appel de ses prophètes pour recevoir le message du Dieu Vivant, en assumer la brûlure et en promouvoir l'ordre. *Peuple théophore*, Israël l'est incomparablement pendant la première partie de son histoire qui se situe entre Abraham et la destruction du Temple en l'an 70 ; *porteur de Dieu*, et qui voit en lui le seul Maître digne d'être servi, peuple désormais gardien et responsable de la promotion de son règne. Pécheur, certes : quel autre ne l'est pas ? Mais quel autre a donné naissance et audience à la lignée des prophètes qui définissent à jamais la loi de l'humanité entière, en ce carrefour des terres et des traditions qu'est la Terre Sainte ? Porteur de Dieu jusqu'aux ultimes heures de son existence en tant que peuple vivant, puisque les Nations voient surgir de son sein un crucifié, dans lequel les chrétiens ne cessent d'adorer un Dieu.

Peuple singulier : le deuxième acte du mystère d'Israël n'est pas moins significatif au regard de l'accomplissement (de l'incarnation, si l'on veut) messianique dans l'histoire des hommes. Le peuple de la Bible reste fidèle à sa vocation profonde en n'échappant pas à sa déréliction absolue dans l'épreuve et la nuit de son exil. La raison de la défaite de la nation juive, les docteurs de la Synagogue, fidèles aux enseignements prophétiques, la voient non pas dans la supériorité des armées de Rome, mais dans l'infidélité d'Israël à sa vocation de peuple théophore. Les juifs sont déracinés de leur terre, privés de leur Temple, déchus de leur prééminence et chassés parmi les nations de la terre, défigurés, avilis, méconnaissables, pour y expier leur péché, mais aussi, par leur souffrance, pour y requérir et y attendre leur rachat, l'ultime Pâque de la création entière, le vrai et saint passage de la *Golah* (l'exil) à la *Guéoulah* (la rédemption).

Que ses adversaires s'y résignent : Israël, en ses abjections du temps de l'exil et ses rejets même, incarne plus de grandeur, peut-être, plus de vraie puissance, sûrement, qu'en ses âges bibliques. De puissance ? Certes, et par surcroît dans la fidélité à son option essentielle affirmative de la primauté de l'esprit. Tenir coûte que coûte, jusqu'à ce que périsse le temps s'il le

fallait, pour être encore présent à l'heure du Retour, dont aucun juif, fût-ce aux heures les plus sombres, ne devait jamais douter. Cette gageure de toute puissante résignation et d'attente renoncée (les avez-vous contemplés, ces cortèges de juifs en marche vers la mort, aux portes du frère allemand?), cet héroïsme inconscient de sa vraie grandeur (il suffisait de dire *oui* à l'Eglise ou de prononcer la *Shabada* en terre d'Islam pour échapper définitivement, soi et ses descendants, à la rouelle, au ghetto, à la condition de l'homme humilié, aux abjections de l'exil et à ses dangers dont notre génération a pu connaître l'une des illustrations en assistant au massacre, dans les camps de concentration et les fours crématoires, de six millions de personnes dites de race juive, dont 1.800.000 étaient des enfants de moins de quatorze ans), sa gageure, Israël la tint dans des conditions si inhumaines que sa survie semble encore une fois faire reculer les limites de l'impossible. Deux mille ans de vie cachée, recluse, souterraine, pour tout un peuple replié sur lui-même ou mieux pour une poussière d'exilés prêts à tout affronter, et les mains nues, le seul, sans doute, à être engagé dans les combats de l'histoire sans armes à la main, pour que ne se trahissent pas les miséricordes du Seigneur ni ses promesses et pour qu'advienne l'heure de ses ultimes rédemptions.

Judah Halévy, qui fit au XII<sup>e</sup> siècle la théologie de la destinée historique d'Israël, affirmait avec force que les juifs (dont il ne craignait pas d'accepter qu'ils étaient « un peuple sans tête et sans cœur et comme les ossements desséchés de la vision d'Ezéchiel »), dans leur exil, incarnaient bien la présence du Serviteur souffrant de la vision d'Isaïe, « dans un état intermédiaire entre le libre choix et la contrainte ». Ici, le judaïsme apparaît moins comme une religion que comme l'incarnation particulière d'une révélation assumée par un peuple qui en manifeste la présence dans la continuité d'une expérience collective historiquement vécue.

Deux mille ans pour recevoir le Message. Deux mille ans pour en porter le poids dans l'exil et la nuit des peuples. Et maintenant ? Maintenant nous voilà au seuil du troisième âge

d'une histoire dont il faudra bien que le monde aperçoive un jour les vrais problèmes et les dimensions exactes, puisque son devenir engage également, dans un certain sens, ceux d'entre les peuples, — chrétiens ou musulmans, — qui ont hérité du patrimoine spirituel et des sources bibliques d'Israël.

Ce troisième âge est celui du Retour d'Israël. Les juifs, menacés d'extermination totale par Hitler, saignés à blanc dans les camps de concentration et les fours crématoires, au lendemain de la plus dure épreuve de leur histoire, ont le réflexe exactement opposé à celui qu'on eût attendu d'un peuple normal. Ils défient à nouveau l'impossible et, contre vents et marées, se lancent à la reconquête de la Terre sainte, qui redevient Terre d'Israël quelques semestres à peine après que le feu des crématoires se soit éteint. Les juifs prouvent au monde surpris que non seulement ils sont un peuple de soldats, mais qu'ils peuvent remporter contre un ennemi dix fois plus nombreux de surprenantes victoires ; que non seulement ils sont un peuple d'agriculteurs, mais qu'ils peuvent fertiliser le désert lui-même et afforester des collines rocheuses nues depuis deux millénaires ; non seulement détaché de l'argent, mais le prouvant en engageant toute sa substance et tous ses capitaux dans l'entreprise apparemment la plus don-quistottesque du siècle, et y définissant dans ses kibboutzim un style de vie où l'homme puisse être enfin délivré des servitudes de Mammon. Et davantage encore : eux, dont la culture était hétéroclite, ressuscitent la langue et la culture de la Bible. Cette dernière révolution, sans exemple dans l'histoire, semble être la plus décisive pour l'avenir de la résurgence d'Israël. Ses conséquences sont incalculables pour tous ceux qui se réclament de l'héritage de la Bible. Israël, en mai 1958, célèbre son dixième anniversaire ; mais déjà il est possible de prévoir, en cette terre de la Bible, l'accomplissement d'une destinée qui ne soit pas indigne des quatre mille ans d'histoire dont les juifs sont les héritiers.



Il est remarquable de constater qu'au lendemain de la création de l'Etat d'Israël le rassemblement des exilés devait provoquer le même besoin de la reconstitution du Sanhédrin. La ques-

tion fut officiellement posée par le Ministre des Affaires religieuses du premier gouvernement d'Israël. Cet effort avorta, pour de moins hautes raisons que celles qui inspirèrent le grand rabbin Lévy ibn Habib. Mais le problème ainsi posé atteste du moins la conscience qu'ont les juifs de la nécessaire reconquête de l'unité spirituelle. Car, si la création de l'Etat d'Israël met fin à l'errance terrestre et à l'exil temporel des juifs, elle fait apparaître avec plus de netteté la profondeur de l'exil spirituel ; et les maîtres de la spiritualité juive soulignent que cet exil, plus insoutenable lorsqu'il se poursuit près des murs de Jérusalem, ne pourra prendre fin que par l'intervention surnaturelle et transhistorique du Messie. Le schème défini par l'antique prière des Dix-huit Bénédictions prendrait alors la plénitude de sa signification : rassemblement des exilés, intervention messianique, restauration du Sanhédrin, retour de la Présence (*Chekhinah*) en Sion, accomplissement des promesses messianiques et de l'ultime vocation de Jérusalem, carrefour premier et dernier de l'éternel incréé et de la création. Ainsi, en effet, la venue du Messie est traditionnellement liée aux fins dernières de l'humanité et à ses accomplissements dans le jugement dernier et la résurrection des morts.



Le lecteur chrétien de ces pages pourrait s'étonner que l'on puisse parler du Messie d'Israël sans prononcer une seule fois le nom de Jésus de Nazareth. En fait, il serait possible de traiter du messianisme juif sans dire un mot du christianisme, bien que l'inverse ne soit pas vrai. Mais ce serait manquer d'objectivité que d'éluder ici la rencontre de l'Eglise et de la Synagogue au regard de Celui qui doit abolir leurs conflits et permettre leur réunion. Car, Maître de l'Unité, le Messie n'a d'autre voie pour sa mission que de faire régner l'Unité sur la terre comme au ciel.

Le paradoxe est grand, convenons-en, du divorce de la Synagogue d'avec celui d'entre ses fils que des peuples entiers saluent non seulement comme un prêtre, un prophète, un roi, mais comme un Dieu, et qui est le chef de l'Eglise catholique et apostolique. Ce serait cependant se payer d'illusions que

de situer la raison du divorce de l'Eglise et de la Synagogue sur le plan du dogme et de la doctrine. Disons qu'ecclésiastiques et rabbins alimentèrent leur guerre d'arguments également puisés dans le dogme ; mais le conflit avait de plus profondes raisons et de plus valables.

Le Temple détruit, les juifs avaient pour option de disparaître, écrasés par Rome, ou de refuser leur défaite et de tendre de toutes leurs énergies à durer pour se survivre afin de ressusciter. Durer, c'était pour eux, avant même de sauver leurs corps, préserver du naufrage leurs Ecritures saintes, qu'ils étaient les seuls au monde à pouvoir lire dans leur texte authentique, et maintenir intacte la tradition spirituelle qui, depuis le Sinaï, avait fait d'eux le peuple théophore. Survivre sans terre, sans Etat, sans armes, par la seule force de l'esprit, au prix de tous les avilissements et de toutes les mutilations du corps. Telle allait être la gageure, dans la certitude du triomphe de la promesse faite aux pères, car, si Israël pouvait faillir, Dieu, lui, ne pouvait mentir. C'est bien la certitude de la vision du Retour qui a permis le miracle de la survie d'Israël pendant les deux millénaires de son exil.

Survie acquise par une mutilation volontaire de l'âme et du corps. De l'âme : Israël, pour maintenir sa personnalité dans le conflit des siècles, n'avait pas d'autre choix que de refuser la confrontation avec les religions et les philosophies étrangères à son singulier destin. Ce refus n'alla pas sans un amoindrissement et un appauvrissement de son être, mais cet aspect des abjections de l'exil n'entamait pas la vie de l'âme, rivée à la contemplation et au vouloir du Seigneur présent éternellement en sa Torah.

Du corps : Israël chassé de sa terre, par fidélité à son Dieu, allait assumer parmi les nations la fonction du paria, — l'homme sans arme, — en Europe comme en Orient accepter de ses mains nues le combat contre les puissances acharnées à le perdre. Un peuple d'objecteurs de conscience ? Davantage que cela : un peuple condamné par sa singulière condition à témoigner, parmi les nations, de l'éternité et de la primauté de l'esprit. Témoignage sans éclat et sans phrases, et qui se signait

dans le sang. Car les ghettos étaient bien des permanences de la prière la plus haute et la plus nue. Et, lorsque l'adversité surgissait, la consigne était là d'accepter la mort les mains ouvertes, la prière de louange sur les lèvres. Tels étaient le sens et la valeur de l'élection, dans l'abjection des exils ensanglantés.



Aussi l'un des théologiens les plus autorisés de la Synagogue, Judah Halévy que nous avons déjà cité, définissait-il bien l'exacte prééminence du peuple de l'exil en son universelle incarnation de la figure du Serviteur souffrant. Un peuple entier, celui-là même dont Jésus était sorti, s'était volontairement mis en position de gravir un calvaire qui devait mesurer le temps des nations et de leur éveil aux supplications du verbe. Et le chrétien, qui croit qu'il est quelque suavité à connaître et à aimer le Christ, reconnaîtra le prix d'un sacrifice qui délibérément renonce à sa propre félicité. Les juifs devaient se maintenir dans l'ascèse d'une violence qui les écartait de la terre, des hommes et de Dieu lui-même, par la vertu d'une espérance surnaturelle qui les mouvait vers l'absolu de la rencontre du Prince absent, dans la certitude de son apparition. Est-il plus nue et plus pure leçon d'héroïsme renoncé ?

Premier et dernier, Alpha et Oméga : celui que les chrétiens annoncent et que les juifs espèrent ; dont les juifs attendent la venue et les chrétiens le retour. Ambiguïté des mots, hypocrisie des situations, les juifs étant en fait crucifiés sur cette Croix dont ils niaient la vertu, et le plus souvent par ceux-là mêmes qui se prétendaient les adorateurs d'un Messie crucifié.

La situation réelle de l'homme par rapport au Messie n'est-elle pas plutôt celle que décrit un apologue rabbinique : nous prétendons tous que nous attendons le Messie (sa venue, son retour, qu'importe ?) pour mieux nous dispenser de faire l'effort qui nous conduirait sûrement vers lui. Et nous affirmons l'attendre, alors qu'en réalité il meurt d'attente de nous en chaque pauvre, en chaque homme qui souffre d'injustice ou de haine. Que vous soyez juifs ou chrétiens, cela, frères, sachez bien le voir.

Mais, dans la vérité des cœurs, déjà l'amour est en marche pour réunir les enfants de la lumière au delà de toutes les frontières qui ensanglantent l'esprit et la matière. Un Dieu créateur se situe nécessairement au delà des frontières qui bornent la créature, au cœur de la Jérusalem du monde réel. C'est en ce centre que le Messie monte sa garde et vit dans l'attente d'hommes qui sauraient entendre pour l'accomplir son message de paix, d'unité et d'amour. L'attente du Messie ? Pour lui répondre, il ne serait que d'être fidèles à la lumière, à la vie.

André CHOURAQUI

---



## LE MYSTÈRE D'ISRAËL

« Est-il un peuple qui ait entendu la voix du Dieu vivant parlant du milieu du feu, comme tu l'as entendue, et soit demeuré en vie ? Est-il un dieu qui soit venu se chercher une nation au milieu d'une autre, par des épreuves, des signes, des prodiges et des combats, à main forte et à bras étendu, et par de grandes terreurs — toutes choses que pour vous, sous tes yeux, Yahvé votre Dieu a faites en Egypte ? C'est à toi qu'il a donné de voir tout cela, pour que tu saches que Yahvé est le vrai Dieu et qu'il n'y en a pas d'autre » (*Deut.*, 4, 33-35). C'est ainsi que Moïse interpelle le peuple élu au seuil de la terre promise. Il n'est pas un peuple comme les autres. C'est d'un appel de Dieu qu'il tient l'existence. Toute sa raison d'être est de faire face à cette parole. Sa vocation, comme celle de Moïse, est de tenir ferme devant l'Invisible comme s'il le voyait (cf. *Hébr.*, 11, 27). Il ne saurait se dérober à cette mission, pour envier le destin des autres nations. Il n'est là, parmi les autres, que pour témoigner.

Dès ses origines, l'Eglise des Apôtres a conscience d'être « l'Israël de Dieu » (*Gal.*, 6, 16), le peuple nouveau qui hérite de la Promesse et qui accomplit la vocation d'Israël. A ce moment de son histoire, où déjà les durcissements se préparent entre les fils d'Abraham, juifs et chrétiens (cf. *Gal.*, 4, 29), l'Eglise ne songe pas à pénétrer ni à saisir sa mission sans se référer à Israël. Elle exprime cette continuité dans le plan de Dieu en rattachant la nouveauté de l'Évangile elle-même aux promesses contenues dans la Loi et les Prophètes : elle porte un témoignage en tout conforme aux Écritures confiées à Israël. Elle ne cessera de défendre l'unité des deux Testaments,

qui attestent l'élection d'Israël et l'épanouissement de cet appel de Dieu dans la nouvelle Alliance.

L'Israël de Dieu ne tardera pas à devenir l'Eglise des Gentils. Les convertis du judaïsme n'y seront plus qu'un *reste*, une poignée, comme les Israélites demeurés fidèles au vrai Dieu au temps du prophète Elie (cf. *Rom.*, 11, 4). Paul, l'Apôtre des païens, ressent « une grande tristesse et une douleur incessante » devant la rupture qui s'accuse (*Rom.*, 9, 2). Le refus de l'Évangile par ceux de sa race le blesse à vif comme « une écharde plantée en sa chair ». Bien plus, cette souffrance n'atteint pas simplement en lui « l'Hébreu, fils d'Hébreux » et le « Pharisien, fils de Phariséens » (cf. *Phil.*, 3, 5 ; *Actes*, 23, 6). Elle éprouve sa conscience d'Apôtre de Jésus-Christ, de héraut d'un Évangile d'abord destiné au peuple juif (*Rom.*, 1, 16). Peut-être, un moment du moins, considère-t-il cet échec auprès des siens comme une manœuvre diabolique, une gifle de Satan (*2 Cor.*, 12, 7). Puis cette incrédulité se révélera à ses yeux sous un jour plus positif dans le dessein de Dieu : ce n'est qu'un faux pas, un écart provisoire, qui a d'ailleurs favorisé l'évangélisation des païens. Mais la Parole de Dieu ne peut aboutir à une faillite : un jour viendra où elle aura le dernier mot. L'appel de Dieu sera entendu des juifs et le peuple de Dieu atteindra sa taille parfaite. L'avenir d'Israël, comme son passé, est suspendu à la grâce de Dieu. Car Dieu ne renie pas la parole donnée ni ne reprend ses dons. C'est l'assurance qui s'établit en l'âme de Paul, le *mystère* que Dieu lui a révélé au sujet d'Israël. Il n'était pas possible que le peuple élu demeurât en dehors de la Promesse faite à ses pères, à jamais exclus du mystère du salut « enveloppé de silence aux siècles éternels, mais aujourd'hui manifesté... porté à la connaissance de toutes les nations pour les amener à l'obéissance de la foi » (*Rom.*, 16, 25-26).

L'Eglise n'a pas cessé de défendre et d'affirmer la valeur de l'Ancien Testament, de se reconnaître comme héritière des biens de l'Alliance. Sans doute la clef de l'Écriture se trouve-t-elle dans le Christ. Mais le salut réalisé en Jésus-Christ n'est intelligible qu'à la lumière de la marche du peuple de Dieu

vers cet accomplissement. Le lent cheminement de l'âme d'Israël éclaire, par certain côté, celui du chrétien. Et nul ne songe à contester que c'est, par ailleurs, un gain pour la recherche biblique que de revenir au contexte juif, celui de l'Ancien Testament et du judaïsme, pour mieux situer les enracinements et la nouveauté du message évangélique et des institutions chrétiennes. C'est le sol préparé par Dieu pour y ensemer la Bonne Nouvelle. Les chrétiens n'ont guère de peine à accepter d'être héritiers d'Israël, donc ses débiteurs. « Nous sommes spirituellement des sémites » (Pie XI).

La difficulté n'est pas pour le chrétien de reconnaître cette dette : ce patrimoine du peuple élu lui appartient désormais. Elle commence lorsqu'il faut se mettre en face de la séparation, du destin et de la vocation d'Israël toujours fidèle au Dieu vivant et vrai et refusant la foi à Jésus au nom de cette fidélité. Une indifférence creusée par une rupture de dix-neuf siècles et les murs élevés par l'antisémitisme ont réussi à endormir la douleur de Paul et à oblitérer son espoir. Israël est devenu un peuple comme les autres, à moins qu'il ne soit le juif errant, marqué du signe d'une tragique malédiction. Il fait peut-être problème : l'éternelle question juive. Mais il n'y a plus de mystère d'Israël. Ce peuple se trouve dépossédé de sa vocation, coupé du dessein de salut. Son refus a entraîné un rejet de la part de Dieu. Il a perdu sa raison d'être, puisque sa foi et son espérance sont passées au nouveau peuple de Dieu. S'il survit à cette déchéance, c'est comme une preuve vivante de l'absurdité du refus, comme le type du maudit révolté contre Dieu. Il n'entre plus dans les perspectives d'avenir ouvertes par l'histoire du salut. Du moins, comme peuple, il n'a plus de part au plan divin de réconciliation universelle. Il reste aux personnes la possibilité de se convertir à Jésus-Christ, comme aux païens étrangers à la promesse faite à Abraham. La révélation reçue par l'apôtre Paul du salut de « tout Israël », du peuple juif comme peuple, cette vision du retour mettant le comble à la plénitude de l'Israël de Dieu s'est fortement estompée dans la conscience chrétienne.

Ces pages n'ont d'autre propos que de rappeler les grandes

lignes des chapitres 9-11 de l'*Épître aux Romains*, de préciser ce que fut la rupture entre Israël et l'Eglise, ce que signifie la permanence du judaïsme pour le chrétien, ce que représente la réintégration d'Israël dans l'avenir du Royaume de Dieu.

### I. LA RUPTURE

Quelle fut la raison de cette rupture entre l'Eglise et la Synagogue ? Ce ne fut nullement une opposition d'ordre ethnique, racial, mais uniquement religieuse.

A voir Paul partager le monde entre les juifs et les Gentils et appeler ses compatriotes « les ennemis de tous les hommes » (*1 Thess.*, 2, 15), on pourrait croire à une pointe d'anti-sémitisme, reprenant à son compte les griefs formulés par des auteurs païens contre Israël. Cette solitude des juifs parmi les nations et cette misanthropie revêtent un tout autre sens sous la plume de l'Apôtre. Pour en percevoir la profondeur, il faut se replonger dans le climat de luttes des voyages missionnaires de Paul. Les *Actes des Apôtres* nous le montrent commençant sa prédication à la synagogue, en chaque ville où il arrive, puisque c'est d'abord aux juifs qu'est destinée la Parole de Dieu (*Actes*, 13, 46). Mais partout, la parole de Paul est un signe de contradiction : elle déclenche un conflit et les juifs déchaînent une opposition violente, qui aboutit à faire chasser l'Apôtre et ses compagnons. Le troisième voyage a été particulièrement semé d'embûches de ce genre : à Corinthe (*Actes*, 18, 12 ; 20, 2), à Ephèse (*Actes*, 19, 9 ; cf. 20, 19). Les persécutions n'atteignent pas seulement Paul, mais les communautés fondées par lui : ses lettres évoquent ces tribulations depuis la *Première aux Thessaloniens* (2, 14). L'atmosphère est encore plus tendue au cours des années 57-58, où il faut situer la composition des *Épîtres aux Galates et aux Romains*. Ismaël, le fils d'Abraham selon la chair, persécute Isaac, l'enfant de l'esprit, de la Promesse (*Gal.*, 4, 29). Il semble également que les figures de l'Ancien Testament évoquées en ces chapitres de l'*Épître aux Romains* restituent la même toile de fond. Le cas d'Esau et de Jacob était le type de l'inimitié entre frères, cristallisée par la rivalité séculaire entre Israélites et

Edomites. Le Pharaon représente le persécuteur qui tente de barrer la route au dessein de Dieu. Le prophète Elie rappelle un des moments les plus dramatiques que les hérauts de Dieu aient jamais vécu : « Je suis rempli d'un zèle jaloux pour Yahvé Sabaot, parce que les enfants d'Israël t'ont abandonné, qu'ils ont abattu tes autels et tué tes prophètes par l'épée. Je suis resté moi seul, et ils cherchent à m'enlever la vie » (*1 Rois*, 19, 14). Il est assez paradoxal d'incarner Israël dans la personne de ses ennemis traditionnels : Esäü, le Pharaon, ou encore de ceux qui avaient tenté de tuer son âme. Mais il y a plus fort : Paul n'hésite pas à l'appeler « ennemi » (11, 28), non seulement ennemi du genre humain, mais ennemi de Dieu, « peuple désobéissant et rebelle » (10, 21). L'anti-judaïsme de Paul, si antijudaïsme il y a, procède d'une constatation : le rôle autrefois joué par Ismaël, Esäü, Pharaon ou les persécuteurs des prophètes, c'est Israël qui le tient contre l'Évangile et l'Israël de Dieu. Il se met en travers du dessein de Dieu par son incrédulité et son hostilité. C'est de ce point de vue que Paul prononce le mot d'ennemi : ennemis de Dieu, parce qu'ils ne reçoivent pas la Bonne Nouvelle ; ennemis des hommes, parce qu'ils veulent l'empêcher de parvenir aux païens (cf. *1 Thess.*, 2, 16).

Ce refus a créé une situation dans le nouveau peuple de Dieu. Les églises fondées par l'Apôtre comptent une forte majorité de convertis du paganisme, tandis que les juifs convertis n'y sont qu'une très faible minorité. Le succès de la mission auprès des nations païennes depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyrie, dans le bassin oriental de la Méditerranée, s'avère si fructueux que Paul s'apprête à quitter les communautés plantées en ces régions pour annoncer l'Évangile en Espagne (*Rom.*, 15, 17-24). L'accomplissement de l'Évangile parmi les peuples païens peut déjà provoquer son action de grâces et lui laisser pressentir le jour où la mission pourra atteindre l'ensemble du monde païen connu de lui, où la plénitude des Gentils entrera dans le Royaume (11,25). Il en va tout autrement d'Israël. Seul un Reste, aussi maigre qu'au temps où Elie luttait contre Baal (11, 4-5), le petit Reste annoncé par les Prophètes (9, 27-29), est entré dans le peuple du salut. Mais

le peuple, dans son ensemble, comme peuple, ayant désobéi à l'appel de la Parole évangélique n'a pas atteint le but qu'il poursuivait avec tant de zèle. Ainsi Israël, postérité d'Abraham, à qui fut confié la Promesse, est profondément divisé en lui-même : les enfants de la chair et les enfants de la promesse (9, 8). Tous les Israélites selon la chair n'ont pas hérité de la promesse : « Tous les descendants d'Israël ne sont pas Israël » (9, 6). Israël est écartelé : Israël demeure Israël (cf. 9, 31 ; 10, 21 ; 11, 7), le peuple de Dieu (cf. 11, 1-2), qui conserve toutes ses prérogatives (cf. 9, 4-5 ; 11, 16) et, par ailleurs, il n'est plus Israël, l'Israël selon l'esprit, héritier de la promesse, dans lequel Dieu accomplit son projet de salut universel, où il n'y a plus de distinction entre juif et grec (10, 12).

Cette situation tragique, Paul la traduit dans l'allégorie de l'olivier. L'image très palestinienne avait été utilisée par Jérémie (11, 16) et par Osée (14, 7). Le judaïsme l'avait adoptée, en désignant Abraham comme la racine de cette « plantation de justice ». Mais, comme l'avait encore annoncé Jérémie, Dieu n'a pas épargné le bel olivier : à grand fracas, il a ravagé les branches. Paul parle de « quelques » rameaux coupés (11, 17), avec la discrétion et la délicatesse dont il use à propos du refus d'Israël en cette épître (cf. 3, 3 ; 9, 6 ; 10, 16). De fait, c'est de presque toute sa frondaison que l'arbre s'est vu dépouillé. Mais l'olivier demeure l'olivier. La preuve en est qu'il pourra donner sa sève aux rameaux du sauvageon qui sont greffés sur son tronc. Il reste l'olivier, comme la vigne, où Dieu peut appeler les ouvriers qu'il veut, qu'il peut louer à d'autres vigneron, si les premiers sont infidèles (cf. *Matth.*, 20, 1-16 ; 21, 33-43). Cependant, aux yeux de l'Apôtre, ces branches qui ont été retranchées sont des branches naturelles : elles demeurent plus aptes que celles du sauvageon à être entées sur le tronc. Elles ont poussé sur cette souche qu'est la foi des Patriarches. Et c'est à cette foi, celle d'Abraham, ancêtre du peuple des croyants, que fut confiée la Promesse du salut (4, 13-25 ; cf. *Gal.* 3, 6-9). Ce qui les retranche maintenant de l'arbre, c'est l'incrédulité, le manque de foi ; au contraire, c'est grâce à leur foi que les peuples

païens peuvent être greffés sur l'arbre planté par Dieu et qui tire de la Promesse toute sa vigueur.

Le Peuple de Dieu vit de la foi, de la foi au Christ. Il repose sur cette pierre, sur ce fondement qu'est le Christ promis par Dieu à la foi d'Abraham. Mais pour celui qui refuse la foi, ce fondement devient une pierre d'achoppement : elle cause sa chute. Les juifs ont achoppé sur cette pierre, qui était pourtant la base du peuple de Dieu. Avant la venue de Jésus, la foi des Patriarches et des Prophètes, celle d'Abraham et de Moïse était suspendue à lui : « La fin de la Loi, c'est le Christ pour la justification de tout croyant » (10, 4).

Le vrai motif de la rupture, il ne faut pas le chercher ailleurs que dans une opposition radicale de deux attitudes : celle d'une recherche de la justice par les œuvres de la loi et celle d'une obéissance à la prédication qui provoque la foi. Il y a un abîme entre les deux hommes : celui qui veut et qui court (9, 16), qui construit sa propre justice (10, 2-3) et celui qui attend de Dieu son salut, qui ne met sa confiance que dans le nom du Christ (10, 11, 13). Pour le premier, le salut semble à portée de bras et de main : le zèle à accomplir les exigences de la Loi vaut comme un titre à être admis comme juste en présence de Dieu. Mais le risque est grand de ne plus voir dans la Loi qu'un ensemble de commandements, un appel à déployer tous ses efforts pour assurer le règne de Dieu. La Loi n'est plus que le moyen pour l'homme de se poser devant Dieu et devant les autres. La Loi, la Torah était pourtant d'abord le livre de la Promesse et de l'Election, non de la justice que l'homme établit par ses forces, mais de celle que Dieu établit par sa miséricorde. Devant cette Justice de Dieu, une seule position était possible pour l'homme : renoncer à ses propres vues pour entrer en celles de Dieu. Un système tout entier fondé sur la justice par les œuvres ne pouvait qu'achopper sur le message et la Croix de Jésus. Un tel zèle pour la sainteté de Dieu, s'étonnant de ce que Jésus mangeait avec les publicains et les pécheurs, ne pouvait qu'être déconcerté par la réponse du Maître : « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs » (*Matth.*, 9, 10-13).

Il devait être encore plus dépaysé par la prédication de la Croix, signe de l'Amour du Père s'ouvrant, non seulement aux brebis perdues de la maison d'Israël, mais au grec comme au juif.

Dans cette perspective, qui a en définitive trop le souci de la gloire qui vient des hommes pour chercher la gloire qui vient de Dieu seul (cf. *Jean*, 5, 44 ; 12, 43), l'issue est l'aveuglement sur le véritable dessein de Dieu (11, 7-10). La Croix ne peut plus être qu'un *scandale* au sens originel du mot, une pierre contre laquelle les pas viennent buter.

La foi réclame de l'homme le dépouillement de ses prétentions, l'abandon de ses vues humaines, une pauvreté radicale devant le don de Dieu. Elle est prête à tout ce que comporte de déroutant et d'imprévisible la conduite d'un Dieu dont les motifs sont la miséricorde et la grâce, donc diamétralement opposée à celle d'une justice qui récompense des œuvres, selon les règles d'un juste salaire. Elle reconnaît la souveraine liberté de l'Amour de Dieu et elle se rend à la Parole du Christ, celle qui annonce le Christ descendu des cieux et remonté de chez les morts pour sauver ceux qui étaient perdus. Ce qui était impossible à l'homme est désormais accessible à la foi (10, 5-9).

Le plan de Dieu est déconcertant. Mais il n'est tellement déconcertant que pour l'homme continuellement tenté de se tailler un dieu qui épouse sa propre optique : un Dieu qui soit celui des justes et ne consente pas à compromettre sa sainteté avec les pécheurs, un Dieu très exigeant quand il s'agit des œuvres, mais dont l'exigence n'aille pas jusqu'à cette disponibilité de l'homme tout entier, jusqu'au sacrifice du cœur. C'est la grande préoccupation de Paul en ces chapitres de montrer la fidélité de Dieu à sa parole. La rupture ne vient pas de lui. Ses vues demeurent ce qu'elles ont toujours été depuis le premier moment de l'élection : il continue à agir par miséricorde, comme lors de l'élection d'Abraham, de l'Alliance conclue par l'intermédiaire de Moïse, ou lorsqu'il se réservait un Reste parmi le peuple infidèle. La justice de Dieu réclamait de l'homme la réponse de la foi. La justice de



la foi est, elle aussi, inscrite dans les Ecritures. L'initiative de la rupture a été prise par l'homme, par le juif qui a préféré sa justice propre à la justice de Dieu. Croyant poursuivre les exigences de la Loi, il a trahi la Loi.

On peut maintenant établir le bilan de cette rupture. Dans le projet de Dieu, il n'y a pas de brisure ni d'échec. La preuve en est dans sa miséricorde à l'égard du Reste d'Israël comme des païens appelés à entrer dans le dessein du salut. Dieu n'a donc pas rejeté son peuple. L'infidélité de l'homme n'annule pas la fidélité de Dieu (cf. 3, 3). Dans l'Israël de Dieu, où la promesse a reçu dans le Christ sa réalisation, non seulement le plan de Dieu demeure inchangé, mais il est mené à son terme. La plantation de justice, olivier ou vigne, atteint sa taille véritable. Plus tard, d'une manière encore plus sereine, plus contemplative, Paul verra le Père « ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ » (*Eph.*, 1, 10). Il parlera d'un seul Corps, réconciliant déjà les deux peuples, celui des juifs et celui des païens, dans une unité qui s'étend aux dimensions du Ciel et de la Terre (*Eph.*, 2, 14-16). Ce peuple unique, ce Corps du Christ est une réalité. Par suite d'un refus, le peuple auquel Dieu avait confié cette espérance, le peuple de la promesse, en sa majorité, reste en dehors de l'Israël de Dieu. Cette situation est violente pour lui-même : il se coupe ainsi de sa fin. Mais Paul la ressent comme un appel douloureux et une incomplétude de l'Eglise du Christ. Tant qu'Israël selon la chair n'a pas obtenu, lui aussi, miséricorde, il manque à la Plénitude du nouveau peuple de Dieu. Entendons bien : il ne manque rien à la plénitude de la promesse, du Christ, qui remplit son Eglise, mais il manque précisément au peuple de la promesse d'être rempli et comblé par cette plénitude. L'Israël nouveau attend et désire comme un accomplissement, « une résurrection d'entre les morts », ce que le peuple juif appelle comme sa libération. Tant qu'elle n'était pas réalisée, Paul souhaitait d'être lui-même « anathème, séparé du Christ » pour ceux de sa race (9, 3).

## II. SURVIVANCE D'ISRAEL

Israël a désobéi, mais il n'est pas rejeté. Son refus a pourtant provoqué un aveuglement pour ne plus percevoir le sens des Ecritures. Il a fait un faux pas qui, d'ailleurs, a facilité l'évangélisation des païens. Et, par suite de cette option, il se trouve exclu du peuple messianique : Paul parle d'une mise à l'écart (11,15) qui ne contredit pas le principe si fortement maintenu que Dieu ne revient pas sur sa Parole, ni sur ses dons.

Quelle est donc, pour un chrétien, la signification de cette survivance d'Israël ? Il faut avouer que pour nous la question est plus aigüe que pour Paul. L'Apôtre, dans sa vision prophétique de l'avenir du peuple de Dieu, celle de ces trois chapitres ou encore celle des épîtres de la Captivité, peut brûler les étapes : on dirait qu'il n'existe guère pour lui de distance entre cette situation présente, où seul un Reste est entré dans l'Eglise, et le retournement que produira dans le zèle du peuple juif le succès de la mission auprès des Gentils. Contemplant la marche de l'Evangile dans les peuples païens du monde connu par lui, Paul voit déjà la *jalousie* du peuple juif changer de sens : jusqu'à présent, la jalousie des juifs a poursuivi Paul dans ses missions auprès des païens et a inspiré leurs persécutions (10, 19 ; cf. *Actes*, 13, 45 ; 17, 5) ; un jour viendra où cette jalousie, captivée par les résultats de l'Evangile chez les païens, ramènera Israël au salut (11, 11, 14). Paul espère même voir le retour de quelques-uns de son sang, en être l'instrument précisément par son ministère auprès des Gentils. Il y perçoit peut-être le premier signe et le gage de l'admission de tout Israël, sur une intervention miraculeuse de Dieu. Dans une pareille fresque, les délais historiques revêtent une certaine relativité.

Depuis la *Lettre aux Romains*, malgré toutes ses épreuves, à commencer par la ruine de Jérusalem et du Temple, le peuple juif survit comme peuple. La foi juive demeure vivante dans le judaïsme, grâce au courant pharisien, qui avait imprégné l'âme de Paul avant sa conversion et qu'il a certai-

nement en vue en écrivant ces lignes. Cette permanence du peuple juif près de l'Eglise ne peut pas ne pas inquiéter le chrétien. S'il s'agissait d'une « fausse religion », le problème serait simplifié, mais il s'agit du peuple que Dieu avait élu entre tous pour porter la lumière aux nations et qui n'a pas voulu recevoir la lumière. Lui reste-t-il une raison d'être ? Est-il un cadavre que l'Esprit a abandonné, dont le rôle serait de témoigner, avec une fidélité non suspecte, comme le pensent un Pascal et un Bossuet, de la vérité des Ecritures ? Peut-on, au contraire, sans minimiser aucunement la nouveauté absolue de l'Evangile, reconnaître un contenu positif au témoignage d'Israël ? Autrement dit, bien que l'héritage d'Israël soit devenu le bien de l'Eglise, le peuple juif est-il complètement privé de la Gloire divine qui l'habitait, dépouillé des valeurs qui en faisaient le peuple de Dieu ? Bien que ces chapitres 9-11 des *Romains* ne permettent pas d'envisager cette question dans le détail, puisqu'elle dépend aussi bien de la vie spirituelle du judaïsme depuis la rupture que de l'attitude de l'Eglise à l'égard de ces valeurs, ils indiquent déjà les principes qui peuvent inspirer une recherche, qui paraît encore timide du côté catholique.

Revenons à l'allégorie de l'olivier (11, 16-24). Paul fait d'abord appel à une image empruntée au culte juif : l'offrande d'un pain de prémices sanctifiait la moisson de l'année (cf. *Nombres*, 15, 18-21). « Si les prémices sont saintes, toute la pâte aussi ». C'est, au fond, le principe de solidarité que Paul admettait à propos du mariage entre un croyant et une infidèle et réciproquement : la partie chrétienne peut sauver la partie incroyante et leurs enfants sont saints (*1 Cor.*, 7, 13-14). Voici l'exemple de l'olivier : « Si la racine est sainte, les branches aussi ». Il se complique d'une seconde image : celle de la greffe, qui va permettre à Paul de renforcer sa pensée. Donc des branches ont été coupées et des rameaux d'un sauvageon d'olivier les ont remplacées. Il s'agit de la mise à l'écart des juifs infidèles et de l'entrée des païens convertis. Les greffons sauvages n'ont pas de quoi se glorifier, puisqu'ils tirent leur substance de la sève grasse qui monte

de la racine. Ce sont bien plutôt les branches écartées qui pourraient faire les frères, puisqu'elles demeurent des branches naturelles : il est encore plus facile de les greffer sur l'arbre dont elles viennent que d'enter des rameaux sauvages ! Peut-être Paul combat-il déjà une pointe d'antisémitisme qui se glissait parmi les convertis du paganisme à l'endroit des juifs convertis ou du peuple juif tout entier. Qu'ils se souviennent que ce qu'ils sont, ils le doivent à la puissance et à la bonté de Dieu. Par la foi et par la foi seule, ils ont été admis à sucer la graisse du peuple élu. « Ce n'est pas toi qui portes la racine, c'est la racine qui te porte ». En commentant ce verset, saint Thomas le rapproche de la réponse du Seigneur à la Samaritaine (*Jean*, 4, 22) : « La Judée n'a pas reçu le salut de la Gentilité, mais c'est plutôt le contraire. Le salut vient des juifs. C'est pourquoi il fut promis à Abraham (*Gen.*, 22, 18) que toutes les familles de la terre seraient bénies en lui ». « Le Gentil qui perd la foi n'est absolument plus rien. Le juif qui ne croit pas au Christ ne cesse pourtant pas d'appartenir au noble olivier de Dieu » (E. Peterson).

Comment rendre compte de cette situation privilégiée du peuple juif par rapport au salut ? Il la doit aux prémices et à la racine. Mais que faut-il entendre par prémices et par racine ? Certains commentateurs ont voulu y retrouver soit le Christ, issu d'Israël selon la chair, soit le Reste des Israélites fidèles. Mais cette interprétation va à l'encontre des images pauliniennes : le Christ est « la descendance » d'Abraham (*Gal.*, 3, 17), le Reste représente les branches qui ont été épargnées, puisque toutes n'ont pas été fracassées (cf. v. 17).

Et voici qui est encore plus décisif : « Ennemis à cause de l'Évangile, ils sont, par l'élection, chéris à cause de leurs pères. Car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (11, 28-29). Les prémices du peuple élu, sa racine, ce sont les Pères, les Patriarches. Et tout d'abord Abraham, dont la foi fut décisive dans l'histoire du salut. Dieu ne revient pas sur son amour : ils demeurent aimés, alors qu'ils se dressent contre la promesse. Dieu ne retire pas ses dons. Au fond, cette *nature*, que Paul opposait tout à l'heure à une insertion

*contre nature* (v. 24), n'est autre que la Grâce de Dieu, sa Bonté. La miséricorde est dans la nature même du peuple élu. Et le gage en est dans tout ce qui lui appartient encore.

Revenons aux premières lignes du chapitre 9, où Paul énumère les titres de ses frères, ceux de sa race selon la chair. Ce ne sont pas des privilèges périmés. Parmi les autres peuples, ils restent Israélites, c'est-à-dire le peuple qui appartient à Dieu d'une manière spéciale. Car c'est lui que Dieu a adopté comme son enfant, en lui donnant l'existence lors de la sortie d'Egypte : « Mon fils premier-né, c'est Israël », tandis qu'il endurcit le cœur de Pharaon (*Ex.*, 4, 21-23). L'Amour du Père ne passe pas. Sans doute cette adoption filiale a-t-elle reçu son accomplissement dans le Christ. Mais l'accomplissement ne détruit pas précisément la parole donnée.

La présence de Dieu à son peuple s'exprime d'abord dans la Parole. Elle est évoquée par les trois termes : les alliances, la législation, les promesses. Cela ne peut être mis en question : « C'est à eux que furent confiés les oracles de Dieu » (3, 2). Les alliances successives avec les patriarches Abraham, Isaac et Jacob s'identifient concrètement avec les promesses, tandis que la législation contient toute la pédagogie divine de la Torah. Israël ne subsiste que dans la fidélité à cette parole qui l'a appelé à l'être. Même si ce zèle est mal éclairé, s'il reste aveugle, Paul admet que c'est un zèle pour la Parole de Dieu. Par la Torah, il connaît encore la volonté de Dieu, plus sûrement que par le témoignage de la conscience, inscrit dans le cœur de tout homme, mais souvent émoussé par l'égarement des passions. Accomplissant la loi de l'amour, il poursuit sa mission de maître des simples (cf. 3, 17-20). Suspendu à l'attente de la Promesse, bien que le Messie soit venu, il s'ouvre au salut. Il est au milieu des autres peuples sans Christ et sans espérance en ce monde, le Pauvre qui espère de la main de Dieu la Justice qui rassasiera sa faim.

A lui appartiennent la gloire et le culte. C'était dans le Temple que reposait la Gloire de la présence divine qui rejaillissait sur le peuple. Le culte était la reconnaissance de

la gloire du seul Dieu vivant et vrai. Et c'était dans le culte, comme le reconnaît Paul devant Agrippa (*Actes*, 26, 7), que s'entretenait l'espérance dans l'accomplissement de la promesse. Le véritable culte, « en esprit et en vérité », est désormais celui qui annonce la venue du Règne dans la mort du Christ. Mais les Juifs continuent à adorer le Dieu qu'ils connaissent (*Jean*, 4, 22), dont ils ne changent pas la gloire. Et cet incessant abandon des idoles pour répondre au Dieu vivant et vrai demeure une étape qui n'est jamais dépassée dans l'attente de Celui qui vient (cf. *1 Thess.*, 1, 9-10).

Enfin, ils ont les Patriarches, de qui est issu le Christ selon la chair. Ils sont la racine qui porte le peuple, parce que c'est sur eux que s'est posée la miséricorde de Dieu et qu'ils se sont rendus à son appel dans la foi. Dans la foi, ils ont vu et salué de loin l'objet de la Promesse (*Hébr.*, 11, 13). Car la postérité d'Abraham passe celle de la chair : il est le Père de tous ceux qui marchent sur les traces de sa foi (4, 12). Il a obtenu la justice pour tous ceux qui se rattachent à lui par ce lien, pour le Reste d'Israël aussi bien que la multitude des Gentils. Mais rien ne pourra faire que les Pères et tous les justes de l'Ancien Testament, la Vierge Marie de qui est né Jésus, fleur de la foi juive, et les Saints de Jérusalem, Paul lui-même, l'Apôtre des Gentils, ne soient de cette chair et de ce sang. Rien ne pourra faire qu'ils n'aient prié et souffert pour Israël. « Si les prémices sont saintes, toute la pâte aussi ». Peut-on penser que toute la sainteté qui germe en sol juif ne vienne pas de la miséricorde qui s'étend d'âge en âge sur ceux qui craignent le Nom du Tout-Puissant ?

C'est de cette racine qu'est issu le Messie lui-même selon la chair. Selon la chair, il est sorti de la lignée de David (1,3). C'est en lui que tous ces dons recevront leur épanouissement.

Que leur manque-t-il donc ? La foi dans le Christ au-delà de la chair : il est « au-dessus de tout, Dieu béni éternellement ». Ils n'ont pas voulu reconnaître le Seigneur riche envers tous ceux qui l'invoquent (10, 12), le Roi d'Israël, héritier de cette vigne choyée. Cependant un tel passé ne peut qu'incliner fortement l'avenir : la Grâce, qui a toujours le dernier mot,

est trop enracinée dans l'âme d'Israël, de l'Israël selon la chair, pour ne pas peser sur son destin.

### III. L'AVENIR D'ISRAËL

Israël a fait un faux pas, il a trébuché, mais ce ne peut être pour une vraie chute. Ils se sont laissés prendre au piège, mais ce n'est pas sans possibilité de sortir de cette captivité. Ils sont aveuglés jusqu'aujourd'hui, mais demain, ils peuvent ouvrir les yeux. Ils sont retranchés de l'olivier, mais ils conservent cette *nature* qui les fait plus aptes que tout autre à une nouvelle greffe. Ils sont provisoirement mis à l'écart, mais ils sont trop imprégnés de la miséricorde divine pour lui échapper définitivement. Et au fond, malgré eux, ils ont toujours partie liée avec le dessein de Dieu, le mystère tenu caché depuis les siècles, mais maintenant dévoilé au plein jour dans l'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Pour Paul, le destin d'Israël est un mystère ; il l'annonce aussi solennellement aux Romains convertis du paganisme qu'il avait rappelé aux Thessaloniens désespérés l'espérance que comporte l'Avènement du Seigneur (*1 Thess.*, 4, 13), dans les termes qu'il emploie lorsqu'une chose lui tient à cœur : « Je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer ce mystère, de peur que vous ne vous complaisiez en votre sagesse... » (11,25).

Ici le mystère est un point particulier du grand secret de Dieu, une étape du dessein du salut, de ce que les évangiles appellent la révélation du Royaume. Il fait partie d'un mystère plus vaste, qui est au centre de l'évangile de Paul : la sagesse mystérieuse de Dieu qui se déploie en Jésus-Christ crucifié pour le salut des hommes (*1 Cor.*, 2, 7) ou, au niveau des épîtres de la captivité, le dessein que Dieu avait formé de réaliser l'unité du peuple juif et des nations en les réconciliant dans le sang du Christ. L'admission des païens à l'héritage d'Israël est un aspect du mystère universel, sur lequel Paul insiste avec force en ces *Épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens*. C'est une autre étape qui le préoccupe ici, tout en montrant comment les deux sont en étroite relation. Si le juif courait un grand danger, celui de confondre sa petite sagesse

avec l'insondable sagesse de Dieu s'étendant à tous les peuples, le païen converti rencontrait, lui, un autre piège, celui d'exclure à tout jamais le peuple élu des voies de Dieu. C'est à cette courte sagesse que Paul veut barrer la route, en rappelant qu'il faut se faire petit pour accueillir le secret de Dieu.

Cette révélation du mystère d'Israël se fait en deux temps. Un premier acte de ce destin est déjà joué : l'endurcissement d'Israël, qui a procuré le salut des païens. Le rideau doit se lever sur un autre : le salut de tout Israël, son admission dans l'héritage qui est le sien. Mais la première phase appartient-elle au mystère ? L'endurcissement est un fait patent, qui n'a pas besoin d'être révélé. Et d'ailleurs, cet aveuglement ne ressortit pas à la sagesse de Dieu, puisqu'il vient du refus de l'homme. Cependant même cette révolte prend un aspect mystérieux dans le plan de Dieu, puisque cette diminution du peuple élu aboutit à une plénitude par ailleurs, puisque la déchéance du peuple juif permet la richesse des païens (11, 11-12). La miséricorde est plus forte que le péché : les païens ont obtenu miséricorde grâce à la désobéissance du peuple élu, au moment même où il désobéissait à cause de cette miséricorde exercée envers les païens (11, 30, 31). Ainsi, parce que l'amour de Dieu soutient tout son dessein, ce faux pas et cet amoindrissement du peuple juif appartiennent au mystère salvifique : c'est, pour ainsi dire, l'envers du mystère de l'appel des païens que Paul contemple dans les lettres de la captivité.

Là ne s'arrête pas la miséricorde : les Gentils se sont plus facilement convertis, parce qu'Israël se fermait. A son tour, cette miséricorde exercée envers les païens excitera la jalousie d'Israël et sera l'occasion attendue par la miséricorde pour sauver tout Israël. Dans les deux versets où Paul termine l'exposition de ce secret de la miséricorde divine, un *jadis* s'oppose à trois *maintenant*. L'autrefois, c'est le temps de la désobéissance des païens : ils sont sans Dieu, sans Christ, sans espérance, étrangers à la Promesse, hors de l'histoire du salut. Les *maintenant* eschatologiques jalonnent au contraire l'histoire du salut : les deux premiers de ces *maintenant* qui se confondent sont réalisés avec l'entrée des Gentils et la déso-



béissance des juifs, le troisième est encore futur : celui du salut d'Israël.

A quel moment faut-il situer ce *maintenant* ? Sera-t-il le signe de l'Avènement de Jésus ? Existe-t-il un lien entre la Parousie et la réintégration du peuple juif comme peuple à l'Israël de Dieu ? Il paraît établi par Paul : « Si leur mise à l'écart fut une réconciliation pour le monde, que sera leur admission, sinon une résurrection d'entre les morts ? » (11,15).

Un certain nombre de commentateurs catholiques ont voulu voir dans ce verset un rapport entre la conversion d'Israël et la fin du monde : ce serait le signal de la résurrection des morts. Mais d'autres font remarquer que Paul a précisément évité le terme de résurrection des morts et qu'il affirme simplement que le retour en masse d'Israël dans l'Eglise sera pour elle « une vie d'entre les morts », qu'elle recevra ainsi un regain de vitalité. Ce qui semble certain, c'est que Paul compare les deux étapes du développement du mystère à deux moments du salut : la réconciliation et la vie éternelle. La Réconciliation est acquise par la Croix. Cependant la victoire ne sera définitive qu'avec la vie éternelle, qui est le terme de la résurrection. Il serait exagéré de découvrir dans cette comparaison de deux processus un rapport étroit de deux événements, se conditionnant l'un l'autre. Les calculs de l'apocalyptique demeurent étrangers à l'esprit de Paul. Mais il semble également paradoxal de ne pas apercevoir dans ce rapprochement opéré par Paul le signe que, pour lui, le retour d'Israël était une étape décisive de l'histoire du salut. Après l'entrée en masse des païens et le salut de tout Israël, que reste-t-il encore à soumettre pour que le fils soumette toutes choses à son Père ? On retrouve dans les évangiles un schéma identique des étapes du salut : d'abord « le temps des Gentils », dont la ruine de Jérusalem et du Temple est le signal (cf. *Luc*, 21, 24) et pendant lequel l'Évangile est annoncé aux nations à commencer par Jérusalem, c'est-à-dire par le Reste d'Israël (cf. *Luc*, 24, 47 ; *Actes*, 1, 8) ; puis, avant le Retour du Seigneur, viendra la « restauration d'Israël », non pas au sens temporel, mais comme le salut de tout le peuple. Le Jour

viendra où le Roi d'Israël sera acclamé par le peuple des patriarches et des promesses : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » (*Matth.*, 24, 39 ; cf. *Luc*, 13, 35).

Mais n'est-il pas remarquable que Jésus soit salué par le peuple juif comme Celui qui vient ? Et ce cortège n'est-il pas déjà le cortège triomphal de la Parousie et de l'entrée dans la Jérusalem d'en-haut ? Paul évoque lui aussi un oracle de l'Ancien Testament à propos du salut des Juifs (*Is.*, 27, 9), où Jésus est appelé Celui qui délivre. Il délivre du péché (11, 26-27), mais peut-être aussi de la colère à venir (*1 Thess.*, 1, 10).

Tel est donc le contenu du mystère d'Israël pour l'Apôtre. Il est évident qu'on ne peut le réduire aux seules conversions personnelles des prédestinés du peuple élu, comme l'ont soutenu Luther et Calvin. Ce sera le salut, l'accomplissement (le Plérôme) d'Israël : encore qu'il ne faille pas donner à ce dernier terme le sens du nombre complet de la littérature apocalyptique, il est certain que Paul voit derrière cette pleine mesure, cette totalité, le peuple élu atteignant sa fin comme peuple choisi par Dieu entre les autres. Cette admission de tout Israël dans le Royaume sera pour le destin de ce dernier un événement comparable à l'entrée dans la vie éternelle pour le sauvé. Il fera la richesse du peuple nouveau. On voit en quel sens ce regain de vitalité peut être compris, si l'on admet qu'Israël n'est pas un cadavre sans vie. Il recevra d'abord de la plénitude du Christ, mais il accueillera cette plénitude avec toute sa foi dans le Dieu vivant et vrai, toute sa force d'espérer contre tout espoir, et tout son amour. Et c'est pour cela que Paul attend avec impatience cette réintégration. Il ne l'attend guère de ses propres efforts missionnaires. Il l'espère d'un acte merveilleux de la miséricorde de Dieu du genre des appels et des dons qui ont appelé Israël à l'existence et du même type que les gestes de Puissance et de Grâce qui sauvent le pécheur. Il appelle un acte décisif de l'histoire du salut, une intervention extraordinaire, qu'il situe sur le même horizon que ces événements qui révéleront en pleine lumière le Royaume messianique.

## IV. CONCLUSION

L'interrogation de Paul sur le destin d'Israël s'ouvrait sur un cri de douleur. Rien, venait-il d'affirmer, ne pouvait le séparer désormais de l'amour du Christ (8, 38-39). Il se déclare prêt le moment d'après à devenir anathème, à se laisser séparer de l'amour du Christ, pour ses frères selon la chair (9, 3). C'est une action de grâces qui s'échappe maintenant des lèvres de Paul devant le secret de Dieu sur son peuple. Il s'abîme devant la Sagesse de Dieu. Mais il s'agit bien de décret vouant Israël à la réprobation et à la malédiction ! Ce que Paul adore, c'est au contraire la richesse déroutante de la miséricorde de Dieu. Richesse incompréhensible pour une sagesse humaine qui est dépassée par ce jeu d'un amour qui ne se laisse jamais devancer, qui n'attend pas de gage, qui est toujours le premier :

« O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles ! Qui en effet a jamais connu la pensée du Seigneur ? Qui en fut jamais le conseiller ? Ou bien qui l'a prévenu de ses dons pour devoir être payé de retour ? Car tout est de lui et par lui et pour lui. A lui soit la gloire éternelle ! Amen » (11, 33-36).

Nous sommes loin du peuple poursuivi par une justice stricte et vindicative, condamné à l'absurdité d'un destin bouché de toute part. Au milieu des peuples, pour le chrétien lui-même, Israël porte le témoignage de la miséricorde de Dieu. Peuple jailli d'une initiative d'amour, cet amour le poursuit jusque dans son refus. Il continue à attirer sur sa tête la patience et la fidélité de Dieu. S'il existe un drame du peuple juif, ce drame est celui de tout homme et de tout chrétien. Le secret qui enveloppe Israël est en définitive le mystère même du chrétien, qui ne vit que par la Parole de Dieu. Toujours tenté de se poser par ses œuvres et ses mérites devant Dieu et les hommes, il doit sans cesse apprendre que, sans miséricorde, il n'est que perdu. Devant le mystère d'Israël, il est invité à comprendre qu'il ne s'agit pas de vouloir

se sauver à force de volonté, ni de courir, au risque de perdre le souffle et l'espoir dès le premier obstacle : s'il subsiste lui aussi, c'est par grâce. « Mais si c'est par grâce, ce n'est plus à raison des œuvres : autrement la grâce n'est plus la grâce » (11, 6). Tout ce qu'il y a dans le mystère d'Israël de fidélité et d'infidélité exige du chrétien qu'il ne cherche sa force qu'en Jésus-Christ<sup>1</sup>.

Y.-B. TRÉMEL, o. p.

---

1. En dehors des ouvrages recensés plus loin, on pourra consulter utilement :

L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, 2<sup>me</sup> éd., Paris, 1948 ; Ch. JOURNET, *Destinées d'Israël*, Paris, 1945 ; S. LYONNET, *Quaestiones in epistulam ad Romanos, series altera*, Rome, 1956 ; Ph.-H. MENOUD, *L'Eglise naissante et le judaïsme*, dans *Etudes théologiques et religieuses*, 1952 ; E. PETERSON, *Le mystère des juifs et des Gentils dans l'Eglise*, Paris, 1932.

# JUIFS ET CHRÉTIENS A TRAVERS LES SIÈCLES

## *Remarques préliminaires*

La question des relations entre juifs et chrétiens, entre Israël et l'Eglise, n'est pas de celles qui peuvent s'éclaircir par l'analyse des seules données actuelles. Elle s'enracine profondément dans le passé, dans un passé long, chargé, complexe, douloureux, et ne peut pas être comprise sans une certaine connaissance de ce passé. D'autant plus qu'elle s'y enracine non seulement objectivement, quant à la nature des faits, mais aussi subjectivement, au point de vue de nos réactions personnelles : l'héritage de ce passé imprègne encore la pensée et la sensibilité tant juive que chrétienne. Et à l'inverse, inévitablement, nos attitudes actuelles conditionnent l'étude, la connaissance de ce passé qui survit dans ses conséquences. Ce passé ne peut pas être indifférent. Il nous concerne, en particulier, nous chrétiens, avec nos responsabilités et nos tâches d'aujourd'hui. Son étude ne peut être qu'une étude *engagée*. Cela ne veut pas dire qu'elle ne doit pas être objective. Mais quand il s'agit de dégager d'un passé complexe et en partie mal connu les grandes lignes d'une vue d'ensemble, une objectivité véritable ne sera possible qu'au prix de certaines options fondamentales, et avant tout d'une loyauté profonde dans la recherche de la vérité historique, sans aucun souci d'apologétique ni aucune tendance à vouloir justifier ses propres préjugés. Ceci vaut, bien entendu, aussi bien pour les auteurs que pour les lecteurs des ouvrages consacrés à l'histoire des relations judéo-chrétiennes<sup>1</sup>.

---

1. Le présent article embrasse sommairement une matière très étendue et fort complexe. Pour indiquer, ne serait-ce qu'à propos des questions les plus importantes qui y sont touchées, les principales sources ou les travaux essentiels (qui sont souvent des monographies ou des articles de revues), il aurait fallu multiplier les notes hors de proportion avec le genre de ces pages. Nous y avons renoncé et nous

*Le point de départ*

Le problème des rapports entre juifs et chrétiens se pose — vérité de La Palice — à partir du moment où il existe, séparément, des chrétiens et des juifs ; virtuellement, à partir du moment où il y a en Judée et en Galilée vers l'an 30 de notre ère des juifs qui croient en Jésus, Messie et Fils de Dieu, mort et ressuscité, et d'autres qui n'y croient pas ; effectivement, à partir du moment où les disciples du Nazaréen apparaissent comme une communauté distincte, qui revendique pour elle l'héritage d'Israël, considère comme abrogées les institutions et observances traditionnelles du judaïsme et accueille en son sein les païens sans exiger d'eux autre chose que la foi au Christ et l'acceptation du baptême. Il aura fallu évidemment plusieurs dizaines d'années pour que cette séparation apparût clairement avec sa portée durable et que des deux côtés on en prit pleinement conscience.

A partir de là, historiquement, il existe donc deux communautés rattachées à la même racine, au même tronc, Israël et l'Église chrétienne. Ils ont, l'un et l'autre, conscience d'être le peuple de Dieu, le « véritable Israël », l'héritier des promesses consignées dans les Écritures. Pour l'Église, la certitude de cette continuité est celle de sa foi au Christ, accomplissement des Écritures et de toute l'histoire d'Israël. Pour Israël, c'est l'évidence tangible de la continuité de ses institutions et de sa tradition, de toute sa vie religieuse et nationale. Leurs prétentions sont contradictoires entre elles et une rivalité iné-

nous contentons d'indiquer ici quelques publications de caractère général, récentes, importantes et accessibles : *en français* : Jean JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, 2 vol., Paris, 1914 ; Marcel SIMON, *Verus Israël. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 1948 ; Jules ISAAC, *Genèse de l'Antisémitisme*, Paris, 1956 ; F. LOVSKY, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Paris, 1955 ; Léon POLIAKOV, *Du Christ aux Juifs de cour (Histoire de l'Antisémitisme, t. I)*, Paris, 1955 ; *en anglais* : James PARKES, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Londres, 1934 ; ID., *The Jew in the Medieval Community*, Londres, 1938 ; *Essays on Antisemitism*, en collaboration sous la direction de Koppel S. PINSON, 2<sup>e</sup> éd., New-York, 1946. Voici également trois ouvrages qui, en dépit de leur sujet plus limité, méritent d'être mentionnés ici à cause de leur portée générale et de leur valeur : Salomon GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Philadelphie, 1933 ; Peter BROWE, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. VI)*, Rome, 1942 ; Guido KISCH, *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, Stuttgart, 1955.

luctable opposera désormais leur action dans le monde, leurs efforts de prosélytisme. Entre les deux, il ne peut pas y avoir de « coexistence » dans l'indifférence, car ce qui les relie, c'est cela même qui les sépare : le Christ Jésus. C'est en fonction de lui que les chrétiens liront et interpréteront désormais les livres sacrés hérités d'Israël et le judaïsme se définira désormais à leurs yeux par le refus de ce principe, par le refus du fait nouveau du Christ. Ni le judaïsme ni le christianisme ne pouvant cependant accepter l'idée de deux peuples de Dieu, de deux économies du salut, la rupture parut, pour l'un et pour l'autre, déroutante, scandaleuse. On voit dans le Nouveau Testament même combien la question préoccupait les premières générations chrétiennes et on connaît la réponse décisive que saint Paul a su y apporter. Ce qui est étonnant, c'est le glissement qui s'est produit ensuite dans la pensée chrétienne sous l'effet des polémiques et des frictions, conduisant très rapidement à un oubli relatif mais durable des vues si profondes et si nuancées de l'Apôtre.

### *Trois siècles d'éloignement progressif*

Les trois premiers siècles qui suivent la séparation constituent une étape capitale aussi bien dans la formation de la tradition juive que dans celle de la doctrine et des institutions chrétiennes. Pour l'Église, l'importance de la période qui va de la Pentecôte à Nicée est évidente. Pour le judaïsme, il suffit de rappeler que cette période est celle de la disparition du centre judéen et de la ville sainte avec le Temple, celle de l'effacement du judaïsme hellénistique et des courants sadocites, esséniens et gnostiques, de la cristallisation de la tradition pharisienne, de la formation des premières grandes écoles rabbiniques, de l'élaboration de la Mishna, base de la tradition talmudique.

Pendant cette période décisive pour leur formation, le christianisme et le judaïsme rabbinique chercheront à se définir l'un par rapport à l'autre, à se différencier l'un et l'autre, à se distinguer l'un de l'autre aux yeux des populations païennes et des autorités de l'Empire. Ce besoin de s'opposer n'aura pas manqué d'infléchir la formation de la doctrine, des institutions et des habitudes d'esprit de chacune des deux communautés rivales. Dans l'histoire plus récente, le développement de la Réforme et de la Contre-Réforme, par exemple, offre à cet égard des analogies suggestives.

Conflit doctrinal fondamental, griefs réciproques (d'un côté celui d'avoir rejeté le Christ, de l'autre celui d'avoir rejeté la Loi), rivalité dans la propagande, volonté de différenciation et de séparation, apologétiques et polémiques agressives : autant de facteurs lourds de menace, celle d'une dégradation de l'opposition spirituelle en conflit humain. Déjà au niveau du Nouveau Testament, nous saisissons les premiers indices du durcissement du conflit. Après 70, et

surtout dans le courant du II<sup>e</sup> siècle, ce développement s'accélère. Les dirigeants du judaïsme ne tardent pas à se rendre compte du danger que représente la secte nouvelle qui se propage rapidement et réagissent violemment contre elle, tandis que celle-ci, déconcertée et exaspérée par la résistance, l'hostilité et la concurrence du judaïsme, tend à faire de la condamnation de celui-ci l'un des pivots de son apologétique, de sa prédication, de son interprétation des Ecritures. Avec la déviation et finalement l'extinction du judéo-christianisme palestinien, c'est un dernier chaînon entre les deux communautés qui disparaît.

La différence de la situation légale des deux communautés dans l'Empire favorisait également ce processus. Jouissant de la reconnaissance légale et d'une large autonomie intérieure pour ses communautés, le judaïsme tenait naturellement à ne pas être confondu avec la nouvelle religion qui, elle, ne bénéficiait d'aucune protection légale et que sa propagande active et audacieuse exposait à des réactions brutales de la part des autorités de l'Empire. Peut-on affirmer, comme on l'a fait souvent depuis Tertullien jusqu'à nos jours, que dans beaucoup de cas les juifs ne se sont pas contentés de dissocier leur cas de celui des chrétiens persécutés, mais ont pris part activement à ces persécutions? La chose a pu se produire dans certains cas, — c'est le contraire qui serait étonnant, — mais les accusations massives et généralisées relèvent de la polémique plus que de l'histoire. Le rôle que des juifs ont pu jouer dans les persécutions subies par les chrétiens dans le monde païen ne saurait pas fournir une explication suffisante de la genèse et du développement du sentiment et de l'enseignement antijuifs dans le monde chrétien<sup>2</sup>. En revanche, chez les chrétiens du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècle, le simple fait de se trouver, au point de vue légal, dans une situation d'infériorité vis-à-vis de la religion rivale à leurs yeux périmée, ne pouvait que provoquer un certain ressentiment.

A côté des facteurs spécifiquement judéo-chrétiens, quelle part faut-il attribuer à l'héritage du monde païen dans le durcissement des attitudes chrétiennes envers le judaïsme au cours des premiers siècles? Il est en effet certain que, dès avant la naissance du christianisme, l'existence d'un peuple à la religion si exclusive, si exigeante, imposant une séparation si nette, et en particulier la présence de communautés juives dispersées au milieu des peuples païens, avait posé des problèmes et provoqué des sentiments de méfiance, d'incompréhension et d'hostilité. Les peuples païens rapidement gagnés par

---

2. C'est ce que s'applique à démontrer une fois de plus la récente thèse de James Everett SEAVER, *Persecution of the Jews in the Roman Empire*, Lawrence (Kansas), 1952.



l'apostolat chrétien ont-ils simplement transporté dans l'Eglise cet héritage du monde païen, ou faut-il, au contraire, penser que le rôle de « l'antisémitisme<sup>3</sup> païen » fut secondaire dans la genèse de « l'antisémitisme chrétien » ?

La question a donné lieu à des discussions auxquelles les considérations apologétiques ne furent pas toujours étrangères. Des vues systématiques sur la nature, la pérennité et l'universalité de l'antisémitisme, ainsi que le désir inconscient de minimiser les responsabilités chrétiennes dans le développement de l'antisémitisme ont trop souvent porté les historiens à majorer l'étendue ou la gravité de l'antisémitisme païen. Le contraire arrive également. La pauvreté relative des sources laisse fatalement une large place à l'interprétation. Mais le prestige du judaïsme et l'étendue du prosélytisme juif dans le monde hellénistique avant et après la naissance du christianisme suffisent au moins à écarter la thèse d'un antisémitisme grave et largement répandu dans l'Empire<sup>4</sup>. Les témoignages d'antijudaïsme que nous a légués la littérature gréco-romaine apparaissent le plus souvent comme des réactions contre le prosélytisme juif, réaction de lettrés méprisant les superstitions barbares des Asiatiques turbulents qu'étaient à leurs yeux les *Judéens*, plutôt qu'un mouvement populaire. Un véritable antisémitisme populaire, comme celui d'Alexandrie au I<sup>er</sup> siècle avant l'ère chrétienne, reste exceptionnel dans le monde antique. Du reste, même dans les premiers siècles chrétiens, et à quelques exceptions près dans tout le Haut Moyen Age, nous trouvons peu de traces d'un véritable antagonisme populaire contre les juifs. Et comme par ailleurs l'inspiration et les arguments de l'antisémitisme sont très différents chez les lettrés païens et chez les théologiens ou écrivains chrétiens, il semble bien que la continuité entre les attitudes du monde païen envers les juifs et celles du monde chrétien qui lui succède, sans être inexistante, reste secondaire.

La différence et la discontinuité des attitudes du judaïsme envers le monde païen et envers le christianisme sont tout aussi évidentes. La littérature et la liturgie juive des premiers siècles attestent clairement cette évolution.

---

3. Si le terme *antisémitisme* est récent (il n'a pas encore un siècle d'existence), la chose qu'il désigne est ancienne. Il y a sans doute un certain anachronisme à parler d'*antisémitisme antique* ou d'*antisémitisme médiéval*, mais cet emploi du terme est pratique et ne prête à aucune confusion.

4. C'est ce qu'a fort bien montré M. Jules Isaac dans la première partie de sa *Genèse de l'Antisémitisme*. Si l'interprétation de tel texte ou la signification de tel fait peuvent être discutées, l'ensemble de sa démonstration historique semble solide.

*Le tournant du IV<sup>e</sup> siècle*

Le IV<sup>e</sup> siècle apportera un tournant décisif. Par un des renversements les plus extraordinaires de l'histoire, dont les circonstances resteront sans doute à jamais obscures, à la suite de la victoire de Constantin sur Maxence en 312, l'Empire, jusque-là païen, devient l'Empire chrétien. Tout le Moyen Age européen était là, ce jour, en germe, toute la « chrétienté » médiévale. Cela vaut pour l'ensemble du monde chrétien et aussi pour la situation des juifs dans ce monde chrétien et pour l'évolution de l'enseignement chrétien touchant les juifs<sup>5</sup>.

Comme la plupart des grands bouleversements de l'histoire, cette transformation subite de la nature de l'Empire ne produira tous ses effets que progressivement. Cependant, quant au statut légal des chrétiens, le changement est presque instantané. De religion illégale et naguère encore persécutée, le catholicisme devient pratiquement la religion officielle de l'Empire, position qu'à part le bref intermède du règne de Julien, seul l'arianisme viendra lui disputer un moment. Sortant d'une situation d'infériorité légale vis-à-vis du paganisme et du judaïsme, l'Eglise se trouvera presque sans transition étroitement associée au pouvoir temporel et exposée aux tentations du pouvoir. Changement inverse, avec des conséquences aussi décisives et de portée aussi durable, pour sa rivale, la *Synagogue*. Certes, les principes de droit et la tradition de tolérance dont le judaïsme avait bénéficié dans l'Empire païen trouveront encore pendant quelque temps des défenseurs parmi les empereurs et les fonctionnaires impériaux. Mais le fondement même du statut légal privilégié du judaïsme a disparu. Dans l'Empire chrétien, seuls les chrétiens pourront avoir une place de plein droit. Le paganisme sera rapidement — et certes superficiellement — éliminé, les hérésies seront sans cesse et vigoureusement pourchassées. A la longue, les juifs seuls subsisteront d'une manière stable comme non-chrétiens au milieu des peuples chrétiens, résistant au processus de christianisation, antagonistes, contradicteurs par leur existence même du Christ et du christianisme...

La réaction chrétienne sera vigoureuse et prendra au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècle toute son ampleur. Elle imprimera sa marque à tout le Moyen Age, à un long Moyen Age qui n'est pas encore entièrement révolu. C'est à cette époque, âge d'or de la littérature patristique, que se constituent pleinement les thèmes de l'apologétique classique contre le judaïsme, d'un enseignement sur le peuple juif et sa destinée déjà

---

5. Voir les ouvrages indiqués dans la note 1 qui traitent du Moyen Age. Il n'existe malheureusement aucun travail d'ensemble sérieux sur l'évolution de l'enseignement chrétien relatif aux juifs.

ébauché chez les polémistes du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècle. C'est alors que s'élabore l'image stéréotypée d'un judaïsme « charnel », décadent, rejetant dans l'aveuglement de son orgueil le Christ et rejeté par lui, peuple « déicide » portant tout entier et pour toujours le poids de son forfait, déchu, maudit, condamné, en châtiment de son infidélité, à une existence dispersée, errante, humiliée, objet d'horreur et de mépris pour les nations... Ces représentations nourriront pendant quinze siècles la pensée, l'imagination, la sensibilité chrétiennes, par l'enseignement, la prédication, la liturgie, la littérature, les jeux de mystère, les chants, l'imagerie, le folklore, le langage. Pénétrant jusque dans le subconscient des peuples, elles survivent même là où la foi disparaît, à une profondeur que nous mesurons aujourd'hui à l'ampleur et aux difficultés de la tâche qui s'impose à nous, celle de purifier de ce venin l'enseignement, la pensée et le sentiment chrétiens<sup>6</sup>.

Les thèmes en question ont revêtu des formes multiples. Ils ne se retrouvent pas toujours tous ensemble ; souvent ils alternent, chez les mêmes écrivains, avec d'autres notes, plus exactes, plus justes, plus chrétiennes. Si on les rencontre souvent, durs mais peu développés, chez saint Ambroise, en Orient saint Jean Chrysostome, faisant feu de tout bois pour détourner son peuple de l'attrait fascinant des rites juifs et des bonnes relations jugées dangereuses avec les juifs, les développe avec véhémence, voire grossièreté. Plus pacifique et plus ingénieux, saint Augustin s'attachera davantage à expliquer la destinée du peuple juif et lui attribuera un rôle de peuple témoin, témoin malgré lui de la véracité des Écritures, témoin par sa déchéance même de sa propre infidélité et du triomphe de l'Église. Appelée à un succès considérable, cette théorie servira plus tard de fondement à une certaine attitude protectrice envers les juifs, ceux-ci devant être garantis contre l'extermination et conservés comme témoins. Mais elle servira en même temps de justification à une politique d'humiliation et d'avilissement : en réduisant les juifs à une condition d'infériorité, — même quand on le fait par crainte de leur influence ou de leur concurrence, — on pourra toujours se flatter de contribuer ainsi au triomphe de la vraie foi.

Plusieurs parmi les Pères qui ont pris une part importante à l'élaboration de ces thèmes, manifestent dans leur action de chefs et dans leur influence politique les mêmes préoccupations qui inspirent leurs écrits et leur prédication. Tel est précisément le cas de saint

---

6. Voir Jules ISAAC, *Jésus et Israël*, Paris, 1948, et Paul DÉMANN, *La Catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible* (numéro spécial des *Cahiers Sioniens*), Paris, 1952.

Ambroise et de saint Jean Chrysostome. La plus grande partie de leurs successeurs suivra l'orientation ainsi donnée. Parmi les exceptions les plus marquantes, on notera la grande figure de saint Grégoire le Grand, soucieux de défendre les juifs contre l'injustice et contre la contrainte en matière de foi.

En étroite liaison avec les traditions de pensée qui se forment, se développe, à la même époque, une législation antijuive, tant conciliaire qu'impériale, qui marquera, elle aussi, toute l'évolution postérieure, non seulement dans l'Empire mais également dans les royaumes barbares et ensuite dans les Etats chrétiens du Moyen Age. Débutant dès le règne de Constantin, la législation de l'Empire concernant les juifs atteindra au <sup>v</sup>e siècle un sommet avec le Code de Théodose. Les principes définis dans celui-ci et complétés ensuite par divers édits impériaux serviront de base pour toute la législation médiévale relative aux juifs. Mais alors que le Code théodosien, quoique nettement discriminatoire, garde encore à l'égard des juifs un incontestable souci d'équité et de sauvegarde, quand son application jouera en faveur des juifs, l'autorité impériale, dépassée par une autorité spirituelle souvent moins tolérante, sera parfois impuissante à le faire respecter.

La législation antijuive des conciles connaîtra une évolution parallèle. Le canon relatif aux juifs du Concile de Chalcédoine est à peu près contemporain du Code théodosien. Au siècle suivant, les conciles tenus dans l'Espagne visigothique renchéiront sensiblement sur ces premières mesures. A la même époque, dans l'Empire byzantin, l'hostilité envers les juifs se traduira avec une minutieuse rigueur dans la législation de Justinien. Le point de départ de toutes ces législations reste cependant surtout défensif. Il s'agit toujours de protéger la foi de populations fraîchement et sommairement christianisées contre l'influence juive, contre l'attrait et le prestige que le judaïsme conserve à leurs yeux : de là, défenses et sanctions contre tout prosélytisme juif, mesures pour empêcher la construction et l'entretien des synagogues, interdiction des mariages mixtes, restrictions relatives à l'emploi d'esclaves ou de serviteurs chrétiens chez les juifs, par exemple des médecins juifs, etc. Ainsi, dès les premiers siècles, dispositions tendant à limiter les rapports sociaux, toute « fraternisation » entre juifs et chrétiens, tout recours aux services des juifs, par exemple des médecins juifs, etc. Bref, dès les premiers siècles de « l'installation » temporelle de la chrétienté, le juif commence à être mis au ban de la société. Le processus ainsi déclenché, à travers divers détours et péripéties, atteindra son point culminant dans la chrétienté pleinement constituée, avec ses ghettos, sa rouelle (ou son chapeau jaune), ses restrictions humiliantes, ses mesures vexatoires, ses exactions multiples. Ce processus aura profondément marqué la

condition sociale et psychologique des juifs dans les pays héritiers du Moyen Age<sup>7</sup>.

L'évolution indiquée fut-elle avant tout l'expression d'un sentiment ou d'une passion populaire, ou, au contraire, le résultat d'initiatives venant surtout des hommes d'Eglise, des princes, des théologiens, des lettrés, des juristes? Les documents dont nous disposons pour cette période capitale ne laissent guère de place pour le doute : loin de supposer un antisémitisme populaire, évêques, prédicateurs et législateurs ne font très souvent que combattre un état de choses très différent et jugé par eux dangereux<sup>8</sup>. Et même là où, sporadiquement, on rencontre, dans les premiers siècles chrétiens, la trace d'un antisémitisme populaire, celui-ci apparaît comme une conséquence vraisemblable de l'enseignement reçu et des mesures déjà prises. Il semble cependant que malgré l'emprise de cet enseignement et les mesures restrictives tant ecclésiastiques que civiles, l'absence d'une attitude hostile ou même une sympathie expresse envers les juifs reste, pendant le Haut Moyen Age et presque jusqu'à l'époque des croisades, assez générale dans le peuple et même chez beaucoup de clercs. En somme, le virus de la haine et du mépris a dû être en réalité plus lent qu'on ne le croit à pénétrer dans les tréfonds de la mentalité des populations européennes. Chose curieuse, mais psychologiquement explicable, la propagation et l'enracinement de l'antisémitisme populaire et passionnel sont surtout consécutifs aux persécutions violentes qui allaient décimer, voire même en bonne partie exterminer des fractions importantes du judaïsme européen à partir des croisades. Bien qu'il soit, faute de documents ou au moins faute de travaux approfondis, très difficile de se rendre compte de l'ensemble des rapports entre juifs et chrétiens dans les différentes régions et aux différentes époques, on a l'impression que ces rapports, qui avaient été souvent assez satisfaisants jusqu'à la fin du premier millénaire, tendaient dans l'ensemble à s'amenuiser ou à se détériorer dès le XI<sup>e</sup> siècle.

#### *Des croisades à la fin du Moyen Age*

Si la période qui suit la révolution constantinienne pose les

---

7. Bien entendu, il s'agit ici uniquement du Moyen Age chrétien. Conformément au sujet du présent article, nous ne nous étendons nulle part sur la condition des juifs dans les pays islamiques, qui présente sans doute bien des analogies, mais aussi de très grandes différences avec celle, plus difficile, qui fut la leur dans les pays de tradition chrétienne.

8. J. PARKES et J. ISAAC, dans leurs ouvrages cités (note 1), ont justement — bien que parfois un peu trop systématiquement — insisté sur ce point.

fondements théologiques et juridiques de ce qu'on a pu appeler « l'antisémitisme chrétien », celle qui s'inaugure avec les croisades amènera ce vaste complexe historique à son apogée, et ceci à trois points de vue : celui des institutions politiques et économiques, celui des persécutions violentes (spoliations, expulsions, baptêmes forcés, massacres), enfin celui des accusations qui, répandues à cette époque, continueront à exprimer et à nourrir le sentiment antijuif jusqu'à nos jours.

L'évolution que nous résumons ainsi d'une manière plus que sommaire s'étend, avec des modalités et des décalages divers, à toute l'Europe chrétienne. Elle a en quelque sorte deux centres de gravité, comme le judaïsme de l'époque lui-même : l'un en Espagne, l'autre en Europe occidentale et centrale. Mais nos remarques concernent surtout le deuxième de ces deux grands groupes.

Pourtant, à certains égards, l'histoire du judaïsme espagnol devrait s'imposer davantage à notre attention en raison du rôle immense que les juifs ont tenu dans l'Espagne médiévale, de la prospérité démographique, économique, culturelle et religieuse incomparable qu'ils y ont connue, de l'ampleur des échanges spirituels qui s'y sont noués entre juifs et maures, puis entre juifs et chrétiens ; mais également par l'étendue des épreuves qui se sont abattues ensuite sur ces populations juives si importantes, si évoluées et si remarquablement intégrées dans leur pays que beaucoup de leurs descendants *séphardis* gardent encore, plus de quatre siècles après leur expulsion, leurs attaches linguistiques, culturelles et sentimentales avec l'Espagne de leurs ancêtres. Intervenant, en effet, après un siècle de persécutions violentes, qui ont fait sans doute des centaines de milliers de victimes et des centaines de milliers de convertis de force (ces « nouveaux chrétiens », appelés plus tard *marranes*, qui continuèrent à pratiquer leur judaïsme en secret, qui furent pourchassés par l'Inquisition et dont le dernier a été brûlé en Espagne en 1826...), l'expulsion complète des juifs d'Espagne — c'est-à-dire de ceux qui n'ont pas accepté le baptême forcé — en 1492 a été l'un des plus grands désastres de l'histoire juive.

Si néanmoins dans l'étude de la période qui va du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle nous nous attachons davantage à l'Europe non ibérique, c'est que nous trouvons là les origines des enchaînements sociologiques et psychologiques qui conditionnent jusqu'aujourd'hui les rapports entre juifs et chrétiens dans les pays européens et américains où vit actuellement 80 % de la population juive du monde. Qu'on ouvre à n'importe quelle page les martyrologes ou les lamentations — et parfois les imprécations — qu'ont suscités dans la tradition juive les violences des croisés, les massacres du XIV<sup>e</sup> siècle, les pogroms de l'époque moderne ; qu'on relise les récits naïfs de maints chroniqueurs chrétiens de l'époque ; qu'on jette un coup d'œil sur tant de

passages révélateurs du folklore religieux, des légendes, des inventions « paraliturgiques » ou même liturgiques du Moyen Age (jusqu'à tel ou tel usage humiliant conservé à Rome, à Toulouse ou ailleurs jusqu'il y a moins d'un siècle) ; qu'on les compare avec les thèmes de propagande ou les mythologies diffuses de l'antisémitisme moderne, tant « religieux » que profane, et l'on aura une idée de l'étrange survivance de ce Moyen Age apparemment lointain. Que la psychologie et tout le climat humain du judaïsme n'aient pas été marqués profondément par de tels traumatismes, voilà qui eût été inconcevable. De même, dès qu'on examine un peu les causes — ou les prétextes — économiques et sociales de l'antisémitisme moderne, on est amené à remonter à la situation faite aux juifs dans la société médiévale ; par plusieurs de ses aspects, la structure sociologique d'une bonne partie des populations juives actuelles n'en est qu'une conséquence fatale quoique lointaine.

Ce qui caractérise dans l'ensemble le sort du judaïsme *askénazi* à partir de l'époque des croisades, c'est une condition essentiellement précaire. Ce sont, périodiquement, — en dépit de la protection de certains papes ou de certains princes, ou des interventions telles que celle de saint Bernard — de grands massacres, comme ceux des deux premières croisades surtout dans les villes allemandes ou ceux des « pastoureaux » en France et de leurs émules allemands dans le premier tiers du XIV<sup>e</sup>, ou ceux consécutifs à la peste noire du milieu du même siècle. Ce sont aussi, de temps à autre, des expulsions massives, comme celles, jusqu'à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle temporaires, de France, ou celle, durable, d'Angleterre, à la fin du XIII<sup>e</sup>. A d'autres moments, ce sont des violences locales provoquées par des accusations légendaires forgées et répandues surtout au XIV<sup>e</sup> siècle, le siècle par excellence de la superstition et de la diablerie : meurtre rituel (accusation jadis lancée par les païens contre les chrétiens, appliquée à partir du XII<sup>e</sup> aux juifs, reprise ensuite souvent par les propagandes antisémites, donnant lieu à de célèbres procès, à des pogroms mémorables, voir même à des dévotions jusqu'aujourd'hui entretenues, comme dans le cas du petit André de Rinn, au Tyrol) ; profanations eucharistiques accompagnées de miracles et sanctionnées par le bûcher (tel le « miracle des Billettes », à Paris, l'un des rares, dans toute une série d'histoires stéréotypées, dont le souvenir est encore entretenu, et cas typique de l'accusation fondée sur un seul témoignage intéressé émanant d'une personne inconnue et sur des « aveux » obtenus par la torture) ; empoisonnement des puits, cause assignée aux grandes épidémies (comme lors des grands massacres déjà mentionnés du XIV<sup>e</sup> siècle en France et en Allemagne), etc. Les grandes controverses publiques, — telles celles de Barcelone, de Paris, de Tortose, etc., — organisées pour confondre les juifs et pour condamner leurs écrits, sans entraîner des conséquences aussi sanglantes, n'en ont pas moins contribué à envenimer les relations judéo-chrétiennes, de même que

les multiples tentatives de conversion forcée, même quand on n'accueillait pas les juifs au simple choix entre le baptême et l'expulsion ou le bûcher, comme on l'avait fait tant de fois depuis l'Espagne visigothique et l'Empire byzantin du VII<sup>e</sup> siècle. Ces pratiques, comme aussi l'utilisation des convertis et de leur connaissance du judaïsme pour mieux confondre leurs anciens coreligionnaires, ont laissé, comme le reste, des souvenirs tenaces et amers dans la littérature et dans la tradition juive. S'il existe chez beaucoup de juifs un ressentiment certain contre l'Eglise et contre les chrétiens, la nature et les causes en sont très différentes de celles de l'antisémitisme des chrétiens.

A un autre point de vue, par la nature même de ses institutions, — lien étroit entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, féodalité, système des corporations, etc., — la chrétienté tendait à exclure les *infidèles* et en particulier les juifs de la plupart des secteurs de l'activité économique et de la vie sociale. On sait comment les juifs ont ainsi été acculés à se cantonner, à côté de quelques professions artisanales ou libérales, comme la médecine, dans le commerce, et particulièrement dans le commerce de l'argent, — prêt à intérêt ou prêt sur gage, — cette fonction nécessaire à l'économie de l'époque mais, en principe, interdite aux chrétiens par la morale médiévale. Ce rôle convenait bien à leur situation toujours précaire, toujours menacée : l'or était le seul bien qu'ils pouvaient transporter avec eux quand les mesures d'expulsion ou la persécution les obligeaient à fuir, ou qui pouvait leur permettre de se procurer une certaine sécurité momentanée. Mais ce rôle économique était en même temps lourd de menace. Il n'y a pas de rôle plus impopulaire, plus propre à stimuler la haine que celui du prêteur. D'autres que les juifs en ont fait l'expérience, tels les Lombards, mais pas dans les mêmes conditions. Pendant que le juif petit prêteur à gage s'attirait la haine et parfois les violences du petit peuple écrasé de misère, l'or amassé par ceux qui pratiquaient les grandes opérations bancaires excitait la convoitise des princes : rien n'était plus tentant que de les expulser et de confisquer leurs biens, ou de leur faire acheter à prix d'or leur propre sécurité et celle de leurs coreligionnaires. Car, malgré tout, souvent c'est encore auprès des princes et des seigneurs féodaux que les juifs des derniers siècles du Moyen Age pouvaient trouver un minimum de sécurité et de protection (fût-elle intéressée), quitte à aliéner ainsi un peu plus leur condition d'hommes libres et de voir leur situation légale se dégrader encore.

Ainsi s'ajoutaient peu à peu au « portrait » du juif dans la mentalité des chrétiens de l'époque, aux traits plus « théologiques » hérités de l'antisémitisme des débuts du Moyen Age, ceux des accusations et de l'imagination typiquement médiévales et ceux provenant du rôle économique des juifs : traits de l'usurier, etc. Et il est manifeste que cette image du juif héritée du Moyen Age n'est



pas encore entièrement disparue de l'esprit — et du subconscient — de nos contemporains.

Bien entendu, même dans les périodes les plus sombres du Moyen Age, entre les flambées de la persécution, on peut découvrir des moments d'accalmie et des îlots de paix relative. Dans bien des cas, des relations humaines normales ont pu se conserver ou s'établir entre juifs et chrétiens. Tant la littérature juive que la littérature chrétienne (exégétique, historique, spirituelle, etc.) attestent que le jeu des échanges et des influences de pensée n'a jamais cessé entièrement. Cependant devant les menaces qui pesaient sur elles, les communautés juives tendaient à se replier davantage sur elles-mêmes.

Ainsi se constitue, par l'action conjuguée de la pression extérieure et du besoin d'auto-défense (spirituelle et temporelle), le *ghetto* médiéval. Il ne s'agit pas ici seulement d'une institution, mais aussi d'un état d'esprit. Après avoir su, pendant des siècles, prendre au besoin les armes pour se défendre, à la suite des persécutions et des humiliations de la deuxième partie du Moyen Age le judaïsme *askénazi* adopte peu à peu une attitude plus passive devant la persécution et les brimades, recherchant dans l'isolement du ghetto un sentiment de sécurité et de liberté. Les canons du IV<sup>e</sup> Concile de Latran — par exemple sur le port obligatoire de la rouelle — et l'action d'Innocent III auront contribué à accentuer la séparation. Les haines éclosent avec les grandes persécutions et l'évolution de la société médiévale feront le reste. Au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle, le « mur de séparation » entre juifs et chrétiens prend une épaisseur auparavant jamais atteinte.

A l'inverse de ce qui se passera au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, les seuls pays relativement hospitaliers vers lesquels une partie des juifs exposés à la persécution pourra émigrer se trouvent à l'Est : c'est le cas de la Turquie après la prise de Constantinople, et surtout celui de la Pologne.

C'est là que se constituera par la suite le nouveau centre le plus important du judaïsme, dont la condition, au cours d'un développement rapide, ne tardera pas à se détériorer et qui, après avoir été à son tour le point de départ d'un immense reflux vers l'Ouest, connaîtra de nos jours une fin brutale, plus tragique encore, avec ses trois millions de victimes, que celle du judaïsme espagnol quatre siècles plus tôt.

#### *L'aube des temps modernes*

La fin du Moyen Age n'amène pas de changement spectaculaire dans les rapports entre le monde chrétien et le monde juif. Certes, la Renaissance comporte un renouveau éclatant des études hébraïques et juives dans le monde chrétien, et fait surgir de nombreux contacts et échanges entre savants juifs et érudits chrétiens. Mais les grands humanistes, un Reuchlin, un Erasme, etc., n'en restent pas moins

imbus de l'antisémitisme traditionnel, de même que les kabbalistes chrétiens de l'époque. La plupart des réformateurs en héritent de leur côté, sans que le retour à la Bible qu'ils préconisent et la rupture partielle avec la tradition et les institutions de l'Eglise médiévale qu'ils opèrent affaiblissent chez eux sensiblement les tendances anti-juives. On connaît la violence de maints propos de Luther sur les juifs. Du côté catholique, la *Contre-Réforme* se traduit, entre autres, par un certain durcissement de l'attitude — jusque-là souvent relativement bienveillante et protectrice — de la Papauté envers les juifs.

Les attitudes pleinement formées à la fin du Moyen Age et devenues « traditionnelles » chez les chrétiens envers les juifs et chez les juifs envers les chrétiens ne connaîtront plus, malgré les péripéties variées de l'histoire, de changements substantiels jusqu'aux abords du XIX<sup>e</sup> siècle. Phénomène curieux mais caractéristique, on ne remarque aucune évolution notable des idées et sentiments relatifs aux juifs dans les pays où, à la suite des expulsions massives du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècle, il ne restait pratiquement plus de juifs pendant des centaines d'années, comme en France et en Angleterre. Dans l'ensemble, on peut enregistrer une légère tendance à l'amélioration en Europe Occidentale et une tendance à l'aggravation de la situation des juifs en Europe Orientale. Mais même dans les pays où, surtout dans le courant du XVIII<sup>e</sup> siècle, on observe une lente amélioration de la condition des juifs et divers prodromes de leur émancipation, il s'agit sans doute d'une conséquence de l'effrètement des institutions médiévales plutôt que d'un recul de l'antisémitisme traditionnel. Et là où cet antisémitisme veut s'affranchir de l'héritage de la chrétienté pour se faire rationaliste, confondant, théoriquement, dans un même mépris judaïsme et christianisme, comme chez Voltaire, il n'en reste pas moins violent. Et ce qu'il perd peut-être à cette époque en virulence idéologique, il le regagne dès alors en motifs d'ordre économique, surtout en Allemagne et en Pologne. Un changement d'attitude commence cependant à se dessiner, d'un côté dans une fraction du judaïsme, celle qui dès le XVIII<sup>e</sup> siècle s'achemine, surtout en Allemagne, mais aussi en France, vers une émancipation d'abord sociale et culturelle avant de devenir politique et juridique, et qui entreprend de lutter pour l'émancipation complète, et d'un autre côté chez un certain nombre de chrétiens ou d'humanistes qui ont su se libérer de l'atavisme anti-juif et qui seront les précurseurs, et dans certains cas les promoteurs, de l'émancipation des juifs.

#### *L'émancipation et ses conséquences*

L'émancipation des juifs, nous l'avons déjà noté, sera moins l'expression d'un mouvement de sympathie pour les juifs qu'une exigence de la logique interne de l'histoire : avec l'avènement des temps nouveaux, les structures de la société médiévale cèdent et

l'exclusion des juifs, qui était conforme à la logique interne de cette société, doit prendre fin à son tour. Mais il est vrai aussi que le caractère injuste de leur situation d'infériorité et les avanies qui en découlent frappent les esprits généreux, ouverts à l'esprit nouveau. Peut-être faut-il voir là également, chez certains gouvernants, une preuve de réalisme politique et économique.

L'émancipation des juifs est d'emblée réalisée dans la constitution des Etats-Unis, en 1776. En Europe, après l'édit de tolérance de Joseph II en 1782, c'est la Révolution française qui constitue le tournant décisif. Les principes étant posés dès 1789 dans la Déclaration des Droits de l'Homme, c'est en 1791 que l'émancipation civique des juifs est adoptée par la Constituante. Avec un certain décalage, variable d'après les pays, toute l'Europe suivra, la Prusse en 1812, l'Allemagne en 1848, l'Angleterre en 1858, l'Autriche-Hongrie en 1867, etc.

L'événement est d'une portée incalculable et ses conséquences n'ont pas encore fini de se manifester. Il fait pendant, en quelque sorte, à quinze cents ans de distance, au renversement intervenu avec Constantin. Après quinze siècles d'exclusion, les juifs sont réintégrés dans la société européenne, d'abord en principe, et ensuite, progressivement, en fait. Il n'y a pas lieu de nous arrêter ici aux conséquences de l'événement pour le judaïsme lui-même. Notons au moins qu'il a entraîné un vaste ensemble de mouvements de migration et l'éclatement ou le démantèlement progressif d'une grande partie des communautés jusque-là homogènes, une confrontation brusque avec le monde moderne — lui-même en pleine crise de croissance — et avec ses problèmes, une *assimilation* rapide de larges fractions des populations juives aux sociétés et aux cultures environnantes, une rencontre inévitable également avec le christianisme et avec divers courants idéologiques du monde moderne. Ces changements ont fait naître dans le judaïsme moderne un état de crise qui dure encore. Mais ce qui nous intéresse ici avant tout, ce sont les conséquences de l'émancipation au point de vue des relations judéo-chrétiennes.

La question de ces relations se pose désormais dans un contexte nouveau. Juifs et chrétiens se retrouvent, après tant de siècles de séparation croissante, sur un pied d'égalité, dans tous les secteurs d'une société dont ils sont membres au même titre. Certes, l'emprise du passé reste encore forte sur les structures sociales et sur la mentalité des uns et des autres. Si le « mur de séparation » des discriminations légales a disparu, d'autres barrières subsistent encore à bien des endroits, moins visibles, mais plus subtiles et plus tenaces. La persistance plus ou moins forte des antagonismes, la pénétration plus ou moins rapide des idées nouvelles, la conjoncture politique et économique plus ou moins favorable et divers autres facteurs ont déterminé le rythme et l'étendue de la reprise de contact, très variables suivant les pays ou les milieux différents. En raison des conditions

historiques dans lesquelles elle s'est effectuée, cette reprise a été souvent rapide mais superficielle. Elle coïncidait en effet avec un processus de déchristianisation chez les chrétiens et un processus de déjudaïsation chez les juifs. Et bien que la déperdition de la foi chrétienne laisse souvent intact « l'antisémitisme chrétien », comme l'abandon de la tradition juive laisse souvent subsister le ressentiment contre les chrétiens, le dialogue a été généralement plus facile entre « libéraux », entre « émancipés » ; plus facile mais aussi moins significatif et moins fécond.

Malgré les lenteurs, malgré les limites, malgré les obstacles, les conséquences positives de l'émancipation furent considérables. De multiples liens se sont noués, de multiples échanges ont pu se développer. Bien des chrétiens ont découvert les juifs, voire même le judaïsme (ce qui reste cependant plus rare dans le monde chrétien, même chez ceux à qui une certaine connaissance du judaïsme s'imposerait, comme les théologiens, les historiens, etc.). De leur côté, bien des juifs ont découvert les chrétiens, le monde chrétien et le christianisme. Les préjugés, que rien n'entretient mieux que l'isolement et l'ignorance, ont commencé à s'atténuer ou même à disparaître dans les milieux où les conditions étaient à cet égard les plus favorables. L'intérêt proprement religieux pour les juifs, qui n'avait jamais entièrement disparu du monde chrétien, a retrouvé par endroits une certaine vigueur, sinon toujours la profondeur théologique et la largeur d'esprit souhaitables.

### *L'antisémitisme moderne*

L'évolution amorcée allait cependant se heurter rapidement à des forces opposées nouvelles. Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, l'antisémitisme semblait se transmettre tel qu'il s'était cristallisé dans les derniers siècles du Moyen Age, tout en suivant, pour une part, la « sécularisation » de la pensée chrétienne à partir de la Renaissance. A partir du XIX<sup>e</sup> siècle, le courant antisémitique s'anime et produit toute une floraison d'idéologies et de mouvements divers, une vaste littérature, de multiples efforts de propagande et des flambées de violence, dont celle de notre temps, la plus énorme de toutes. Sans nous arrêter ici aux facteurs sociologiques et économiques, nous devons au moins mentionner les formes idéologiques les plus caractérisées : l'antisémitisme racial pseudo-scientifique, celui d'un Gobineau (mais aussi d'un Renan, d'un Michelet, etc.), qui, grossi de tout un apport philosophique allemand, connaîtra une singulière fortune sous sa forme nationale-socialiste ; l'antisémitisme nationaliste, celui d'un Maurras, par exemple ; enfin le courant qui combine les éléments nationalistes et racistes avec les idées et les habitudes d'esprit héritées du Moyen Age chrétien, et qui a exercé — et exerce encore — une influence sensible dans bien des milieux chrétiens : l'antisémitisme

de Drumont ou de la presse catholique du temps de l'Affaire Dreyfus. On a justement caractérisé cette forme nouvelle de « l'antisémitisme chrétien » par une réaction et un ressentiment devant la Révolution, devant la transformation des structures politiques et sociales traditionnelles, la laïcisation, l'appauvrissement et la décadence des anciennes classes dirigeantes, ou simplement devant une déchristianisation dont on refuse de chercher les causes à l'intérieur de la chrétienté et à laquelle on veut absolument trouver des boucs émissaires en dehors des chrétiens : et ce seront, naturellement, avant tout les juifs. Cet antisémitisme moderne a repris docilement, en plus des vieux thèmes « théologiques », certains thèmes médiévaux décidément inusables, tels ceux du crime rituel et de l'usure juive ; mais il a su en créer également de nouveaux, tels la théorie des races et le mythe de conspiration juive mondiale, comme celui des *Protocoles des Sages de Sion*.

La fin du XIX<sup>e</sup> siècle a été marquée par des crises spectaculaires — et parfois, surtout à l'Est, violentes — d'antisémitisme. La France a eu la sienne avec l'Affaire Dreyfus (1894-99) et l'on sait à quel point cette affaire a remué tout le pays. On peut dire que jusqu'aujourd'hui ses remous ne se sont pas encore complètement apaisés. Mais ce choc a été aussi à l'origine, chez quelques-uns, tel Péguy, d'une prise de conscience nouvelle des véritables perspectives chrétiennes du problème juif, du problème de l'attitude chrétienne envers les juifs.

#### *Après la tragédie. Situation et tâches actuelles*

Plus décisif cependant sera à cet égard le sursaut provoqué chez beaucoup de chrétiens par le régime hitlérien, ses théories, sa propagande, sa législation, ses brimades, enfin ses campagnes d'extermination massive, démonstration éclatante de la nature profonde et de la puissance destructrice de l'antisémitisme. Devant de tels événements, les meilleurs parmi les chrétiens ne pouvaient pas ne pas prendre conscience de l'ampleur et de l'urgence du problème de leurs attitudes, de leurs responsabilités, de leurs espérances concernant Israël. Ils ne pouvaient pas refuser de s'interroger sur les causes lointaines, les précédents, les implications multiples de la catastrophe. Et si les aspects païens du nazisme, en confondant Israël et l'Eglise dans une même haine, leur ont rappelé l'étroite solidarité de destinée qui les lie l'un à l'autre, d'un autre côté le fait que le mouvement national-socialiste ait pu faire de l'antisémitisme son meilleur thème de propagande — et ceci pas seulement en Allemagne — leur a fait mieux comprendre l'importance et les responsabilités de l'antisémitisme antérieur. En même temps, et dès avant que le régime hitlérien ne mît en pratique méthodiquement ses théories

racistes, ces théories ont illustré avec force l'incompatibilité — si longtemps, si souvent oubliée — entre l'antisémitisme et l'esprit chrétien, et ont provoqué quelques prises de position fermes et retentissantes, comme celles du Pape Pie XI, de certains évêques comme le Cardinal Faulhaber, de théologiens comme le P. Pierre Charles, de penseurs comme Jacques Maritain, etc. On peut ajouter à cela que le feu de la persécution a également suscité des dévouements et forgé des amitiés intimes et durables entre des juifs et des chrétiens qui auparavant n'avaient guère eu l'occasion de se connaître de si près et de s'entraider dans des conditions si difficiles.

Les atrocités nazies auraient peut-être suffi pour éveiller la conscience des chrétiens, et de même dans les années suivantes la renaissance de l'Etat d'Israël aurait pu, à elle seule, imposer l'actualité d'Israël à l'attention de tous. Mais les événements extérieurs, aussi extraordinaires qu'ils soient, ne suffiraient pas à expliquer l'évolution qui se dessine dans le monde chrétien de l'après-guerre dans le sens d'un approfondissement et d'une purification des attitudes chrétiennes envers le judaïsme, envers les juifs. Mouvement, certes, encore timide, limité, insuffisant. Mais il suffit de comparer ses manifestations à la situation d'avant-guerre pour être frappé par la nouveauté de certains aspects du phénomène et par l'importance du changement. Ce qui a rendu cette évolution possible, ce qui l'a préparée de longue date, c'est tout l'ensemble des progrès qui ont germé dans l'Eglise depuis un demi-siècle, et qui, après la rupture de continuité des années de guerre, ont brusquement affleuré au niveau de la vie, de la pensée, de l'action de l'Eglise.

Le rôle du mouvement de retour à la Bible est capital à ce point de vue. Dans un christianisme enseigné et vécu dans ses perspectives bibliques, Israël prend naturellement sa place ; le patrimoine biblique qui lui est commun avec l'Eglise, sa valeur ; le lien étroit de sa destinée avec celle de l'Eglise, son relief. N'était-ce pas parce qu'Israël ne pouvait pas trouver place dans leur optique chrétienne trop abstraite que depuis un siècle tant de chrétiens, même fervents, ont considéré la « question juive » uniquement sous l'angle politique et sociologique ? Du renouveau biblique, on ne doit pas séparer les progrès considérables enregistrés depuis la fin de la dernière guerre dans le domaine liturgique et en matière catéchétique. D'un autre côté, dans le monde chrétien de notre temps, toutes les formes d'enseignement et d'action tendent à prendre des dimensions d'Eglise, ce qui porte les chrétiens à poser la question de leurs rapports avec les juifs non plus seulement sur le plan individuel, mais aussi sur le plan de l'Eglise, celui des rapports entre l'Eglise et Israël ; et cela permet de dépasser bien des étroitesse et des maladresse si souvent constatées naguère encore même chez les meilleurs. Il convient enfin de souligner l'importance du développement de l'esprit et des efforts

œcuméniques. Il y a trop d'analogies entre la question des rapports entre juifs et chrétiens et celle des rapports entre chrétiens séparés pour que les progrès faits dans l'un de ces domaines ne se répercutent pas dans l'autre. De part et d'autre, il s'agit en effet du même état d'esprit, du même effort de loyauté dans l'examen historique et dans l'examen de conscience touchant les causes et les responsabilités, non pas tellement quant aux séparations initiales que dans la persistance et le durcissement des séparations, des conflits, des polémiques, des préjugés ; du même désir de rapprochement fraternel, sans confusion ni compromis, dans l'humilité, dans la patience, dans la prière, dans une commune soumission aux desseins mystérieux de Dieu, dans un dialogue enrichissant basé sur la redécouverte et l'approfondissement des valeurs communes.

Le judaïsme actuel, de son côté, sorti en bonne partie de son isolement séculaire, tend à dépasser l'attitude essentiellement défensive dans laquelle sa condition de minorité brimée l'avait si longtemps maintenu. Il ne peut plus ignorer le fait du Christ et du christianisme comme il a pu le faire pendant des siècles derrière le mur de ses ghettos. Les publications et les prises de position juives concernant les origines chrétiennes, certains aspects de la vie chrétienne actuelle, etc., tendent à se multiplier. Des amitiés, des échanges intellectuels et des collaborations pratiques se nouent spontanément à condition de rencontrer chez les interlocuteurs l'ouverture d'esprit et la compréhension nécessaires.

Du côté chrétien, divers efforts s'orientent vers l'approfondissement exégétique et théologique de la pensée chrétienne sur Israël, le redressement de la catéchèse et de la prédication touchant les juifs, l'étude du judaïsme et des relations judéo-chrétiennes, une meilleure information du public chrétien en tout ce qui regarde le judaïsme, une lutte méthodique contre les passions et les préjugés antijuifs, le développement des contacts et des collaborations avec le monde juif, etc. La multiplication de ces indices, l'élan spontané qu'ils traduisent, l'écho qu'ils rencontrent, tout cela est plein d'espoir. Mais les obstacles, les forces susceptibles de contrarier cette évolution prometteuse ne manquent pas non plus, ne serait-ce que la force de l'inertie, de l'habitude, de l'inconscience, de l'attachement de l'être humain à ses préjugés sinon à ses haines... Et même quand on considère les signes de progrès réjouissants, on ne doit pas se dissimuler qu'en regard de l'immensité de la tâche, du poids séculaire à soulever, du champ resté en friche depuis des siècles et recouvert de ruines et de mauvaises herbes, il n'y a encore là qu'un commencement. Ce n'est qu'un commencement ; mais *c'est* quand même un commencement, quelque chose d'important et de nouveau.

Entre l'Eglise et Israël, depuis la séparation initiale, à travers

les péripéties de dix-neuf siècles d'histoire, le fossé n'a guère cessé de se creuser, le conflit de se durcir, le ressentiment de s'envenimer. Aujourd'hui, à l'analogie de ce qui semble se produire entre chrétiens séparés, on a l'impression qu'à ce mouvement divergent séculaire commence à se substituer, encore timidement, un mouvement convergent. Ce serait là un fait d'une portée spirituelle et historique immense ; et c'est à cette portée que se mesure la grandeur de nos tâches et de nos responsabilités de chrétiens de 1958 par rapport à Israël.

Paul DÉMANN

---



## L'AMITIÉ JUDÉO-CHRÉTIENNE

Née de la guerre, l'Amitié judéo-chrétienne trouva à ce moment-là, dans le profond bouleversement des consciences et des cœurs, sa raison d'être et sa justification. Point n'est besoin de rappeler ce que fut, avec l'avènement de l'hitlérisme et son développement démoniaque, la cristallisation de l'antisémitisme dans une vague de persécutions jusqu'ici jamais atteintes. Des hommes de tous bords, des chrétiens de toutes confessions se sont retrouvés pour faire front, dans la mesure du possible, contre la persécution raciale et sauver quelques juifs. Quelles que soient les opinions professées, un fait irréductible était placé devant les consciences : des hommes d'une commune origine étaient poursuivis dans des conditions atroces, pour leur appartenance à une communauté ethnique ou spirituelle ; une race était avilie, pourchassée, systématiquement détruite et ne pouvait trouver de refuge que dans la protestation et l'amitié de ceux qui refusaient de se faire les complices. On ne pouvait alors parler d'amitié judéo-chrétienne ; il fallait la vivre en actes. Ceux-ci n'ont pas manqué ; ils furent l'honneur de la chrétienté.

Cependant, ces gestes de miséricorde, même en engageant la sécurité de ceux qui les accomplissaient, n'étaient somme toute que dans la ligne de la simple exigence chrétienne. Les conditions de la persécution devaient amener à une réflexion approfondie sur les rapports judéo-chrétiens. Déjà dans les protestations élevées par les autorités religieuses on pouvait percevoir un écho qui allait au-delà du simple rappel de l'amour et de la dignité humaine : « Spirituellement nous sommes des Sémites » : la voix du pape, en rappelant le fait, insistait sur une solidarité et soulignait la commune origine judéo-chrétienne. Il invitait par là à une réflexion nouvelle sur la nature des rapports entre judaïsme et christianisme.

C'est pourquoi, la tourmente passée, le problème, qui sans doute n'avait pas été ignoré auparavant, restait posé et son urgence était soulignée par la découverte de l'ampleur des persécutions. Certains de ceux qui s'étaient sentis engagés par ce déchaînement de l'antisémitisme étaient résolus à chercher ensemble les bases d'une action constructive contre le mal. Quoi d'étonnant dès lors qu'après la fin

du conflit des rencontres aient préparé ce qui devint le mouvement de l'*Amitié judéo-chrétienne* ?

Précédemment déjà aux Etats-Unis la lutte contre l'antisémitisme avait rassemblé un certain nombre de personnalités soucieuses de mener une action efficace. En 1928, avait été constitué un *Conseil national de chrétiens et de juifs* appuyé par des personnalités de tous bords, intellectuels, ecclésiastiques, hommes politiques, y compris le Président des U.S.A. Ce *Conseil national* développa bientôt des branches dans les pays anglo-saxons, Canada, Grande-Bretagne, Australie, Afrique du Sud et prit ainsi, dès cette époque, un caractère international. Il n'était encore, il est vrai, qu'un mouvement anglo-saxon, qui cherchait à lutter, dans un souci d'efficacité pratique, contre toutes les formes de l'antisémitisme. Il fut heureux sans doute que, lorsque vint l'heure des grands ébranlements de conscience, un mouvement fortement constitué existât et offrit après la guerre la base efficace d'une organisation devenue nécessaire.

En 1946, une conférence internationale, à laquelle participèrent les représentants des pays où le mouvement avait étendu son action, se réunit à Oxford. D'elle sortit l'impulsion qui entraîna, dans les années suivantes, l'organisation en Europe de mouvements nationaux et la coordination de leurs efforts. C'est ainsi que des sections furent constituées progressivement en France, en Allemagne, en Italie, en Suisse, en Hollande. On décida la création d'un Conseil international responsable de la coordination des efforts et plus directement chargé de préparer et de réunir une conférence internationale consacrée à l'étude de l'antisémitisme et aux moyens de lutte efficaces. Cette conférence se tint, du 30 juillet au 6 août 1947, à Seelisberg, sur les bords du lac des Quatre Cantons. D'elle est née notre *Amitié judéo-chrétienne*, car ce fut la déclaration publiée par cette rencontre et connue sous le nom des *Dix points de Seelisberg* qui fournit, l'année d'après, en quelque sorte, la charte constitutive du mouvement en France.

En réalité, dès le début de 1947, sur l'initiative du Centre israélite d'information, avaient eu lieu à Paris des rencontres entre quelques personnalités, le P. Daniélou et le Professeur Marrou, du côté catholique et, du côté israélite, Edmond Fleg, Jules Isaac, Sammy Lattès. Elles se proposaient d'étudier en commun les rapports judéo-chrétiens aux premiers temps du christianisme et les déviations dans la tradition et l'enseignement au cours des siècles sous l'effet de l'opposition des deux « Eglises ». Ces entretiens, qui portaient sur les bases religieuses de l'antisémitisme, permirent l'élaboration de conclusions fondamentales sous forme de dix-huit propositions rédigées par Jules Isaac. Celles-ci servirent à leur auteur de base pour la rédaction d'un mémoire présenté à la conférence de Seelisberg par lui-même et le Grand Rabbin Kaplan, devant la commission religieuse chargée de l'étude de l'antisémitisme. La comparaison de ces

propositions avec les Dix points de Seelisberg montre la filiation étroite entre les deux documents.

C'est en 1948 que se constitua définitivement en France, à la suite d'une seconde conférence internationale à Fribourg, la branche française du *Conseil de chrétiens et de juifs*, qui prit aussitôt le nom d'*Amitié judéo-chrétienne*, élargissant le titre de ce qui fut, pendant la guerre, la véritable origine du mouvement. Des groupes locaux furent constitués, dont les plus actifs sont actuellement ceux d'Aix-en-Provence, de Lille et de Lyon. Des rencontres plus irrégulières ont lieu en d'autres centres comme Montpellier, Toulouse, Strasbourg. Un Comité national a été créé; il comprend des israélites et des chrétiens, et parmi ces derniers des représentants du catholicisme, du protestantisme et de l'Orthodoxie<sup>1</sup>.

Il n'est pas inutile de rappeler ici quelques-uns des Dix points de Seelisberg. Ce sont ces recommandations qui, mieux que tout exposé, définissent exactement l'esprit et les buts du mouvement :

1. Rappeler que c'est le même Dieu vivant qui nous parle à tous dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament.

2. Rappeler que Jésus est né d'une Vierge juive de la race de David et du peuple d'Israël et que son amour éternel et son pardon embrassent son propre peuple et le monde entier.

3. Rappeler que les premiers disciples, les apôtres et les premiers martyrs étaient juifs.

5. Eviter de rabaisser le judaïsme biblique ou post-biblique dans le but d'exalter le christianisme.

6. Eviter d'user du mot *juif* au sens exclusif d'*ennemis de Jésus* ou de la locution *ennemis de Jésus* pour désigner le peuple juif tout entier.

7. Eviter de présenter la Passion de telle manière que l'odieux de la mise à mort de Jésus retombe sur les juifs seuls (...).

9. Eviter d'accréditer l'opinion impie que le peuple juif est réprouvé, maudit, réservé pour une destinée de souffrances.

10. Eviter de parler des juifs comme s'ils n'avaient pas été les premiers à être de l'Eglise.

Ce texte définit bien le terrain sur lequel se place le mouvement et caractérise ce qu'on pourrait appeler la première période de son action. Il exprime notamment un souci de réparation né de la prise de conscience chez certains que l'antisémitisme a, entre autres motifs, une base religieuse et qu'il a trouvé dans un certain enseignement

1. Il est actuellement composé, entre autres, des personnalités suivantes : E. Fleg, le R.P. Daniélou, H. Marrou, L. Zander, F. Michaëli, A. Chouraqui, J. Madaule, R. d'Harcourt, J. Nanter.

chrétien une justification et un aliment. Cette base religieuse est même la seule sérieuse, selon le mot du philosophe N. Berdiaeff : « L'antisémitisme à base religieuse est le seul sérieux et le seul qui mérite d'être étudié ». Un effort de purification est donc nécessaire, un travail de redressement à faire. Il est, en effet, difficile de constater que l'enseignement chrétien porte le poids d'une longue tradition d'ignorance, de mépris et d'erreurs à l'égard du peuple juif, ce peuple *perfide, déicide, réprouvé et déchu, voire maudit*. Quelle que soit l'importance des autres facteurs (sociologiques, économiques ou autres), il existe un lien étroit entre ce que l'on a appelé « l'enseignement du mépris » et l'attitude quasi traditionnelle à l'égard d'Israël<sup>2</sup>.

De cette longue habitude de représentations inexactes, parfois simplement équivoques, l'âme chrétienne reste profondément marquée. Qui peut assurer que l'émotion et l'horreur provoquées par les exterminations systématiques suffiront à en empêcher le renouvellement ? Plus profonde que cette émotion, l'empreinte obscurément marquée dans la conscience chrétienne par des siècles de représentations fausses ou d'interprétations inexactes ne saurait être effacée par elle. Il y a quelque chose de pire qu'une âme perverse, écrivait Péguy, c'est une âme habituée<sup>3</sup>. La première tâche à entreprendre pour qui veut aborder le problème de l'antisémitisme et celui des relations simplement humaines avec les juifs est donc, du côté chrétien, de travailler à remonter un courant millénaire de déformation et de défiance.

Certes, en tant que mouvement, l'*Amitié judéo-chrétienne* n'a aucune qualité pour le faire. C'est la tâche des éducateurs et des théologiens. Mais son rôle consistera à attirer l'attention de ceux qui ont pouvoir et qualité pour cela. Elle a donc une tâche de vigilance en cherchant à promouvoir et inspirer ceux qui, dans nos milieux chrétiens, et selon des moyens adaptés, peuvent poursuivre ce nécessaire travail de révision et de purification. Il suffit de rappeler ici le travail entrepris par le P. Démann avec les *Cahiers Sioniens* pour une mise

---

2. Le dernier ouvrage de Jules ISAAC, *Genèse de l'Antisémitisme*, Paris, 1956, nous paraît singulièrement éclairant. Voir aussi L. POLIAKOV, *Histoire de l'Antisémitisme : du Christ aux juifs de cour*, Paris, 1955, et l'article du P. DÉMANN, ci-dessus.

3. Je lisais, il y a quelques semaines à peine, dans un journal d'enfant, à propos de la crucifixion, cette affirmation pour le moins surprenante que « la croix était chez les juifs le supplice infamant ». L'auteur, qui ne s'embarrasse pas d'exactitude historique, ne faisait que suivre, sous l'apparence d'un simple renseignement, une inconsciente tradition reçue au temps de sa lointaine instruction.

au point de la catéchèse catholique<sup>4</sup>. Du côté protestant, un effort semblable a été entrepris par F. Lovsky, auteur de l'ouvrage *Anti-sémitisme et mystère d'Israël*. C'est pour répondre à un souci du même ordre que Jules Isaac publia *Jésus et Israël*, livre aujourd'hui épuisé<sup>5</sup>, qui eut un si profond retentissement et, quelques années plus tard, *Genèse de l'antisémitisme*, que nous avons déjà cité. Tous ces ouvrages se situent dans la ligne de redressement de l'enseignement chrétien. La tâche sera longue. Elle demandera l'effort et la confrontation d'un grand nombre d'historiens et de théologiens.

Un autre aspect de l'œuvre est l'affirmation d'une solidarité profonde entre Israël et l'Eglise de Jésus-Christ. Le redressement de l'enseignement chrétien, pour important qu'il soit, ne saurait être le seul moyen efficace de lutte contre le mal. Le vieux débat entre Israël et le christianisme ne trouve son véritable terrain que dans une prise de conscience de cette solidarité. L'histoire joue ici encore son rôle, en montrant ce que l'Eglise chrétienne doit au judaïsme dans les domaines de la liturgie, de l'organisation, du culte, etc.

Toutefois l'*Amitié judéo-chrétienne* aurait quelque chose de faux si elle se fondait sur une prise de position unilatérale, sur le seul aveu, du côté chrétien, des erreurs et des fautes qui ont perverti les relations judéo-chrétiennes. Comme pour toute amitié, sa qualité dépend d'une attitude réciproque, d'une ouverture fondée sur une réflexion commune sur la signification de l'existence de l'autre. Il faut toutefois reconnaître que cette ouverture nouvelle dépend de la prise de position chrétienne.

Est-il besoin de dire qu'il ne s'agit pas d'une tentative renouvelée de conversion? Le mouvement exclut toute idée de prosélytisme. La base de tout rapport judéo-chrétien, l'esprit dans lequel peut être opérée toute *approche*, selon le terme aujourd'hui en usage, est la reconnaissance réciproque de la valeur positive de l'autre. Certes, s'il y a un patrimoine fondamental commun, un grave conflit subsiste, notamment sur la personne de Jésus-Christ et la notion du messianisme, qui sépare les deux branches d'une même famille spirituelle. Nous n'oublions pas, en ce qui nous concerne, que notre Seigneur est aussi le Messie des juifs. Et nous espérons que cette

---

4. Voir notamment deux articles du P. DÉMANN parus dans les *Cahiers Sioniens* en 1952 (*La catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible*) et 1953 (*Formation liturgique et attitude chrétienne envers les juifs*).

5. Une réédition est en préparation, avec les compléments nécessités par les discussions qui ont entouré ce livre.

dualité est provisoire. Si le problème de l'accomplissement de cette espérance nous divise et nous unit à la fois, l'essentiel n'en est pas moins de nous soumettre en commun aux intentions de Dieu.

Nous avons tendance à éviter les problèmes difficiles. Ce danger menace l'*Amitié judéo-chrétienne*. Pour trouver un accord facile, elle pourrait se contenter d'un simple idéal fraternel ou, du côté chrétien, du légitime souci de réparation et de redressement. Il faut reconnaître que, dans les pays anglo-saxons, cet idéal de fraternité est devenu la ligne générale du *Conseil de chrétiens et de juifs*. Ce dernier a d'ailleurs abouti à des réalisations valables, comme l'institution d'une journée de la Fraternité au cours de laquelle on a pu voir s'accomplir, en Allemagne par exemple, de véritables gestes de réparation à l'égard du peuple juif. Cette action a une incontestable valeur éducative et sociale.

Mais ce serait s'arrêter en chemin que de limiter à de pareilles actions le but de l'*Amitié judéo-chrétienne*. Il y faut une base moins fragile que le simple souci de rapprochement. C'est pourquoi il ne peut y avoir pour elle qu'une attitude comparable à celle qui détermine le mouvement œcuménique : psychologiquement, l'esprit de toute rencontre est celui d'une amitié désintéressée, mais en même temps, fondamentalement, nous avons à retrouver le sens d'une vocation commune et la signification de nos divergences.

A la nécessaire ouverture du côté chrétien doit correspondre, nous l'avons dit, une non moins nécessaire ouverture du côté juif. Certes, les réticences et les refus ne sont pas du même ordre. Parmi les obstacles à surmonter, le principal n'est-il pas que le judaïsme, par suite d'événements où l'Eglise chrétienne n'a aucune part, a été détaché de son centre ? La destruction du Temple et la suppression d'Israël comme peuple au second siècle ne l'ont-elles pas amené à se refermer progressivement sur lui-même, à se rassembler d'autant plus fortement autour de ses traditions, de ses souvenirs, de ses promesses et de ses espérances ? Le rétablissement d'Israël, réinstituant le judaïsme dans les perspectives de sa foi en le réenracinant dans celles de sa mission terrestre, ne lui donnera-t-il pas une ouverture sur l'avenir qui lui permette en même temps de s'ouvrir sur les autres ? On peut saluer comme un événement d'une portée religieuse certaine, bien qu'encore imprévisible, le rétablissement d'Israël et y voir les conditions nouvelles des rapports judéo-chrétiens. Si dans notre Occident il revient aux chrétiens d'amorcer le dialogue, de le préparer en ôtant les obstacles, nous pensons qu'en Israël ce sera le rôle des juifs d'aborder le problème et de préparer les conditions d'un dialogue fécond. Tout dialogue implique, pour chacun, une liberté d'esprit que seules une assurance propre et une confiance réciproque peuvent créer. Israël, peuple durant des siècles en quelque sorte désin-

carne, retrouve aujourd'hui les assises d'une existence authentique sur laquelle les perspectives prophétiques et les assurances messianiques s'assurent selon sa propre foi.

Les dix points de Seelisberg ont été rédigés dans l'optique d'une purification de l'enseignement chrétien. Cette tâche reste toujours actuelle et nécessaire. Pourtant cette action doit — en un second temps — amener à un dialogue et proposer à nos esprits de nouveaux thèmes d'étude et de réflexion. Qu'il ait existé, par exemple, un « monachisme » juif, comme les récentes découvertes de Qumrân permettent de le supposer, ne donne-t-il pas au monachisme chrétien une dimension nouvelle ? Mais c'est autant dans l'ordre de la théologie que dans celui de l'histoire que certains thèmes de recherche sont suscités dans cette perspective. Peut-on trouver, par exemple, une signification dogmatique à Israël par rapport à l'Eglise ? Quel sens attribuer à l'enracinement juif de l'Eglise primitive au point de vue de la pensée ? Et au fait que la doctrine chrétienne s'est développée ensuite sur le terrain de l'hellénisme ? Y a-t-il, dans ce domaine, un effort de ressourcement à faire ? Est-il inutile d'en souligner l'importance au moment où la solidarité du christianisme avec les formes de pensée et de civilisation occidentales est mise en cause ? De même, a-t-on épuisé la signification ecclésiologique du judaïsme ? La doctrine chrétienne doit tenir compte de l'existence d'Israël.

On est ainsi amené à envisager la signification d'Israël pour l'unité de l'Eglise elle-même et, dans cette perspective, il est permis de se demander si le dialogue œcuménique ne serait pas enrichi par un élément fondamental : le dialogue avec Israël. L'un des rôles de l'*Amitié judéo-chrétienne* est de s'efforcer de montrer la nécessité de ce dialogue et d'en préparer les conditions. La signification de la mission d'Israël reste posée ; elle exige une confrontation sérieuse.

Nous retrouvons ainsi, dans un nouveau contexte, les notions traditionnelles auxquelles l'existence d'Israël comme Etat et comme peuple donne une valeur nouvelle. Il faudra les aborder avec franchise et avec sagesse. En indiquant ces problèmes, je ne voulais que montrer comment, dans la poursuite de la tâche de redressement qu'elle s'était proposée au début, l'*Amitié judéo-chrétienne* se trouvait amenée, par une exigence interne, à dépasser cet aspect toujours valable de son action.

Assurément, je ne prétends pas que ce domaine de la réflexion et de la pensée soit réservé à l'*Amitié judéo-chrétienne*. Celle-ci n'est qu'un mouvement, né d'une inspiration de charité et en même temps d'une exigence de vérité. Elle n'est cependant pas une école de théologie, ni une méthode historique. Elle doit être, dans la simple me-

sure de ses moyens et la fidélité à sa tâche, un centre de réflexion et de recherches communes. Ceci ne peut faire l'objet de prescriptions particulières résumées en une sorte de programme comme le sont pour l'œuvre de redressement les Dix points de Seelisberg. Une formulation quelconque est peut-être prématurée, voire inopportune. En ce domaine, l'*Amitié judéo-chrétienne* ne peut être qu'un facteur d'activation de la réflexion. Son ambition ne peut viser à autre chose qu'à indiquer les voies et parfois les ouvrir.

Il serait beau déjà qu'elle contribuât à créer autour de ces problèmes, qui par quelque côté se rattachent à l'œuvre du salut du monde, un climat nouveau où les oppositions qui demeurent sont pour chacun, dans sa tradition et sa foi, une source d'enrichissement.

Jacques MARTIN

---



# LE DIALOGUE ENTRE JUIFS ET CHRÉTIENS EN ISRAËL

## *Remarques préliminaires*

Si, conformément au rêve de Platon, les philosophes dirigeaient les destinées de l'Etat, Israël serait une terre d'élection de l'« existence en dialogue ». Jérusalem ne se glorifie-t-elle pas de compter parmi ses citoyens le philosophe octogénaire Martin Buber, dont toute la vie a été consacrée à prôner le dialogue ? Hélas ! Comme partout ailleurs, en Israël ce sont les politiciens qui mènent la barque de l'Etat et Buber lui-même compte beaucoup plus de disciples enthousiastes à l'étranger que dans son propre pays.

Dans cet essai, nous tenterons de voir dans quelle mesure le dialogue entre juifs et chrétiens existe déjà en Israël et quel développement il est susceptible de prendre. Notre étude sera forcément marquée au coin d'impressions subjectives, tant nous manquons encore de recherches sociologiques et statistiques en ce qui concerne la *mentalité israélienne*. Nous sommes les premiers à nous rendre compte du vice inhérent à semblable méthode, aussi voudrions-nous porter un témoignage basé sur les observations faites depuis la fondation de l'Etat, plutôt que présenter une étude scientifique proprement dite. Si nos conclusions ne sont pas entièrement encourageantes et si nous osons les présenter telles quelles au lecteur, c'est que nous estimons qu'un optimisme béat est beaucoup plus dangereux que la constatation des faits tels qu'ils sont réellement avec leur inévitable coin d'ombre.

## *La conférence idéologique*

L'été 1957 a eu lieu à Jérusalem un Congrès d'études juives réunissant les meilleurs spécialistes juifs et non juifs, israéliens et étrangers, pour faire le point des études juives depuis 1947, date du dernier Congrès. Profitant de la présence de tant de penseurs éminents, l'Agence Juive convoqua, après la clôture du Congrès, une *Conférence idéologique* à laquelle participèrent seuls les juifs et dont le but était

de rechercher des idées de base sur lesquelles doit se fonder l'Etat juif. Parmi les nombreux travaux présentés, deux nous intéressent d'une façon toute spéciale : les interventions du Dr Zwi Werblowsky, chargé de cours à l'Université hébraïque, et de M. Shragai, ancien maire de Jérusalem. Les deux abordèrent le même problème, l'objet même de notre essai : le premier pour se prononcer en faveur du dialogue, le second pour y opposer une fin de non recevoir.

Les travaux de la conférence n'ont pas encore été publiés. Les deux études ont cependant déjà vu le jour : celle du Dr Werblowsky parut dans *Forum* (organe de l'Organisation sioniste mondiale, n°3, août 1957) et dans le numéro de Rosh hashana (nouvel an) de *Jerusalem Post*, quotidien libéral de langue anglaise ; celle de M. Shragai, dans le journal *Hatsofe*, organe du Parti national-religieux (25 septembre 1957).

Le Dr Werblowsky est un jeune savant israélien qui a fait des études poussées à l'étranger sur l'histoire et la psychologie des religions et a soutenu sa thèse à Zurich chez Jung. A une connaissance approfondie des spiritualités juive et chrétienne, il joint une profonde sympathie pour tout phénomène religieux de n'importe quel horizon qu'il provienne. Personnellement, c'est un juif convaincu qui observe scrupuleusement les prescriptions religieuses. Son contradicteur, M. Shragai, n'est pas un homme d'études mais un politicien, occupant une situation élevée dans le Parti national-religieux. S'il a tenu à prendre position dans le débat, ce fut certes par conviction, la même conviction qui inspire les options politiques et idéologiques de son parti.

#### *La position du Dr Werblowsky*

Ce qui frappe avant tout dans l'intervention du professeur de l'Université hébraïque, c'est son ton détaché, scientifique, relevé ça et là d'une pointe d'humour et d'ironie. Aucun emballement *philanthropique* à l'américaine, aucune tendance à mettre la charrue avant les bœufs et à supposer qu'un peu de bonne volonté peut résoudre tous les problèmes. Historien des religions, Werblowsky ne se fait point d'illusions sur tout ce qui sépare judaïsme et christianisme ; psychologue jungien, il sait qu'en deçà des oppositions apparentes se trouve un conflit plus profond au plan des archétypes ; finalement, observateur perspicace, il n'ignore pas le diapason de l'opinion publique.

Werblowsky aborde en premier lieu le problème des partenaires du dialogue. Que signifient donc les termes Eglise et Israël ? Pour un juif, l'Eglise n'est pas, bien entendu, l'Eglise romaine-catholique et ce n'est pas un des aspects les moins tragiques de la division des chrétiens qu'un juif qui voudrait *interroger* l'Eglise ne sait à qui

s'adresser. Au lieu de rencontrer l'Eglise, le juif ne rencontrera que des chrétiens de différentes dénominations.

S'il est impossible de trouver *le* chrétien, il n'est pas plus facile de trouver *le* juif. Le judaïsme étant dépourvu de magistère, il n'existe pas de critères objectifs pour déterminer, sur le plan de la pensée et de la doctrine, qui est juif. Il s'en suit que le dialogue ne pourra se poursuivre qu'entre chrétiens individuels et juifs individuels, qui ne parleront qu'en leur propre nom. Par ailleurs, remarque Werblowsky non sans justesse, ces mêmes individus seront assez souvent suspects aux yeux des groupes auxquels ils appartiennent, tant il est vrai que l'autorité religieuse, soucieuse de l'intégrité spirituelle de ses ouailles, n'encourage guère le dialogue ni d'un côté ni de l'autre.

#### *Les bases idéologiques du dialogue*

Dans la suite de son intervention, Werblowsky fait remarquer que, des deux côtés, certains éléments zélés réclament le dialogue en partant de l'idée d'une *connaturalité* entre judaïsme et christianisme. Parlant au nom des juifs, le savant israélien estime que cet argument ne résiste pas à l'examen. On met souvent en avant que juifs et chrétiens ont le même Livre saint : la Bible. Cette communauté de possession est pourtant, pour une large part, illusoire : les uns et les autres ne lisent pas en effet *formaliter* le même livre et la *sacra pagina* révèle un tout autre secret à celui qui la considère comme le livre de l'Alliance qu'à celui qui la tient pour le livre de l'Ancienne Alliance.

Le conférencier critique de même l'expression *culture judéo-chrétienne* en tant qu'identifiée avec la culture occidentale. Quel que soit le contenu historique d'une telle expression, elle repose sur une dangereuse confusion entre christianisme et chrétienté, c'est-à-dire entre la foi et une de ses expressions, forcément inadéquate, dans une période historique donnée. Ce n'est pas, certes, un terme créé il y a une cinquantaine d'années qui devra former la base du dialogue.

On a beaucoup parlé ces derniers temps, surtout du côté chrétien, de la souffrance commune endurée par chrétiens et juifs des mains de l'opresseur nazi. Cette communauté de souffrance peut opérer un rapprochement, mais ne fournit pas raison au dialogue. Par ailleurs, la persécution subie par les chrétiens ne peut guère être comparée à celle qu'Hitler infligea aux juifs.

Dans une analyse subtile, Werblowsky étudie ensuite la différence fondamentale entre l'attitude du chrétien qui se trouve en face du judaïsme et celle du juif en face du christianisme. Si, dans ses débuts, l'Eglise était devenue marcionite, les rapports entre juifs et chrétiens auraient été beaucoup plus nets. Certes, l'affranchissement total de l'héritage juif aurait provoqué chez les chrétiens un antisé-

mitisme virulent, au lieu de l'ambivalence essentielle qui caractérise nécessairement leurs rapports avec Israël. La logique interne du christianisme aurait exigé la disparition de l'ancien peuple de Dieu et ce fut toujours un scandale que de constater que celui dont on se dit héritier ne consentait pas à mourir. Or, c'est un fait que jamais on n'a vu cadavre plus animé ni squelette plus déterminé à sortir de son tombeau. *Nolens volens*, l'Eglise se trouve en face d'Israël, dont l'existence même suppose de son côté une *apologétique*, dont le premier échantillon se trouve déjà aux chapitres 9 à 11 de l'*Épître aux Romains*.

Y a-t-il des raisons analogues pour instituer le dialogue du côté juif ? Autrement dit, le christianisme est-il de la même façon un problème juif que le judaïsme est un problème (il faudrait dire : mystère) chrétien ? Décidément non, répond Werblowsky. Jusqu'à la fin du premier siècle, on pouvait considérer le christianisme comme une hérésie juive, et à ce titre il relevait du judaïsme. Mais du moment où, par l'entrée en masse des Gentils, l'Eglise n'était plus juive, elle cessa de présenter un intérêt quelconque pour le judaïsme.

Il appert de ces réflexions que, tandis que l'attention portée à Israël par l'Eglise tient à sa structure même, celle d'Israël envers l'Eglise n'est qu'accidentelle. Le chrétien engage le dialogue parce que chrétien ; le juif, parce qu'homme à qui rien d'humain ne doit demeurer étranger. Ce n'est donc pas le juif, mais un homme du XX<sup>e</sup> siècle par ailleurs juif, qui interrogera l'Eglise, celle-ci n'étant pas considérée assurément comme le *Verus Israël*, mais comme un phénomène religieux et social sollicitant son attention.

### *L'Etat d'Israël*

On constate que le principal effort de Werblowsky est de trouver une plate-forme où chrétiens et juifs puissent se rencontrer sans aucun « préalable ». On ne prend pas, suffisamment garde que le dialogue proprement dit suppose la rencontre et que celle-ci implique l'égalité des partenaires. Or, ni les uns ni les autres ne sont guère portés à admettre cette égalité. Pour le chrétien, le juif se trouve, au moins *dialectiquement*, dans l'infériorité, tandis que ce dernier, fier de l'élection, regarde avec une certaine hauteur le Gentil perdu dans la masse des Nations. Des deux côtés, il existe une sorte de complexe de supériorité, qui, étant de caractère collectif, n'en comporte que plus de danger.

Tant que le peuple juif se trouvait « apatride », ses relations avec les chrétiens étaient hypothéquées par une équivoque. En dépit de l'émancipation, il lui manquait ce minimum d'égalité qui est la condition *sine qua non* du dialogue. La création de l'Etat d'Israël est susceptible de créer une nouvelle atmosphère propice à un nouveau

départ. En Israël, constituant la majorité dans leur propre pays, les juifs peuvent plus facilement oublier deux mille ans de « co-existence » pénible et pourraient, après une ou deux générations, réagir au nom de Jésus sans évoquer toutes les persécutions et tout le sang répandu. Si, à l'occasion, le dialogue tournait en duel, il serait engagé avec des armes égales. Les juifs avaient autrefois beau jeu d'accuser les leurs qui s'étaient convertis au christianisme sous la pression de la majorité et d'avoir passé du camp du plus faible à celui du plus fort. En Israël, on ne pourra plus dénoncer l'activité missionnaire auprès des juifs comme une entreprise politique ; mais force sera de l'accepter comme un *challenge* spirituel. Dès lors, le judaïsme sera inévitablement amené à se mesurer avec le christianisme sur le plan religieux proprement dit, et notamment en ce que son message comporte d'original : sa conception dynamique de l'unité divine, l'incarnation, la réalité sacramentelle, l'universalisme effectif. Le chrétien, de son côté, devra prendre connaissance du judaïsme post-biblique avec ses richesses cachées, dont même les *scholars* professionnels sont singulièrement ignorants, et arriver ainsi à une appréciation du judaïsme plus vraie et plus juste.

#### *La réplique de M. Shragai*

Nous avons essayé d'exposer et même de développer la pensée du Professeur Werblowsky et nous lui avons accordé la sympathie due à toute étude désintéressée de la vérité. M. Shragai n'est pas animé de cette sympathie : le sujet lui déplut, et encore plus la manière dont il fut abordé. Shragai, nous l'avons déjà noté, est un des leaders du Parti national-religieux Mizrahi. L'objectif de ce Parti est d'instaurer le règne de la Torah en Israël et de fonder un Etat théocratique où, quand bien même les pouvoirs temporel et spirituel demeureraient distincts, le premier ne serait que l'instrument du second. Dans la perspective du Mizrahi, il y a identité entre nation et religion, et toute atteinte à l'unité religieuse, même fictive, est un coup porté à l'unité nationale. La restauration du peuple juif dans un Etat indépendant est considérée bien plus sous un aspect négatif que positif : la ségrégation est plus fortement soulignée que la réunion. A la limite, l'Etat juif deviendrait un ghetto, non plus à l'échelon urbain, mais à l'échelon national. Il y a dans l'attitude de ce parti une véritable phobie de l'impureté, du mélange et de la contamination : cette haïe qu'il y a vingt siècles les rabbins ont voulu établir autour de la Torah, les rabbins du Mizrahi voudraient l'ériger autour du peuple rentré à Sion. De plus, les leaders de ce parti proviennent, pour la plupart, de la Pologne, pays classique de l'antisémitisme émotionnel. La réponse juive était, elle aussi, sur le plan irrationnel et s'exprimait par une aversion instinctive pour tout ce qui est chrétien. Dans ces conditions, la réaction de Shragai est compréhensible.

Nous en citons l'introduction comme un document psychologique, un témoignage :

*Quand un juif vient à déclarer qu'il aime le christianisme, il faut le considérer comme un homme malheureux, pitoyable. Comment ne pas avoir pitié d'un tel juif ? Comment un juif peut-il aimer le christianisme ? Si seulement nous parvenons à ne pas le haïr pour tous les malheurs qu'il nous a causés depuis son apparition ! Aujourd'hui, certains cercles sont indifférents à l'égard du christianisme : en effet il ne nous dérange plus. Mais l'aimer !*

*Quand un juif propose qu'on se mesure avec le christianisme, il faut lui conseiller de se mesurer avant tout avec les mauvais instincts et avec les traits négatifs qui se trouvent chez nous. Ce n'est pas le moment de se mesurer avec les autres et ce n'est point nécessaire. La décision finale entre nous et le christianisme a eu lieu déjà il y a deux mille ans. Cette décision nous a coûté des millions de juifs : à cause d'elle des fleuves de sang ont coulé. Dans ce monde-ci nous avons souffert toutes les peines de l'enfer. Le judaïsme ne désire point se mesurer : il est sûr de sa victoire au Jour du Jugement. A cette heure on nous déclarera innocents et, grâce à nous, d'autres aussi mériteront un verdict d'acquiescement.*

*Quand un juif prétend à dialoguer avec le christianisme, il nie par là même le caractère unique du judaïsme et reconnaît déjà le christianisme. Alors il y a lieu de lui dire : « Vatt-en avec ton dialogue ! » Du point de vue du judaïsme et des juifs, nous rejetons et nous refusons de la façon la plus absolue tout dialogue. Un abîme sépare le judaïsme et le christianisme, un abîme infini, non seulement du point de vue de la foi, de la doctrine et de la manière de vivre, mais un abîme de sang, de feu et de colonnes de fumée.*

Tout le reste est à l'avenant. Le christianisme n'ayant pas même un semblant de vérité, disons le mot, étant une mystification dès son principe et au cours de tout son développement, tout rapprochement avec lui ne peut être que le fait ou bien d'un homme sans fibre morale ou bien d'un faible d'esprit. La condamnation est absolue et sans appel.

#### *L'opinion publique israélienne et le christianisme*

Les deux réactions que nous venons d'analyser représentent assez bien l'attitude de deux milieux : celui des universitaires et celui des religieux. On n'oserait pas affirmer que tous les universitaires et tous les religieux pensent comme le Dr Werblowsky, d'une part, et M. Shragai, de l'autre ; on a même l'impression que, tandis que celui-ci reflète fidèlement l'opinion de son milieu, celui-là est plutôt à la tête

du processus évolutif du sien. En tout état de cause, la population d'Israël ne se compose pas en majorité d'universitaires et de religieux. Il faudrait distinguer trois catégories : ceux qui, dans leur pays d'origine, ont été en contact avec les chrétiens ; ceux qui proviennent des pays où le christianisme était en minorité ; et finalement ceux qui sont nés en Israël.

Les israéliens qui vécurent autrefois dans les pays « chrétiens » ont, dans l'ensemble, une conception très déformée du christianisme. Pour nous autres qui connaissons l'Eglise de l'intérieur, il est presque impossible de nous faire une idée de la façon dont elle apparaît à celui qui ne la voit que de l'extérieur. Bergson n'a-t-il pas dit que c'est la coupure entre l'intérieur et l'extérieur, le dynamique et le statique, qui est l'essence du ridicule ? Pour le juif, l'Eglise apparaît avant tout, non comme un organisme religieux, mais comme une organisation à but politique. De ce point de vue, certains ne cachent guère leur admiration pour l'Eglise : on lui décerne volontiers un satisfecit pour tout ce qui ne regarde pas son essence. Mais cette organisation est souvent considérée comme n'ayant eu d'autres objectifs que de persécuter les juifs. On connaît cette tendance des israélites de tout considérer *sub specie judaeitatis*. Ne raconte-t-on pas qu'un juif devant écrire une composition libre sur l'éléphant intitula son étude : *L'éléphant et la question juive* ? Pour le juif moyen de cette catégorie, toute l'histoire de l'Eglise se réduit à l'Inquisition et toute sa doctrine à l'antisémitisme. Des exemples intéressants pourraient être tirés des manuels d'histoire en usage dans les écoles<sup>1</sup>. Si l'on reconnaît que, depuis une centaine d'années, l'Eglise ne persécute plus activement les juifs, on l'attribue à l'esprit du siècle qui ne s'y prête guère, mais on n'ose pas y voir un véritable *changement de cœur*. Il y aurait par ailleurs lieu d'étudier de près la déformation des enfants dans les écoles, à qui l'on inocule, dès l'âge le plus tendre, une attitude méfiante, voire hostile, à l'égard de tout ce qui est chrétien. On comprend aisément que cette catégorie ne soit guère disposée au dialogue ; elle aurait plutôt tendance à se replier sur elle-même et à donner libre expression au ressentiment à l'égard du christianisme, accumulé pendant des siècles.

La deuxième catégorie se compose de juifs venus des pays musulmans, pour qui ni intellectuellement ni affectivement le christianisme ne représente rien. Ils sont par conséquent dépourvus de

---

1. L'attention du Ministère de l'Éducation fut récemment attirée sur la manière dont le christianisme est présenté dans les manuels scolaires. A la suite de cette intervention, il fut promis que, dans les éditions ultérieures, on cherchera une présentation plus objective des faits.

préjugés à son égard. Deux difficultés cependant s'opposent au dialogue : se trouvant socialement et culturellement dans un état assez arriéré et n'ayant pas encore trouvé leur *je*, ils ne sont pas en mesure de se mettre à la recherche désintéressée d'un *tu*. De plus, leur niveau religieux étant très primitif, tout contact avec une autre religion leur semblerait une trahison de la leur.

La troisième catégorie est celle des israéliens nés dans le pays. Sans aucun doute, c'est cette catégorie qui présente le plus d'intérêt aussi bien pour le présent que pour l'avenir. En Israël même, on est très conscient de la position privilégiée des jeunes ; on n'hésite pas à comparer la génération des immigrants à celle du désert qui, partie d'Egypte, ne put entrer en Terre Promise. On estime que les immigrants, quoique matériellement sur le sol d'Israël, sont encore spirituellement en exil, ayant conservé leur *âme d'exil*. Peut-être nulle part au monde il n'existe pareil abîme entre la génération des parents et celle des enfants. L'opposition classique entre les générations y prend figure d'une contradiction déterminée. Il suffit que les parents aient une attitude pour que les enfants en prennent le contre-pied. La vie en exil, qui a si fortement marqué la mentalité des parents, est complètement incompréhensible aux enfants. Quand ceux-là leur parlent des persécutions auxquelles ils ont été en butte, ceux-ci, au lieu de témoigner de la compréhension, répondent par le mépris. Nés libres, ils condamnent sans réserve ce qu'ils considèrent chez leurs parents comme de la poltronnerie. Il suffit donc que les parents soient opposés au christianisme pour que les enfants aient pour lui un préjugé favorable, d'autant plus que l'expression religieuse du judaïsme, identifiée avec la vie en exil, se trouve englobée dans la condamnation de l'exil. L'*estrangement* entre la religion juive et la jeunesse a pris des proportions si alarmantes que les dirigeants de l'Etat, malgré l'opposition des partis de gauche, ont cru bon d'introduire dans le programme des écoles « laïques » un cours spécial consacré à l'approfondissement de la conscience juive, dans le but de ne pas rompre la continuité historique. Un autre motif doit être mentionné : conscients d'être membres d'un petit peuple et beaucoup moins chauvins qu'on le suppose, l'attitude des jeunes à l'égard de l'Étranger et de l'étranger est caractérisée par la curiosité. Cette disposition les rend aptes à entrer en contact avec les chrétiens, d'autant plus facilement qu'ils sont singulièrement extravertis. L'avenir est par conséquent prometteur.

#### *Les chrétiens en Israël et le dialogue*

Les chrétiens constituent en Israël une petite minorité : à peine deux pour cent de la population. Les catholiques ne sont que 26.000 (20.000 grecs-catholiques et maronites, 6.000 « latins »). Sauf un millier, les chrétiens sont des arabes habitant pour la plupart dans



les villages de Galilée. Leur christianisme est intimement lié à leur appartenance ethnique, leur culture religieuse est assez modeste et leur niveau culturel est en général plus bas que celui de la population juive environnante. Sauf de rares exceptions, ils ne sont pas à même de mener un dialogue religieux parce que leurs rapports avec les juifs se situent sur un tout autre plan : celui de la politique.

Les chrétiens d'origine européenne sont, pour la plupart, des diplomates ou des techniciens ; ils ont de fréquents contacts avec les juifs, mais ce contact aussi s'établit d'ordinaire en dehors de l'horizon religieux.

Il y a enfin — nous parlons toujours des laïcs — une petite poignée de juifs convertis vivant intensément leur christianisme et ne faisant pas secret de leurs convictions religieuses. Naturellement, la plus grande partie de la population ne les considère pas favorablement et juge leur conversion comme une trahison. Cette attitude est compréhensible, étant donné que dans le passé, c'est-à-dire avant l'établissement de l'Etat d'Israël, la conversion signifiait *en fait* non seulement l'adhésion à la religion chrétienne, mais en même temps la rupture des liens avec la nation juive. Par la force des choses, le converti, repoussé par ses anciens coreligionnaires, n'avait qu'une ressource : chercher à s'intégrer dans la communauté nationale dont il venait d'adopter la religion.

L'établissement de l'Etat d'Israël a apporté à ce point de vue, *au moins en principe*, un changement radical. Depuis 1948, l'unité des juifs vivant en Palestine est assurée, non par une adhésion plus ou moins explicite à certaines pratiques religieuses, mais par les cadres d'une nation souveraine. Il est parfaitement concevable, par conséquent, qu'on adhère à la religion catholique tout en conservant sa parfaite loyauté à l'égard de la nation et de l'Etat d'Israël.

Il n'en reste pas moins que l'immense majorité des juifs ne s'est pas encore rendu compte de ce changement de situation. Les habitudes d'esprit d'un peuple ne disparaissent pas en quelques années, mais au bout de quelques générations. Le converti se trouve, par conséquent, exposé à l'ostracisme populaire et a beaucoup de mal à se faire une place dans la communauté nationale. Mais n'est-ce pas le lot, au moins dans les commencements, de tout converti ? Toujours est-il qu'avec le temps son double titre de juif et de chrétien prédestinera le converti à jouer un rôle important dans le dialogue judéo-chrétien.

### *Le clergé*

Aucun pays au monde, sauf la Jordanie voisine, ne dispose proportionnellement au nombre des fidèles, d'un clergé aussi important qu'Israël. Ce fait s'explique par les nombreux sanctuaires disséminés dans le pays et qu'il faut pourvoir de « gardiens », et par

l'attrance que la Terre Sainte exerce sur les Congrégations de religieux et de religieuses. En dépit de leur nombre, les prêtres n'ont que peu de rapports avec la population. Beaucoup viennent des pays arabes, passent trois ans en Israël et repartent ailleurs. Ils ne connaissent guère la langue du pays et se préoccupent avant tout de sauvegarder le patrimoine à eux confié. En définitive, une douzaine de prêtres seulement ont élu Israël comme leur domicile, non seulement temporel et temporaire, mais spirituel. Ces prêtres ont appris l'hébreu et l'on peut les considérer comme des israéliens ou au moins des *assimilés*. Ces prêtres ne se livrent pas au prosélytisme ni à une activité missionnaire proprement dite, estimant que pour le moment les convertis sont exposés à trop de difficultés pour que — sauf dans les cas exceptionnels — ils puissent maintenir une vie chrétienne régulière.

Par ailleurs, on ne réalise pas en Europe tout ce que ce terme *missionnaire* comporte de péjoratif, justement dans les pays de Missions. Les missionnaires eux-mêmes s'en servent de moins en moins, en particulier dans les pays qui ont récemment gagné leur indépendance ou qui luttent pour elle. Associé au colon et à la colonisation, le missionnaire se trouve condamné au même titre qu'eux. En Israël, les « missionnaires » ayant été pour la plupart des français ou de formation française, et la puissance mandataire anglaise, cette fâcheuse association a été heureusement évitée.

Il y a pourtant en Israël des missionnaires proprement dits appartenant aux Eglises protestantes et surtout aux sectes. L'activité bruyante de ces derniers, leur manque de tact, une assistance matérielle indiscreète ont suscité une réaction violente à leur égard dans l'ensemble de la population. Or, beaucoup ne parviennent pas à distinguer entre les missionnaires et les englobent tous dans la même condamnation.

Il ne faudrait pas d'ailleurs exagérer les méfaits des missionnaires et la réaction juive n'était certainement pas en proportion avec l'action chrétienne. La peur du « viol » spirituel est une des constantes de la *psychè* juive et la haine vouée aux « missionnaires » devient chez certains une véritable obsession de type paranoïaque. Personnage mystérieux, inquiétant et surtout dangereux, le missionnaire tend son filet avec une habileté consommée et, profitant de la misère matérielle et morale de ses victimes, il ravit au pauvre juif son bien le plus précieux : l'héritage religieux, pour y substituer sa marchandise de pacotille.

Durant les dix années d'existence de l'Etat d'Israël nous avons assisté à des campagnes anti-missionnaires d'une rare violence. Dans un communiqué officiel, le Grand Rabbin Herzog n'a pas craint de qualifier tous les religieux et religieuses résidant dans le pays d'*envoyés de Satan* ; on pouvait lire dans les journaux que des enfants juifs sont kidnappés, baptisés et ensuite envoyés en catimini hors du

pays. Les enfants étaient mis en garde contre religieux et religieuses et il n'était pas rare de les voir s'enfuir à toutes jambes à l'approche d'une soutane.

Une organisation largement dotée par le Ministère des Cultes, celui des Affaires Sociales et de l'Agence Juive — jouissant par conséquent d'un statut quasi officiel — fut créée dans le but avoué de combattre l'activité missionnaire. Cette organisation, appelée *Keren Yeladenu*, fait par ailleurs un excellent travail en faveur de l'enfance délaissée. Il est d'autant plus triste que, pour faire œuvre positive, elle se croit obligée de recourir aux plus basses calomnies à l'égard des chrétiens. Ceux qui sont dans le secret n'hésitent pas à avouer que les campagnes anti-missionnaires ne sont au fond qu'une affaire de gros sous : « Si nous demandons de l'argent pour des enfants juifs, nous n'avons aucun espoir d'en trouver ; si, par contre, nous faisons miroiter le danger de leur conversion au christianisme, les cordons de la bourse se délient comme par enchantement ».

On voit à quel danger peut s'exposer celui qui voudrait entrer en dialogue avec un « missionnaire ». Un publiciste bien connu de Jérusalem, Shalom Ben Horin, s'en mord encore les doigts. Au début de la deuxième guerre mondiale, il entreprit un *dialogue* avec le Révérend Sloane, pasteur anglican. Trois petites brochures furent publiées, considérées à tort comme « missionnaires ». La pression de l'opinion publique fut si forte que Ben Horin dut abandonner la partie.

Assez paradoxalement, à présent, un prêtre-archéologue peut dialoguer avec son confrère en archéologie, un prêtre-historien des religions avec un spécialiste juif en cette matière, mais il est bien rare que le dialogue s'établisse sur le plan religieux proprement dit. On voit que la distance est grande entre le résultat acquis dans le domaine de l'émulation spirituelle catholico-protestante et le manque de rapprochement spécifiquement spirituel entre juifs et chrétiens en Israël.

#### *Signes encourageants*

Nous avons déjà noté que le dialogue suppose la rencontre et, par conséquent, un terrain où les partenaires puissent se retrouver ensemble. Tant que le terrain sera semé de mines, bien hardi celui qui oserait s'y aventurer. Il ne faut donc pas penser pour le moment à un dialogue généralisé. Plus modestement, il faudrait, des deux côtés, engager de petites équipes de démineurs qui, bravant les dangers et courant le risque, n'hésiteront pas à avancer dans ce champ dont ils ne connaissent que trop les périls : l'antisémitisme des uns et l'anti-christianisme des autres.

Il faut reconnaître que graduellement le brouillard des préjugés se dissipe. Prenons l'exemple de l'Université hébraïque. Jamais le

Professeur Klausner, auteur de *Jésus le Nazaréen* et de *De Jésus à Paul*, et qu'on ne pourrait certes pas accuser de sympathie excessive pour le christianisme, ne put faire un cours sur ce sujet à l'Université : le christianisme y était tabou. Quand Martin Buber quitta l'Allemagne, où il fut professeur d'histoire comparée des religions, on se garda bien de lui confier ou de créer à son intention pareille chaire ; on le cantonna prudemment dans le domaine moins compromettant de la sociologie. Or, depuis deux ans, l'Université hébraïque dispose d'une Faculté de religions comparées où le Dr Flusser peut librement commenter l'*Évangile selon saint Marc* d'après la version hébraïque de Delizsch, et son collègue, le Dr Werblowsky, étudier avec ses élèves le *Cur Deus homo?* de saint Anselme, établissant des rapprochements entre l'Abbé du Bec et les rabbins du Talmud.

Le *Jewish Chronicle* de Londres remarque avec raison dans son numéro du 1<sup>er</sup> novembre 1957 : « Quand on tient compte des susceptibilités à ménager et des oracles hyper-sensibles qu'il faut à tout prix éviter d'effleurer, l'on se rend compte du véritable tour de force accompli par l'Université hébraïque en créant cette chaire... On peut dire sans exagération que ce n'est pas une mince réussite que des étudiants israéliens, qui ne se passionnent pas pour les polémiques religieuses et qui ne cherchent pas à former une société d'admiration mutuelle judéo-chrétienne, comme c'est si souvent le cas à l'étranger, étudient le christianisme comme un sujet académique — en hébreu ! »

Après la guerre on a vu se fonder en Europe et en Amérique de nombreuses associations d'amitié judéo-chrétienne, dont le but est de susciter un courant de sympathie réciproque entre les deux camps. Tandis qu'en Europe l'initiative vint des chrétiens, en Israël elle vient des juifs. L'Amitié christiano-juive d'Israël n'est pas encore définitivement fondée, mais nous n'ignorons pas que de sérieux efforts sont déployés actuellement par des personnalités éminentes pour réaliser ce dessein.

« L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits... A elle de se demander si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux » (Bergson). N'est-ce pas à cette tâche que contribuera la reprise du dialogue entre juifs et chrétiens sur la Terre d'Élection ?

Jérusalem, Pâques 1958

M.-J. STIASSNY  
des Pères de Sion

# LES DISQUES

Nous rassemblons dans cette chronique des enregistrements microsillons de musique juive, groupés sous trois rubriques. La première est consacrée à la musique liturgique ; la deuxième, à divers aspects du folklore d'Israël. Quant à la troisième, réservée à la musique classique, elle n'a pas l'ampleur que nous aurions souhaitée : nous ne pouvons présenter, comme nous l'aurions aimé, certaines œuvres de Darius Milhaud, telles que Liturgie comtadine (Versailles), Cinq chants populaires hébraïques (Boîte à musique) ou Service sacré pour le samedi matin, qui sortira prochainement chez Vêga.

## I

**PRIERES DU SABBAT ET DU KIPPOUR**, par S. BERLINSKY et les chœurs de la Grande Synagogue de Paris, dir. Maurice Franck, à l'orgue : Jean Bonfils (2 d. 25 cm., Dueretet-Thomson 270-C-111 et 112).

La première face de ces disques s'ouvre sur une présentation, par le Grand Rabbin de Paris, des diverses pièces qui vont être entendues (son texte figure dans l'album qui contient ces enregistrements). Puis suivent quatre extraits de l'Office du vendredi soir, par lequel les israélites se préparent à la célébration du Sabbat. *Lekho-Dodi*, hymne écrit au xvr<sup>e</sup> siècle, fait alterner des couplets pleins d'une joie confiante, avec un refrain très assuré : « Allons, mon bien-aimé, au devant de la fiancée. Le Sabbat paraît, allons le recevoir ». Le chant polyphonique, à l'harmonie bien traditionnelle, est suivi d'une intervention du soliste qui psalmodie sans accompagnement les derniers versets du Psaume 92. Puis il lance le Psaume 93, qui célèbre la majesté et la toute-puissance divines : le chœur intervient dans une atmosphère calme et admirative. *Vechomrou*, enfin, est composé de deux versets de l'*Exode*, qui soulignent l'importance et le sens du Sabbat que l'on s'apprête à fêter : à la proclamation du soliste, le chœur répond avec beaucoup de foi.

La seconde face nous fait passer du cadre synagogaal à celui de la maison. Le *Kiddousch*, ce sont les bénédictions que récite le chef de famille avant le repas. Une sorte de litanie qui est à la fois louange et exhortation et à laquelle répondent les acclamations des assistants. Entre chaque plat, seront entonnés des cantiques (*Zemiross*) dont on nous donne deux exemples, sur des airs modernes : le premier de ces chants de table est un hymne très doux et très fluide, tandis que le second, joyeux, est remarquable par son rythme balancé, qui est comme une invitation à la danse. Cette face s'achève sur une nouvelle présentation, par M. Meyer Jaïs, des morceaux contenus dans le second disque.

Celui-ci est entièrement consacré au *Kippour*. C'est la Fête de l'Expiation, où les Juifs fidèles examinent leur passé et font appel à la miséricorde divine, unissant le jeûne à la prière : « Cela sera pour vous une loi perpétuelle, lit-on dans le *Lévitique* (16, 34) : une fois par an ce sera pour les enfants d'Israël le rite d'expiation pour tous les péchés ». Aussi la note générale est-elle tout à la fois de supplication et d'action de grâce. Une supplication calme et pleine de confiance dans le *Kol Nidre* ou le *Ovinou Malkenou*, mais l'intensité croît dans le *Ochamnou*, cette prière reprise dans les cinq offices du *Kippour* et où sont détaillées les diverses fautes dont le peuple s'accuse. La louange, nous la rencontrons surtout avec les affirmations du *Chema* qui célèbrent le Dieu Unique. Cette proclamation solennelle de la communauté fait naître dans le cœur des assistants des sentiments de reconnaissance envers le Seigneur qui a choisi leur Peuple : c'est le *Olenou*, qui fait partie de la liturgie quotidienne, tout comme le *Kaddish* avec lequel se termine ce disque et qui fait défiler une suite d'invocations où perce une joie empreinte d'assurance.

Ces deux disques sont remarquables par l'impression de vérité qu'ils dégagent. Qu'il s'agisse de l'officiant, M. S. Berlinsky, qu'il s'agisse des chœurs, on est frappé de l'authenticité qui caractérise cette succession de prières liturgiques. C'est vraiment là une magnifique introduction à des formes cultuelles que bien peu de chrétiens connaissent. On regrettera alors que les éditeurs n'aient pas profité de l'occasion pour joindre à leur album une plaquette plus détaillée que celle qui y figure, ou, au moins, pour nous livrer la traduction intégrale des chants de cette belle anthologie.

**OFFICE DE KIPPOUR, DU SABBAT ET DES  
FETES — CEREMONIE NUPTIALE,** par Emile  
KAÇMAN, basse, chœurs et orgue (1 d. 30 cm., Pathé  
DTX-160).

Le programme de cet enregistrement recoupe partiellement celui que nous offrent les précédents. En effet, la première face est consacrée à l'Office de *Kippour*, tandis qu'une partie de la seconde est occupée par des chants extraits de l'Office du Sabbat. Excellente occasion de faire des comparaisons, pensera-t-on. On s'apercevra alors que le soliste, avec sa belle sobriété, n'est pas aussi empoignant que S. Berlinsky, que les chœurs n'ont pas la qualité de ceux que dirige Maurice Franck. Surtout on regrettera une prise de son un peu dépourvue de relief et les sonorités un peu ternes de l'orgue. Mais on se rendra compte aussi que les mêmes textes donnent lieu à des mélodies diverses, que les mêmes airs s'accommodent d'harmonies différentes et qu'il n'est peut-être pas nécessaire d'opposer l'une à l'autre ces deux réalisations.

Quoi qu'il en soit, le disque édité par Pathé est loin d'être dépourvu d'intérêt. Ne nous présente-t-il pas, sur la première face, un chant de Salomon Rossi, ce condisciple de Monteverdi, qui eut le mérite d'introduire, non sans susciter bien des réactions, la polyphonie dans la synagogue. L'œuvre que nous offre ce disque proclame la toute-puissance de Dieu et ses attentions pour l'homme : « Dieu me soutient : je suis sans crainte ». La deuxième face contient,

avant l'Office du Sabbat, une partie de la Cérémonie Nuptiale ; plus précisément, les sept bénédictions de mariage : de lentes invocations ponctuées par les Amen du Chœur sont coupées de phrases plus sautillantes, presque dansantes, qui traduisent la jubilation et l'allégresse. Et il faudrait parler de ce *Kaddisch de la Rosée*, à la structure si originale et variée. Autant d'atouts qui plaident en faveur de cet enregistrement. Signalons aussi que la pochette nous fournit la traduction de tout ce qui est chanté, mais cette fois il manque les quelques lignes qui situeraient ces pièces dans leur cadre liturgique.

**CHANTS DU SOUVENIR TIRES DE LA LITURGIE JUIVE**, par Sholom Katz et un chœur d'hommes, dir. Seymour Silbermintz (1 d. 30 cm., Vega C 30 A 149).

Cet enregistrement nous fait pénétrer dans un domaine nouveau de la liturgie juive : celui du culte des morts. Les chants du souvenir, en effet, sont destinés à rappeler la mémoire des Juifs fidèles qui ont quitté ce monde et ils laissent percevoir dans leur ensemble une résonance très émouvante. Certains sont pleins d'espoir en la miséricorde divine ; ailleurs nous trouvons une affirmation de l'immortalité de l'âme, comme dans ce Psaume 16 (*Shivisi*) que les chœurs exécutent avec beaucoup de vigueur et d'assurance ; ou bien c'est la brièveté de la vie qui se trouve soulignée avec une intensité à laquelle on ne peut rester insensible. N'y a-t-il pas là autant d'attitudes psychologiques et spirituelles dont la Bible nous offre à chaque page des exemples ? Le sommet de ces deux faces est sans doute le *Keil Molei Rachamim*, prière adressée au Tout-Puissant afin de demander le repos éternel pour ceux qui ont disparu de cette terre : invocations du chantre, répliques des chœurs se succèdent dans une tension qui croît de plus en plus sans jamais exclure une note de certitude confiante.

L'admirable interprète qu'est Sholom Katz, avant la guerre chante en Bessarabie, maintenant fixé à Washington, les chœurs si spontanément accordés à l'accent d'authenticité du soliste, font de ce disque une bien belle réalisation. Ces prières traditionnelles pour les morts nous démontrent quelle richesse de sensibilité et d'expression religieuses recèle la musique liturgique de la Synagogue.

**MONUMENTS DU CHANT LITURGIQUE HEBRAÏQUE**, N° 1 : J. Rosenblatt (1 d. 25 cm., RCA A-230202) ; N° 2 : L. Weldmann (1 d. 25 cm., RCA A-230203).

Ces deux disques sont les premiers d'une collection dont le titre indique bien le but. Encore que rien ne soit précisé par la pochette, où ne figurent ni explication ni commentaire, il s'agit d'une série d'enregistrements de chanteurs célèbres aux U.S.A. Les airs interprétés par J. Rosenblatt sont un repiquage de gravures anciennes, comme le laissent reconnaître les sonorités assez peu agréables de l'orchestre d'accompagnement ; L. Weldmann est soutenu par un orgue de cinéma et bénéficie de conditions techniques normales. L'un et l'autre témoignent de la place qui est faite dans la tradition synagogale aux improvisateurs et l'exécution de leurs chants dégage une remarquable émotion : raison de plus pour regretter de n'être pas mieux renseignés sur ces artistes et ce qu'ils nous font entendre.

## II

**DU FOND DU CŒUR D'UN PEUPLE**, chants par Emma Schaver, soprano, chœurs et orchestre *Voix de Sion*, Jérusalem, dir. Marc Lavry (1 d. 30 cm., Mercury MLP. 7093).

Ce disque nous vient d'Israël. Emma Schaver, avec l'ensemble vocal et instrumental *Voix de Sion*, a le mérite de nous faire connaître des airs variés de son pays. Mais pourquoi l'éditeur ne donne-t-il aucune indication ? S'agit-il de chants anciens, traditionnels ou de compositions récentes ? Il n'est tout de même pas indifférent de pouvoir identifier dans le premier chant, par exemple, le début du *Cantique des Cantiques*. On sait que, pour la tradition juive, c'est le chant d'amour de Dieu pour son peuple. La mélancolie qui se dégage de la mélodie n'exprime-t-elle pas très heureusement, au début de ce recueil, la nostalgie d'un peuple qui se souvient de la joie de ses épousailles ?

Nous sommes livrés à nous-mêmes pour essayer de reconnaître ensuite une évocation naïve de la campagne (*Kinereth*), une sorte d'élévation improvisée (*Nigun*), etc. Au début de la seconde face *Ani maamin* nous a semblé une plainte angoissée, *Wiglied* une berceuse ; il y a enfin des chants scandés de travailleurs ou de partisans. Mieux que dans ces derniers, la voix douce d'Emma Schaver livre sa beauté expressive dans les airs qui traduisent la vie paisible ou la foi de son peuple. L'appui discret des chœurs et l'instrumentation délicate s'accordent bien avec ces mélodies dont ils mettent en valeur le dessin. Regrettant encore l'absence de tout guide, nous aimerons avec ce bon disque sentir le cœur d'un peuple.

**CHANTS D'ISRAËL**, par le Trio Aravah : Arie Lave, Simon Israeli, Zvi Borodovski (1 d. 25 cm., La Voix de son Maître FDLP 1061 Medium).

Le Trio Aravah entend chanter la terre, le travail, l'amitié, mais sous l'aspect où ces trois garçons découvrent ces réalités aujourd'hui dans l'Israël, qui est devenu leur pays, et dans la langue qui est maintenant la leur.

Avec les cinq premiers chants sont abordés des thèmes intemporels : le désert traversé par la caravane, la voix du vent, le souffle brûlant de la *Scharkia*, le berger de Lakish appelant le troupeau et la prière implorant avec confiance la bénédiction d'El Ohim sur les semailles. Les cinq autres ont une résonance plus actuelle : la danse hébraïque célèbre la conquête pacifique du désert par le sol fertilisé, la joie du labour et l'amitié dans la lutte commune ; le rythme se ralentit à peine à l'évocation du camarade tué, tellement passe à travers tous ces chants un élan fait de jeunesse et d'optimisme. Délibérément, le trio Aravah a abandonné les mélodies anciennes pour adopter un rythme et des harmonies modernes qui apparentent leurs créations à la chanson contemporaine. C'est leur originalité d'avoir réussi, avec des éléments importés, à créer un style capable de rénover la chanson hébraïque. C'est sans doute cet effort et la remarquable qualité des voix et de l'enregistrement qui ont valu à ce disque un grand prix de l'Académie du disque français.



**CHANTS D'ISRAEL**, par la chorale israélienne *Rinat*, direction Garry Bertini (1 d. 17 cm. 33 t., Erato LDE 1059).

La fédération musicale populaire a organisé à Paris en 1956 un concours de chants réservé aux chorales d'amateurs. Israël était représenté par un jeune goupement, *Rinat*, dont ce petit disque nous conserve cinq chants. Il est significatif que trois d'entre eux reprennent des textes de la Bible : le Ps. 120 (je porte mon regard vers les monts), hymne de confiance en Dieu, gardien d'Israël ; *Sur tes murs, Jérusalem*, extrait d'Isaïe (62, 6), vif et rythmé ; le Ps. 47, (dont le v. 3, inlassablement répété, magnifie la montagne sainte « superbe d'élan, joie de toute la terre »). Les deux autres : la Tonte (danse) et *Hora*, permettent à cette jeune chorale de donner libre cours à une exubérance entraînante. Les harmonisations restent assez traditionnelles, et l'ensemble se recommande par un accent de jeunesse et de joie qui forcent la sympathie. Détail amusant : les psaumes, chantés en hébreu, sont numérotés par l'éditeur d'après la Bible latine.

**CHANTS HEBRAIQUES** (Ame d'un peuple), par Bas Sheva, orchestre dirigé par Harold Mooney (1 d. 25 cm., Capitol L 8287).

La chanteuse américaine, Bas Sheva, interprète six chants qui sont des prières en usage depuis des siècles dans les synagogues juives de l'Europe, et qui, partout où l'âme religieuse d'un peuple vit, continuent d'exprimer les sentiments d'action de grâce, d'espérance messianique, de pénitence. Le sens de chacune de ces prières est bien indiqué sur la pochette (en anglais).

L'expression nous a semblé parfois un peu forcée. On peut se demander si les lignes mélodiques traditionnelles n'ont pas subi l'influence de la chanson moderne, perdant ainsi de leur vérité. Quant aux recherches d'orchestration, avec leur faux orientalisme et leur inutile agressivité, elles desservent la soliste, dont les qualités de voix sont indéniables et retiendront l'attention de l'auditeur.

**DIX CHANTS POPULAIRES YIDDISH**, par Charles Denner, basse-baryton, Lea Knout, contralto et Basia Retchitzka, soprano, orchestre sous la direction de Robert Cornmann (1 d. 17 cm. 33 t., Chant du Monde LDY 4087).

Voici un excellent disque. Il se présente sous un format réduit (au total un quart d'heure de musique) qui nous paraît l'idéal pour les disques de folklore, où une écoute prolongée risque, la plupart du temps, d'apparaître fastidieuse. Les dix chants qui y figurent sont assez brefs, ce qui ne les empêche pas d'être autant de tableaux savoureux ou plus graves. Quelques notes, quelques mots et tout de suite un climat est créé, une scène décrite, un personnage campé. L'humour ne fait pas défaut, un humour très populaire, proche de la farce, qui paraît caractéristique de l'expression yiddish. L'atmosphère change avec les derniers chants. *Un nouvel édit est paru dans Wilna* raconte le massacre des Juifs polonais par les Nazis : sous une forme dépouillée, c'est une sorte de ballade qui laisse percer une rancune profonde. *Oh, peut-on monter ?* est composé de quelques

phrases empreintes de l'esprit de l'Ecclésiaste, que le contralto interprète avec un brin de cynisme. Avec *Nous sommes tous frères*, ce disque se termine par l'affirmation joyeuse de l'amitié vraie qui lie entre eux les membres du Peuple élu. Les trois solistes, dans des styles bien différents, sont très bons. Quant à l'orchestration de Robert Cornmann, plutôt que de retrouver des harmonies « typiques », elle essaie, à sa manière, de dessiner la physionomie propre de chacune de ces pièces : elle y réussit tout à fait.

**CHANSONS YIDDISH**, par Nathan Szpiro, avec accompagnement instrumental (1 d. 25 cm. Standard, Philips 10.086).

Nathan Szpiro, natif de Pologne, réside après bien des vicissitudes en Israël. Avec ce disque, il nous fait pénétrer dans l'univers, combien inhabituel pour nous, de l'humour juif de l'Est. L'évocation de la Roumanie apportant un écho des musiciens juifs de la terre ancestrale et de leurs mélodies animées, ou celle, moins discrète, de *Moischele*, l'ami d'enfance, dépassent du reste le strict cadre humoristique. On ne peut s'empêcher d'y percevoir une note de mélancolie au souvenir des jeunes années passées dans le ghetto. Nous avons aimé l'accent d'authenticité de ces chansons, que vient rehausser l'accompagnement instrumental.

**DAVE CASH**, accompagné par Didier Boland et son orchestre (1 d. 25 cm., Barclay 86 034 Medium).

Seul le yiddish dont Dave Cash habille des fantaisies comme *Que sera sera* ou une parodie de l'air de Figaro du Barbier de Séville, permet de faire mention d'un disque qui n'a pas d'autre titre à figurer dans cette chronique. Superbement enregistré, il plaira aux amateurs de variétés.

### III

**PREMIERE SYMPHONIE EN RE MAJEUR**, de Gustave MAHLER (1860-1911), par l'Orchestre Philharmonique d'Israël, dir. Paul Kletzki (1 d. 30 cm., Columbia FCX-378).

Ce disque ne rentre pas tout à fait dans notre propos puisque l'œuvre qu'il nous présente n'a aucun rapport avec Israël. Cependant, sans compter le fait que Mahler est un compositeur d'origine juive, il importe de remarquer que nous avons là un témoignage du développement culturel de l'Etat d'Israël : c'est, en effet, un des premiers enregistrements disponibles en France de l'Orchestre Philharmonique de ce pays, fondé il y a déjà pas mal d'années. La *Première Symphonie* est une composition de jeunesse de Mahler. Sans être d'une qualité d'invention très originale, elle nous livre quelques-uns des caractères qui devaient s'épanouir dans les œuvres postérieures : emploi des airs populaires, évocation de la nature, etc. D'un abord facile, cette Symphonie peut constituer une bonne prise de contact avec un musicien mal connu des mélomanes français. L'interprétation est intéressante. Paul Kletzki mène l'orchestre avec souplesse, mais à certains moments il est trop réservé et ne s'abandonne pas assez au lyrisme de ces pages.

Henri LAXAGUE

# L E S L I V R E S

## I. — ISRAËL<sup>1</sup>

S. W. BARON, *Histoire d'Israël, Vie sociale et religieuse* (Coll. *Sinai*), tomes I et II, Paris, Presses Universitaires de France, 1956-1957, 1320 p., 1.600 et 2.000 f.

La collection *Sinai* veut aider le public cultivé à prendre contact avec les sources de l'histoire et de la vie du peuple juif. Son directeur, M. André Chouraqui, ouvre des avenues très larges à ceux qui la suivront : la Bible, dans une traduction des Psaumes et le *Moïse* de Buber ; les mystiques, avec Luzzato et bientôt Maïmonide ; la littérature hébraïque moderne ; l'histoire d'Israël, dans une version française de l'œuvre monumentale et désormais classique du professeur Baron. Cette parution comble une grosse lacune, puisque le lecteur français ne pouvait se reporter qu'à des travaux de vulgarisation, la traduction de Dubnov ayant été abandonnée en cours de route.

Il s'agit d'une histoire scientifique, d'un instrument de travail même, comme en témoignent les quelque 200 pages de notes serrées de chacun des volumes parus. Un index d'une centaine de pages, terminant le t. II, facilite la consultation. Mais le texte lui-même, dépouillé de tout cet appareil, soutient sans cesse l'intérêt et stimule la réflexion.

Cette œuvre est celle d'un historien qui a sa vision de l'histoire d'Israël. Il nous en avertit dans le chapitre premier : le destin du peuple juif est dominé par le contraste entre histoire et nature. La religion juive n'a cessé de devenir davantage une religion historique, en contraste permanent avec toutes les religions naturelles. Et le messianisme attend une victoire de l'histoire sur la nature, au point de transformer les conditions naturelles elles-mêmes. Mais, en même temps, cette vision se refuse au dualisme et au pessimisme. Car le mal n'est point dans la nature, mais dans son emprise sur l'homme. Le rôle de la Loi n'est pas de supprimer la nature, mais d'assurer le salut de l'homme, en servant les desseins de Dieu. La tragédie du

---

1. En plus des publications recensées ici et de celles qui sont citées au cours du numéro, signalons le petit volume d'A. VINCENT, *Le judaïsme* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses), Paris, 1932. Parmi les revues, attirons l'attention spécialement sur les *Cahiers sioniens* (68, rue N.-D. des Champs, Paris-6<sup>me</sup>), les *Cahiers d'études juives* de la revue (protéstante) *Foi et Vie* (139, boulevard Montparnasse, Paris-6<sup>me</sup>) et, pour ses excellentes chroniques sur les problèmes de l'Etat d'Israël, *Proche-Orient chrétien* (Office général du livre, 14 bis, rue Jean Ferrandi, Paris-6<sup>me</sup>).

peuple juif est la conséquence d'un conflit entre nature et histoire : il persiste dans l'être, quoique privé de la nature indispensable à la vie de l'esprit, l'enracinement dans la terre. C'est ce déracinement qui explique par ailleurs l'itinéraire de la foi juive vers l'universalisme, la religion se libérant de la nature et se fixant pour idéal le salut de l'homme. C'est dans cette perspective, sans aucune raideur toutefois, que nous sommes conviés à relire l'histoire d'Israël : elle est sans cesse replacée dans le contexte de l'histoire générale, avec une information étonnante en des secteurs aussi vastes ; toujours affleure le souci de dégager le sens des événements, sans l'enliser dans le détail des faits.

Le premier volume, qui nous conduit des Patriarches et de l'Exode à l'insurrection des Maccabées et à l'occupation romaine, ne dispense pas d'une connaissance plus précise des événements, comme celle qui est donnée par l'histoire de l'A.T. de Ricciotti. Mais aucune histoire ne contient cette vue d'ensemble ni ces aperçus sur le contexte économique et social de l'évolution d'Israël. Une remarque cependant au sujet de l'opposition que l'auteur établit entre le judaïsme hellénistique et le judaïsme palestinien. Il semble bien qu'il y ait là une exagération et qu'il n'y ait pas lieu non plus d'opposer le dogme « historique » de la résurrection, tel qu'il était professé par les palestiniens, et la croyance « naturaliste » en l'immortalité, qui était celle des Alexandrins (cf. p. 281-282). C'est là simplifier la doctrine d'un livre comme la *Sagesse* du Pseudo-Salomon.

Le deuxième volume nous fait suivre le développement du judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne au début du Moyen Age. C'est une belle fresque du milieu juif et de la législation du Talmud, qu'il est difficile de trouver ailleurs si bien tracée. Il faut cependant faire des réserves pour le chapitre consacré au « grand schisme chrétien ». La vue qui consiste à faire sortir l'Eglise catholique de la pensée de Paul, en l'opposant à Jésus, date déjà de bien des décades. Le véritable schisme se trouve dans le message et le comportement du Christ et c'est autre chose qu'un schisme qui créerait une secte au sein du peuple juif. Paul le Pharisien, tout en demeurant fidèle à l'héritage d'Israël, ne fera que tirer toutes les conséquences de l'Evangile. On peut regretter que sur ce point l'information de Baron n'ait pas été à hauteur de sa sympathie.

Peut-on formuler un souhait ? Que cette traduction française nous livre assez rapidement l'œuvre entière de Baron. Ce sera un service inappréciable rendu au dialogue entre juifs et chrétiens.

Y.-B. TRÉMEL

Cecil ROTH, *Histoire du peuple juif*, Paris, Editions de la Terre Retrouvée, 2<sup>me</sup> édition, 1957, 548 p., 1.500 f.

Malgré ses dimensions imposantes, cet ouvrage n'est, si nous nous référons au titre de l'édition anglaise, qu'un abrégé de l'histoire juive, des origines à la résurrection de l'Etat d'Israël. Cinq cents pages : c'est peu pour dérouler près de quatre millénaires. Embrassant une période si vaste, le travail de C. Roth est forcément inégal : tous les chapitres ne sont pas aussi fouillés. Mais n'aurions-nous pas mauvaise grâce à faire grief à l'auteur du caractère trop rapide et

assez superficiel de ses pages sur les débuts de l'histoire biblique, d'Abraham à l'établissement de la royauté ? Il en a conscience lui-même et reconnaît que « le résumé de cette période, tel qu'il est présenté dans cet ouvrage, n'est pas du tout proportionné à son importance fondamentale pour l'histoire d'Israël et de l'humanité tout entière ». L'auteur est plus à l'aise lorsqu'il décrit la vie d'Israël en exil. Le chrétien trouvera bien des pages qui le feront souffrir, non seulement parce qu'elles retracent les terribles ravages de l'antisémitisme, mais aussi parce qu'elles contiennent des jugements très durs, telles ces quelques lignes sur saint Vincent Ferrier : « Pendant ce temps, sous la même influence démoniaque, frère Vincent Ferrier (un moine dominicain fanatique, canonisé plus tard) traversait la Castille d'un bout à l'autre, prêchant parmi les juifs, et essayant de les convertir par tous les moyens, honnêtes ou infâmes. Il apparaissait dans les diverses synagogues, le rouleau de la Loi d'une main, le crucifix de l'autre, traînant derrière lui une populace déchaînée, qui soutenait ses arguments par la force ». Mais l'auteur sait aussi noter les efforts d'apaisement : au moment de la deuxième croisade, « si les excès (contre les juifs) furent relativement modérés, ce fut grâce aux efforts du vrai saint qu'était Bernard de Clairvaux, dont la fougueuse éloquence était la principale source d'inspiration de la Croisade, mais qui insistait pour que les juifs, tout en n'étant pas autorisés à tirer profit des Croisés, ne fussent molestés sous aucun prétexte ».

L'ouvrage du professeur d'Oxford est essentiellement, comme il le dit lui-même, une histoire *sociologique* : « J'ai essayé de montrer le juif, tel qu'il était, les conditions ayant déterminé sa destinée particulière, ce qu'il a accompli, quelles étaient ses occupations et pourquoi il les a choisies, les causes de sa distribution géographique dans le monde et de ses activités actuelles, et comment se développeront les caractéristiques qu'on lui reconnaît généralement ». Sur ce plan l'*Histoire du peuple juif* nous paraît excellente. Un index de vingt pages en facilite la consultation. La bibliographie, composée spécialement pour l'édition française, comprend les principaux ouvrages publiés en notre langue sur l'histoire juive. Mais pourquoi n'avoir pas aussi refait les cartes géographiques pour l'édition française, en traduisant les noms anglais ?

René BEAUPÈRE

Jacques NANTET, *Les juifs et les nations*, Paris, Les éditions de minuit, 1957, 238 p.

Considérant l'Etat d'Israël comme le cas particulier qui éclaire la situation du peuple juif dans le monde d'aujourd'hui, J. Nantet choisit, pour présenter les rapports des juifs et des nations, de réfléchir en fait sur l'Etat d'Israël. Mais cette étude est précédée — c'est nécessaire — d'un rappel très rapide de l'histoire juive et d'une présentation du judaïsme : c'est l'objet des premières pages du livre. Cependant les plus intéressantes, les plus brillantes, sont celles que l'auteur consacre, dans son chapitre troisième, à l'Etat d'Israël face aux nationalismes. On y apprécie l'excellente information, sur tous les problèmes du Proche-Orient, du spécialiste de politique étrangère qu'est J. Nantet.

Du point de vue qui nous occupe plus spécialement ici, on ne lira pas sans une vive curiosité (même si l'on ne peut souscrire à toutes les formules de l'auteur : par exemple, les évêques « préfets » du pape-ministre de l'intérieur !) le parallèle tracé entre l'Etat d'Israël et le Vatican, « dont les valeurs bivalentes, à la fois temporelles et religieuses, sont comparables ». A deux reprises dans son livre, J. Nantet souligne l'intérêt de ce parallélisme pour le dialogue entre juifs et chrétiens. Nous citerons quelques lignes, qui ont en même temps le mérite de résumer la pensée de l'auteur sur les rapports judéo-chrétiens : « Le chrétien concluera volontiers avec nous que l'antisémitisme ne peut être chrétien ; il reconnaîtra avec plus de réticence peut-être qu'une certaine forme de prosélytisme chrétien a eu des effets plus que néfastes. Mais surtout, son attention aura été appelée sur le fait que les rapports entre judaïsme et christianisme sont parfois facilités quand on les prend par le biais de certaines de leurs structures, notamment la Cité du Vatican et l'Etat d'Israël. Ces deux puissances ont des assises territoriales mais un rayonnement international et cette similitude rapproche les points de vue et rend possible une conciliation par ailleurs interdite ». Deux questions, cependant, se posent : L'Etat d'Israël représente-t-il le judaïsme mondial de la même façon que le Vatican représente le catholicisme ? Et, d'autre part, l'auteur tient-il suffisamment compte du fait que près de la moitié des chrétiens ne se réclament pas du Vatican ?

Ce livre stimulant pour l'esprit est enrichi d'une préface de J. Madaule.

René BEAUPÈRE.

J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen, Van Gorcum & Comp., 232 p.

D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Jordan Lectures 1952), Londres, The Athlone Press, 1956, 460 p.

En 1921, G. F. Moore, l'auteur de la somme remarquable sur *Le Judaïsme aux premiers siècles de l'ère chrétienne*, pouvait écrire : « L'intérêt porté par les chrétiens à la littérature du judaïsme a toujours été plus apologétique ou polémique qu'historique ». La teneur et l'esprit de ces deux ouvrages, le premier composé par un pasteur de l'Eglise réformée et le second par un fils d'Israël, professeur de Droit à Oxford, prouvent le chemin accompli depuis bientôt quarante ans. S'il est vrai que, du côté chrétien, les spécialistes de la littérature rabbinique demeurent encore trop rares, la conviction s'impose avec toujours plus de force que c'est ce terrain juif qu'il faut explorer si l'on veut pénétrer le milieu qui a vu naître la tradition chrétienne. La découverte des manuscrits de la Mer Morte achève d'en démontrer l'urgence. Il n'est pas sans intérêt qu'au moment même où nos regards risquent de se porter, d'une manière unilatérale, sur le milieu essénien, les recherches de Doeve et de Daube rappellent l'importance du judaïsme rabbinique et du courant pharisien.

Doeve ne veut proposer qu'une hypothèse de travail : les procédés

de l'exégèse rabbinique ont-ils influencé l'Eglise primitive ? Point de doute que l'explication des Ecritures ne soit un trait marquant de la mentalité chrétienne des origines, comme elle l'était du judaïsme de cette époque. Doeve montre que cette interprétation relève des mêmes méthodes que celles en usage dans les écoles rabbiniques : deux points particuliers illustrent sa démonstration, la conception du Royaume et du Fils de l'Homme dans les évangiles synoptiques et la proclamation de la Résurrection dans le kérygme apostolique, celui de Pierre (cf. *Actes*, 2) aussi bien que celui de Paul (*Actes*, 13). L'application de l'Ecriture à la situation actuelle, tel est le but de cette exégèse et sa méthode, l'explication de l'Ecriture par elle-même. Doeve pense que les florilèges de textes messianiques ne sont nés que plus tard, dans le cadre de la mission aux non-juifs : primitivement, l'interprétation chrétienne s'appuyait sur de larges contextes. Peut-être la réalité est-elle plus complexe : d'une part, il semble que, pour comprendre la pensée de saint Paul, il faille tenir compte, non seulement du texte cité, mais du contexte où il s'inscrit ; d'autre part, les citations de Paul en *Romains*, 9-11 supposent, semble-t-il, un recueil préexistant sur le thème de l'aveuglement des juifs. La partie la plus neuve de cette thèse est le dernier chapitre consacré à l'influence de l'exégèse juive sur la fixation de la tradition évangélique : Doeve s'y emploie à montrer comment certaines séquences de faits et de paroles supposent, en filigrane, des passages de l'Ancien Testament. Cette recherche peut demeurer parfois conjecturale, mais Daube, de son côté, en prouve la fécondité.

Il n'est pas question de rendre compte ici de toute la richesse du volume qui rassemble des études de Daube, parues en diverses revues de langue anglaise. Le champ de comparaison est très large, puisqu'il s'étend des types messianiques qui ont pu être évoqués par le Nouveau Testament aux formes littéraires et aux doctrines. Avec la précision et la clarté du juriste, jointe à une érudition subtile quand il s'agit des sources rabbiniques, le professeur Daube fouille des points très limités, un peu à la manière des recherches de I. Abrahams sur la pensée pharisaïque et les évangiles. Cette méthode est d'une sécurité que ne peut donner le gigantesque labeur de Strack-Billerbeck ! Et finalement elle projette de grands traits de lumière tant sur la mentalité juive contemporaine du Nouveau Testament que sur les origines de la tradition chrétienne elle-même. Ce monde juif s'avère plus riche et plus complexe que ne le laissent croire certaines synthèses, comme celles de Moore ou de Bonsirven, si intéressantes qu'elles demeurent. Le courant pharisaïque n'avait pas encore imposé son orthodoxie. Et Daube insiste aussi sur ce qu'a de schématique et de faux l'opposition entre judaïsme hellénistique et judaïsme palestinien. Malgré la résistance à l'invasion de l'hellénisme, les écoles rabbiniques avaient subi l'empreinte des idées et des méthodes hellénistiques. Quant à la tradition chrétienne, cette confrontation avec les sources rabbiniques en montrera à la fois le solide enracinement et l'originalité véritable. Elle obligera en particulier à réviser les postulats de la *Formgeschichte*, qui se trouve ainsi contrôlée sur son propre terrain, attribuant la création de cette tradition à l'imagination d'une communauté populaire. On ne peut qu'admirer la sympathie

avec laquelle le Prof. Daube a établi cette comparaison et souhaiter que ce premier recueil soit suivi par d'autres recherches aussi stimulantes pour l'exégèse et le dialogue judéo-chrétien.

Y.-B. TRÉMEL

J. MUNCK, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm. 9-11.*, Copenhague, Einar Munksgaard, 1956, 115 p.

Considérés comme un appendice sans lien profond avec la partie précédente, les chapitres 9-11 de l'*Épître aux Romains* se sont vu attribuer la part du pauvre en nombre de commentaires, excellents par ailleurs. Une réaction se fait jour dans l'exégèse récente : des travaux comme ceux du P. Lyonnet, de M. Feuillet ou de Dom Dupont ont démontré comment ces chapitres étaient articulés avec le reste de la lettre. Les commentateurs reconnaissent l'unité de pensée qui commande les deux parties. L'intérêt de l'ouvrage du Prof. J. Munck est de situer le problème d'Israël dans la vision paulinienne de l'histoire du salut. L'exégète danois avait déjà longuement exposé sa pensée dans un travail très personnel, *Paul et l'histoire du salut*, dont ce commentaire n'est qu'un complément. Pour Paul, la mission auprès des païens est en rapport étroit avec la conversion d'Israël. Car le succès de cette mission, dont il est investi, doit provoquer la « jalousie » du peuple juif et l'amener ainsi à la foi. Au fond, même chez l'apôtre des païens, la mission demeure polarisée vers ce but, que la communauté judéo-chrétienne tentait d'obtenir directement.

L'introduction envisage d'abord le genre de l'*Épître aux Romains*, que l'auteur considère comme un « manifeste de foi » destiné non seulement aux Romains, mais à d'autres églises. Elle dépeint l'état d'âme de l'Apôtre à ce moment aux prises avec le débat Israël-Eglise et escomptant le ralliement massif des juifs, lors de son retour à Jérusalem pour y apporter le produit de la collecte et y faire reconnaître les païens convertis comme fils du Royaume. Enfin, Munck n'a aucune peine à montrer, ce qu'on a trop souvent oublié dans l'interprétation des évangiles, l'importance du problème de l'incrédulité d'Israël pour la communauté primitive.

Le commentaire met bien en valeur le processus de la pensée de Paul et sa manière d'interpréter l'Ancien Testament auquel il fait continuellement appel en ces chapitres. (Dans un article remarquable des *Mélanges Robert*, le P. Lyonnet a prouvé comment cette intelligence de l'Écriture, si rabbinique qu'elle fût en ses procédés, était vitale chez Paul.) Par le regard neuf qu'il porte sur les textes, ce petit livre est très stimulant, même si l'on se refuse à adopter les points de vue les plus originaux qu'il soutient sur l'activité missionnaire de Paul.

Y.-B. TRÉMEL

H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg, Verlag Herder, 1956, 314 p.

H. Schlier est un maître de l'exégèse allemande contemporaine. Il a signé plusieurs articles du Dictionnaire de Kittel et il est l'auteur



de deux commentaires appréciés des *Galates* et des *Ephésiens*. Les études rassemblées dans ce volume, sauf deux d'entre elles qui sont inédites, ont paru antérieurement dans diverses revues allemandes. Il est agréable de les trouver réunies. Mais le prix de ce recueil vient avant tout du fait que ces recherches, sans constituer un document autobiographique, nous introduisent dans le cheminement de l'auteur vers la foi catholique. L'Écriture exige la tradition apostolique de l'Église, comme nous en avertit H. Schlier dans la *post-face*. Les articles groupés ici sont l'orchestration de deux thèmes fondamentaux : d'une part le Monde et d'autre part l'Église. Le Monde, c'est l'État avec ses prétentions. On sait combien le problème fut brûlant pour les théologiens allemands. Le Monde pour l'Église apostolique, c'était le problème des juifs et des païens. Et l'on sait encore comment le problème d'Israël fût posé d'une manière cruciale à l'Église par les persécutions nazies. De très belles pages exposent le contenu du mystère d'Israël : les privilèges du peuple de Dieu, son refus et le sens de sa survivance. Elles mettent bien en valeur les points de vue divers, mais complémentaires, des Synoptiques, de Jean et de Paul à propos du refus d'Israël. Elles montrent admirablement qu'au fond « le mystère du juif n'est pas autre que le mystère de l'homme », car lui aussi est « responsable » de la Parole de Dieu. Les études consacrées à l'Église montrent la présence, dans les textes et la pensée de saint Paul, de l'aspect sacramentel, du ministère hiérarchique, du principe de la tradition, de la vie liturgique. On perçoit toute la richesse d'une pensée, mûrie dans la recherche du Mystère de l'Église, servie par la pénétration d'une exégèse rigoureuse mais en même temps théologique.

Y.-B. TRÉMEL.

J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1955, 224 p.

Ce livre du Prof. Blinzler sur le Procès de Jésus, paru en 1951, a connu le succès qu'il méritait, à la fois par son information et la pondération de ses options en des questions complexes et très débattues, puisqu'il connaît une seconde édition revue et complétée.

L'auteur commence par évoquer les demandes de révision du procès de Jésus qui se font de plus en plus nombreuses du côté juif. Selon des polémistes juifs, ce procès, ou plus exactement le préjugé tenace du peuple déicide, serait au fond de l'antisémitisme des chrétiens. C'est reposer la question, sans cesse reprise au cours de l'histoire, des responsabilités en cette affaire. Pour tâcher d'y voir un peu plus clair, Blinzler établit la valeur des sources : si laconiques que soient les documents extra-bibliques, ils s'accordent à reconnaître que Jésus a été condamné sur sentence de Pilate, à l'instigation des autorités juives, qui ont pris une part active au procès. Les sources auxquelles il faut cependant accorder le plus de crédit sont les récits évangéliques de la Passion, bien que ce soit une erreur de les considérer comme des actes du procès. Mais le témoignage de la foi n'exclut nullement l'objectivité historique. Le plus élaboré théologiquement de ces témoignages, celui de Jean, contient des précisions qui ne peuvent venir que d'un témoin oculaire et le fait qu'il ne

donne aucun détail sur la comparution devant le Sanhédrin est sans doute l'indice qu'il n'est pas hanté par une polémique antijuive. Cependant c'est sur le récit de Marc que Blinzler appuie son analyse des différentes phases du procès, quitte à le compléter par les données des autres évangélistes.

Il n'est pas possible de le suivre de l'arrestation à la crucifixion, en passant par le premier interrogatoire, la comparution devant le Sanhédrin, devant Pilate, le renvoi à Hérode, les épisodes de la mise en liberté de Barabbas, de la flagellation et des moqueries. Toutes les scènes évangéliques sont minutieusement exposées et discutées. Et treize excursus, au cours de l'exposé, reviennent sur des circonstances qui ont fait l'objet d'âpres controverses, telles que l'historicité de la séance du Sanhédrin et la question de sa compétence au temps de Jésus, la localisation du prétoire de Pilate, la séquence des scènes de la flagellation et des moqueries. Notons simplement que l'auteur n'admet toujours pas les raisons que le P. Benoit a apportées pour situer la comparution devant le Sanhédrin le jour et non la nuit. Mais il a fourni de bons arguments pour montrer que Jean n'ignorait pas cette séance du Sanhédrin, même s'il ne la raconte pas. Il est vrai que toute cette chronologie devra être revue, si l'on accepte l'hypothèse séduisante de Mlle A. Jaubert sur la date de la Cène. Par contre, en cette nouvelle édition, Blinzler donne sa faveur à l'opinion du P. Benoit sur la localisation du prétoire de Pilate, préférant le palais d'Hérode à l'Antonia.

Faire du procès de Jésus un tissu d'illégalités, c'est tomber dans la basse apologétique. La séance du Sanhédrin est tout à fait conforme au droit laissé par Rome à cette institution, mais peut-être l'auteur se débarrasse-t-il trop aisément des objections soulevées à partir de la législation de la Michna, en la considérant comme postérieure. Ici encore, les recherches de Mlle Jaubert font droit aux exigences de la procédure juive, demandant pour un verdict de condamnation capitale deux réunions du Sanhédrin à une journée d'intervalle. Ce tribunal avait le droit de prononcer une sentence de mort pour certains délits précis. Jésus est accusé de *blasphème*. Quelle est la nature de ce délit ? Blinzler pense que ce *blasphème* est la revendication par Jésus du titre de Messie : l'accusation de détruire le Temple, comme la réponse du Christ, paraissent cependant à Caïphe comme des prétentions qui dépassent la dignité encore humaine du Messie. Une fois terminé ce procès religieux, restait à mettre la sentence à exécution. Or ce droit, quoiqu'on en ait dit, n'appartenait qu'au gouverneur romain. C'est ce qui nécessite le transfert devant Pilate et la transposition du délit religieux en cause politique, Jésus devenant un agitateur politique, un roi d'Israël, concurrent dangereux pour la puissance de Rome. Il ne s'agit pas de blanchir le procureur, dont l'histoire conserve le souvenir comme d'un politique sans scrupules, mais de bien situer les diverses responsabilités.

Juridiquement, c'est le Sanhédrin qui a joué le rôle principal. Le peuple de Jérusalem s'est laissé entraîner par ses guides. Le gouverneur est lui aussi coupable, puisque sans sa décision, il n'y avait pas de condamnation possible. Ce n'est pas une erreur de la justice,

mais bel et bien un forfait commis par la justice humaine. Mais on ne peut parler de déicide, là où précisément c'était le manque de foi qui, de toute part, empêchait ces acteurs de « savoir ce qu'ils faisaient ». La revision du procès de Jésus par ses frères de race n'a pas de sens. Ce qui se trouve au fond de ce procès, c'est le péché de l'homme. Et celui qui fait justice, c'est celui qui produit la foi au cœur de l'homme.

Y.-B. TRÉMEL

Abraham HESCHEL, *Les bâtisseurs du temps* (Coll. Aleph 2), Paris, Les éditions de minuit, 1957, 206 p.

Salomon D. GOITEIN, *Juifs et arabes* (Coll. Aleph 1), Paris, Les éditions de minuit, 1957, 270 p.

Aux chrétiens qui veulent tenter de comprendre de l'intérieur quelques aspects de la spiritualité juive, recommandons chaleureusement le livre d'A. Heschel. Le professeur de morale et de mystique au *Jewish theological Seminary* de New-York consacre la première partie de son travail à faire revivre, avec amour, les communautés juives d'Europe centrale. Il ne s'agit pas d'histoire, mais d'histoires, d'anecdotes et de réflexions à travers lesquelles nous découvrons la mystique du juif askenaze. La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée au Sabbat. La célébration du Sabbat fait passer le juif du monde de l'espace à celui du temps, le libérant de la domination des choses et lui révélant la liberté intérieure. Un chrétien se sent-il très loin de réflexion comme celles-ci : « Celui qui désire entrer dans la sainteté du jour doit se défaire de tout le brouhaha des préoccupations profanes ; il doit s'éloigner du tintamarre des jours discordants, de l'agitation et de la furie du gain, de cette sorte d'abus de confiance envers soi-même. On se décharge du joug de la peine et du labeur. Adieu le travail servile ! Il faut apprendre et comprendre que le monde a été créé et survivra sans que l'homme y mette la main. Six jours durant, nous luttons avec le monde, arrachant sa richesse à la terre ; mais le Sabbat, nous avons à prendre soin de la semence d'éternité confiée à notre âme. Nos mains sont au monde, mais notre âme appartient à Quelqu'un d'autre. Six jours durant, nous travaillons à dominer le monde ; le septième jour, nous essayons de nous dominer nous-mêmes » ?

S. Goitein retrace l'histoire des juifs du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord dans leurs rapports avec le monde musulman. Partant des origines communes, il étudie successivement la tradition juive dans l'Islam, la situation légale et la situation réelle des juifs, l'évolution de leurs communautés et leur développement culturel. C'est donc spécialement aux huit siècles qui s'écoulent entre le début de l'Hégire (622) et l'effondrement du royaume arabe (fin du XIV<sup>e</sup> siècle) que l'auteur s'attache. Mais, avant une précieuse table chronologique des rapports judéo-arabes de 1500 av. J.-C. à nos jours, il conclut par un chapitre sur la nouvelle confrontation : la résurgence des arabes après cinq siècles de sommeil et la renaissance de l'État d'Israël font que « deux peuples qui ont derrière eux un contact millénaire s'affrontent aujourd'hui dans une conjoncture aussi neuve que complexe ». Que sera l'avenir ? L'auteur, voyant se constituer peu à peu

une fédération eurasiatique, estime que les peuples marqués par les trois monothéismes pourront accéder ensemble à un humanisme régénéré. On l'espère avec lui.

René BEAUPÈRE

Abraham COHEN, *Les routes divergentes* (Bibliothèque juive), Paris, Les éditions de minuit, 1956, 126 p.

Mosche CATANE, *Des Croisades à nos jours* (Bibliothèque juive), Paris, Les éditions de minuit, 1956, 156 p.

Les routes divergentes sont celles du judaïsme et du christianisme. On trouvera dans le petit livre d'A. Cohen la substance de cours faits durant l'été 1953 au Collège populaire de Johannesburg. Publiés dans la *Popular Jewish Library*, ces textes ont été traduits en français par Arnold Mandel. L'auteur étudie, assez rapidement, l'histoire du judaïsme à partir de l'Exil, ou, plus exactement, à partir d'Esdras. On trouve dans cet opuscule un certain nombre de conclusions propres à l'auteur, mais, dans l'ensemble, ses thèses sur le christianisme sont assez courantes dans le judaïsme : Jésus était un juif authentique, de tendance pharisienne. Il entendait restreindre sa mission aux seuls juifs. C'est Paul qui a inventé le christianisme, non pas, comme on le dit souvent, par souci d'une religion universaliste en face d'un judaïsme étroitement nationaliste (en fait, le judaïsme était missionnaire), mais par facilité. Les Pharisiens étaient prêts à recevoir des convertis, à condition qu'ils adoptent la Torah, Paul, lui, compromet les conceptions fondamentales du judaïsme pour gagner des adeptes. Ce livre, malheureusement un peu rapide et superficiel, est un exemple du difficile dialogue entre juifs et chrétiens.

Le titre de l'ouvrage de M. Catane ne correspond pas exactement à son contenu. Il s'agit en fait, bien que l'auteur s'en défende, d'une rapide histoire du judaïsme en France des origines à nos jours. Plus précisément, M. Catane entend souligner « l'apport du judaïsme français au patrimoine d'Israël ». C'est d'ailleurs ce qui fait l'originalité de son livre et — disons-le — ce qui le rend vraiment sympathique, car on sent l'auteur engagé profondément dans ce qu'il écrit. Suivant pas à pas l'histoire des juifs de France, M. Catane étudie au fur et à mesure leurs manifestations créatrices « en recherchant d'une part comment elles ont enrichi le patrimoine d'Israël, de l'autre en quoi leur éclosion se trouvait nécessairement conditionnée par leur localisation en terrain français ». Finalement, ce livre écrit avec ferveur tend à persuader les juifs français, et que le judaïsme vaut la peine d'être vécu loyalement et que c'est à l'Etat d'Israël qu'il convient de faire l'oblation de sa foi et de ses vertus. Une bibliographie intéressante termine cet ouvrage dont les premiers chapitres nous paraissent plus denses que les derniers.

René BEAUPÈRE

Henri SÉROUYA, *La Kabbale*, Paris, Grasset, Nouvelle édition revue et augmentée, 1957, 534 p., 1.260 f.

Dans ce livre, fruit de longues recherches, et dont la première édition est parue en 1947, l'auteur étudie le monde immense de la

Kabbale sous l'aspect philosophique. Il cherche à y découvrir une pensée solide qui éclaircisse certains problèmes difficiles posés par l'univers. En vertu de cette optique, il ne s'intéresse qu'à la Kabbale spéculative et élimine de son champ d'étude tout ce qui concerne la Kabbale pratique. De la sorte son travail complète, d'une certaine façon, le beau livre de G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, qui analyse les courants de la Kabbale pratique comme de la Kabbale spéculative, toutes deux considérées comme ne formant qu'une seule doctrine.

Après un chapitre préliminaire qui traite de *mysticisme et hébraïsme*, M. Sérouya étudie les *sources du mysticisme juif* : la gnose juive, l'authenticité des œuvres fondamentales de la Kabbale, l'influence des doctrines étrangères (platonisme, philonisme, christianisme, Islam, etc.). Une deuxième partie est consacrée aux *éléments mystiques dans les œuvres importantes du judaïsme* : le Talmud, les Esséniens (chapitre très bref où il n'est pas fait la moindre allusion aux découvertes de Qumran !), le mysticisme au temps des Caonim, le Sefer Yessirah, les penseurs juifs du moyen âge, les premiers essais systématiques de la Kabbale. Les parties suivantes étudient les caractères généraux du mysticisme juif, ainsi que la métaphysique, la psychologie et l'éthique de la Kabbale. Les dernières pages sont consacrées à l'influence et à la valeur permanente de la Kabbale.

Même si l'on juge que plusieurs chapitres de cette vaste compilation sont un peu courts, on n'en est pas moins reconnaissant à l'auteur d'avoir mis à la disposition du lecteur une documentation si riche.

René BEAUPÈRE

Joseph BLOCH, *La Haggadah de Pâque*, Paris, Librairie Durlacher, 4me éd. corrigée et augmentée, 1957, 124 + 16 p.

Dans cette plaquette on trouvera le texte hébreu et la traduction française de la Haggadah de Pâque, c'est-à-dire la liturgie pour la cérémonie familiale des soirées du Séder. Ce n'est pas sans émotion que des chrétiens liront ces textes, dont la composition s'étage sur plusieurs siècles mais qui forment un ensemble harmonieux composé de deux parties : le récit — la haggadah proprement dite — qui se fait avant le repas et les cantiques d'allégresse qui se chantent après. La présentation du volume est agrémentée d'illustrations tirées d'une haggadah manuscrite d'Amsterdam (1738) et de gravures de B. Picart (1725). Après le texte intégral de la liturgie, avec l'indication des minimes différences entre rite askenazi et rite sephardi, on trouvera en appendice un extrait de Midrach, une poésie du XII<sup>e</sup> siècle, une page de Henri Heine et cinq textes contemporains, chaque époque toujours « à l'événement d'il y a trente-cinq siècles un commentaire toujours inspiré de la tradition, mais toujours nouveau », comme l'écrit le rabbin Joseph Bloch.

René BEAUPÈRE

*Israël* (Coll. des ides photographiques 19), photographies d'ARIELLI, préface de F. MAURIAC, Neuchâtel et Paris, Editions Ides et Calendes, 1957, 108 p.

Le texte de François Mauriac (en trois langues : français, anglais, allemand) ne remplit pas une page. Le reste de cet album de grand luxe, qui fait honneur à l'édition suisse, est composé de soixante-douze magnifiques photographies accompagnées de très brèves légendes. Notre cheminement silencieux et admiratif à travers la Palestine d'aujourd'hui et de tous les siècles est guidé par quelques indications géographiques : Jaffa, Jérusalem, la Galilée, Nazareth, Cana, Césarée, Haïfa, Saint-Jean d'Acre, le Néguev, Tel-Aviv. Ce somptueux volume plaira également aux lecteurs qui ont eu la chance de visiter la Palestine et qui, grâce à lui, revivront leurs souvenirs et à tous les autres qui rêveront, sur ces photographies, au plus beau voyage du monde.

René BEAUPÈRE

## II. — DIVERS

A. E. J. RAWLINSON, *Current Problems of the Church*, Londres, S. P. C. K., 1956, 84 p.

George EVERY, s. s. m., *The High Church Party, 1688-1718*, Londres, S. P. C. K., 1956, 196 p.

André D. TOLÉDANO, *L'Anglicanisme* (Coll. Je sais, je crois), Paris, Arthème Fayard, 1957, 138 p., 300 f.

Dans le premier volume, l'évêque anglican de Derby traite de quatre questions qui lui paraissent vitales pour l'avenir du christianisme en Grande-Bretagne : le travail œcuménique, l'épiscopat et la tradition anglicane, le baptême et la confirmation, l'Eglise et le mariage. Le premier chapitre, qui présente de façon succincte la position des principales confessions chrétiennes (surtout l'anglicanisme, le catholicisme et l'orthodoxie) sur l'Eglise et sur le problème du schisme, ne manquera pas, malgré sa brièveté, d'intéresser. La Grande-Bretagne joue, en effet, un rôle de leader dans la recherche œcuménique, en particulier par son effort pour surmonter l'opposition, à première vue irréductible, entre épiscopalisme et presbytéranisme. C'est précisément de cette question que traite le deuxième chapitre de Rawlinson. Il y soutient, surtout à propos de l'Eglise de l'Inde du sud, une position moyenne sur l'épiscopat.

Les deux autres chapitres abordent des questions plus immédiatement pastorales. Les discussions sur la confirmation qui se sont déroulées ces dernières années dans l'Eglise d'Angleterre ne sont pas sans quelques correspondances dans l'Eglise catholique en France et ailleurs : des problèmes analogues se posent.

Le dernier chapitre traite du mariage, et surtout du divorce et du remariage des divorcés. On le sait, sur ces points la théorie et la pratique de l'Eglise d'Angleterre n'ont pas la fermeté de celles de l'Eglise catholique romaine. Mais l'on sera sensible au souci pastoral de l'évêque anglican et à sa volonté de trouver des solutions aux douloureux problèmes qui se posent en ce domaine.

Ces pages, complétées par deux appendices et une courte bibliographie, seront utiles pour mieux connaître, de l'intérieur, les soucis d'un évêque anglican. Tous ceux qui s'intéressent à l'Eglise d'Angleterre auront grand profit à les lire.

Les mêmes lecteurs seront reconnaissants à George Every, religieux de la Société anglicane de la Mission Sacrée à Kelham, d'avoir éclairé, dans un livre d'une solide érudition, une période spécialement importante de l'histoire d'Angleterre : le tournant du xviii<sup>e</sup> et du xviii<sup>e</sup> siècle. C'est, en effet, avec la Révolution de 1688 que l'Angleterre prend le visage que nous lui connaissons ; et c'est aux alentours de cette date que s'affirment dans l'anglicanisme les trois tendances qui ont perduré jusqu'à nous : « catholique », « protestante » et libérale. G. Every montre que c'est à partir de l'automne 1689 qu'on peut parler d'un *Parti Haute-Eglise*. Les *High Churchmen* soutiennent l'autorité de l'Eglise et de sa discipline contre les Puritains, contre la libre pensée, l'incroyance et la sécularisation de la vie sociale. Partisans politiquement du droit divin des rois, ils se font, sur le plan théologique, les défenseurs du droit divin de l'épiscopat ; ils désirent d'ailleurs restaurer l'épiscopat en Ecosse, en Suisse et dans le protestantisme allemand.

Spécialement intéressantes sont les pages qui retracent les débats concernant l'attitude à prendre en face de l'hérésie et du schisme, de l'excommunication et de l'intercommunion, de la réforme de la discipline. Le dernier chapitre, dépassant le cadre chronologique indiqué dans le titre et élargissant les perspectives, aborde les débuts du Méthodisme et montre l'arrière-fond sur lequel se détachent le courant *evangelical* et le Mouvement d'Oxford.

On souhaiterait un ouvrage d'ensemble sur l'anglicanisme pour y situer l'étude de G. Every. L'opuscule d'A. Tolédano n'est pas dépourvu de qualités et il pourra rendre quelques services. Mais il contient trop d'à peu près, de simplifications, il est, en un mot, trop superficiel, pour être vraiment utile dans le dialogue « œcuménique » d'aujourd'hui. La collection « Je sais, je crois » nous a donné déjà plusieurs synthèses excellentes. Mais jusqu'à présent la section consacrée aux « frères séparés » y est bien décevante.

René BEAUPÈRE

Joachim HEUBACH, *Die Ordination zum Amt der Kirche*, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1956, 188 p.

En 1951, dans les Eglises luthériennes allemandes rattachées à la V. E. L. K. D. (Eglise évangélique luthérienne unie d'Allemagne) a été introduit un rituel commun pour la célébration de l'ordination. Si, de ce fait, une certaine unité liturgique a pu être réalisée sur ce point dans les églises luthériennes, il n'en va pas de même du point de vue théologique où règne la plus grande diversité des positions. C'est pour tenter d'établir les fondements d'une théologie luthérienne de l'ordination que cette thèse a été écrite.

Elle comprend essentiellement deux parties. La première, assez brève, sur l'histoire de la théologie de l'ordination dans le luthéranisme du xix<sup>e</sup> et du xx<sup>e</sup> siècle, se termine par des considérations d'ordre canonique. La seconde envisage la question d'un point de

vue systématique. L'idée fondamentale de l'auteur, c'est que l'ordination doit être envisagée en relation avec le ministère de l'Eglise : elle est à la fois appel, vocation à ce ministère, bénédiction accordée pour ce ministère, et enfin envoi, mission. L'auteur pense que, de ce fait, la position luthérienne s'oppose à la théologie catholique de l'ordination. A son avis, le catholicisme ne met pas un lien essentiel et immédiat entre l'ordination et le ministère ou les tâches d'Eglise. Par contre, la conception luthérienne est ecclésiologique et fonctionnelle : elle met en relation intime les trois aspects reconnus à l'ordination (vocation, bénédiction, mission) avec le ministère et les tâches apostoliques ; elle n'est compréhensible que dans cette perspective.

Il n'est sans doute pas sans intérêt de souligner que l'auteur ne s'attarde guère sur le problème, pourtant si actuel chez beaucoup de nos frères séparés, de la succession apostolique, sauf en quelques pages sur « la succession des charges et des fonctions » dans le chapitre sur l'apostolicité de l'ordination (pp. 142-147).

Ce livre, en tout cas, aide à mieux connaître la problématique luthérienne en une question qui revêt une grande importance dans le dialogue œcuménique, entre luthériens et catholiques comme à l'intérieur des confessions issues de la Réforme.

François BIOT

*Die Kirche und die Welt der Arbeit*, Witten, Luther-Verlag, 1955, 79 p.

Cette brochure contient les discours et les décisions du Synode de l'Eglise Evangélique en Allemagne (E. K. D.) tenu à Espelkamp en 1955. Le Synode a voulu rappeler dans un langage compréhensible aux générations actuelles « que la volonté de Dieu doit arriver aussi dans le monde du travail ».

Il sera intéressant de comparer cette recherche dans la pensée évangélique allemande avec la théologie du travail que de nombreux théologiens catholiques tentent à l'heure actuelle de mettre au point.

F. B.

Oswald EGGENBERGER, *Die Neuapostolische Gemeinde* (Beiträge zur evangelischen Theologie 18), München, Chr. Kaiser Verlag, 1953, 212 p.

Cette étude historique et théologique sur la *Communauté néo-apostolique*, que l'auteur hésite à classer dans les sectes, tend à montrer toute la valeur positive de ses aspirations religieuses. Elle rend manifestes les questions mêmes que toutes les « Eglises » chrétiennes sont amenées à se poser, par exemple celle de l'apostolicité de l'Eglise, même si les réponses données par les *Néo-apostoliques* sont inacceptables, parce qu'incompatibles avec le témoignage explicite du Nouveau Testament et avec l'esprit du christianisme primitif. La tâche de l'Eglise serait, d'après l'auteur, d'accueillir toutes ces aspirations et de les accomplir dans une vue d'ensemble conforme au Nouveau Testament.

F. B.



Hélène J. KOCHER, *Mathilda Wrede, lumière des géôles finlandaises*, 2<sup>me</sup> édition, Genève, Labor et Fides, 1957, 168 p.

La personnalité et l'œuvre de Mathilda Wrede (1864-1928), cette « sainte joyeuse » du luthéranisme finlandais qui consacra sa vie à aider et soutenir les prisonniers des géôles de son pays, sont attachantes. On lira avec intérêt la présentation qui en est faite, sans se laisser arrêter par le style légèrement saint-sulpicien de la narratrice.

R. B.

R. FRÉCHET, *Georges Borrow (1803-1881), vagabond polyglotte, agent biblique, écrivain*, Paris, Didier, 1956, 378 p.

Quel curieux personnage nous présente cette volumineuse thèse de doctorat ! Son biographe voit en lui trois hommes : un vagabond, un agent biblique et un écrivain. L'écrivain est peu connu en France : ses œuvres, en partie autobiographiques, ne sont, en effet, que très partiellement traduites en notre langue. Ce n'est pas d'ailleurs l'aspect sous lequel il nous intéresse le plus ici. Ce qui nous retient, c'est que ce membre de l'Eglise anglicane fut, un temps, agent de la Société biblique britannique et étrangère et qu'il employa une partie de ses forces à traduire, à éditer et à diffuser la Bible en plusieurs parties du monde, en particulier en Russie et en Espagne. Mais, en fait, l'évangile ne tient guère de place dans la vie mouvementée de Borrow, qui est plus aventurier que colporteur biblique, comme il est plus anti-papiste que protestant. Et cependant, à travers le récit de cette existence à nulle autre pareille, l'histoire ecclésiastique du XIX<sup>e</sup> siècle s'éclaire et prend du relief.

René BEAUPÈRE

F. L. CROSS, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londres, Oxford University Press, 1957, 1492 p., 70 s.

Cet ouvrage remarquable a demandé près de vingt ans de travail à une équipe de savants, sous la direction du chanoine anglican F. L. Cross, professeur de théologie à Oxford. On y trouvera plus de 6.000 notices sur les principales questions qui concernent l'Eglise chrétienne : histoire, géographie, doctrine, culte, etc. Les lecteurs auxquels s'adresse ce travail ne sont pas les théologiens et les savants, ni même forcément les chrétiens, mais le public cultivé désireux de trouver une information objective et précise sur l'Eglise du Christ, son histoire et sa réalité présente. On a donc évité la technicité ; mais les trois quarts des articles se terminent par une courte bibliographie, à la rédaction de laquelle un soin tout spécial a été apporté. De nombreux auteurs (près de 100) ont collaboré à ce Dictionnaire, mais aucun article n'est signé car toutes les contributions ont été revues et éventuellement modifiées par l'éditeur pour éliminer les recouplements et assurer une certaine uniformité. La majorité de ces auteurs appartient à l'Eglise anglicane, mais des savants d'autres confessions (y compris de l'Eglise catholique) ont apporté leur concours. Dans

les notices, une certaine prédominance est accordée à l'Eglise d'Occident sur l'Eglise d'Orient, à l'Europe sur les autres parties du monde et à l'Angleterre sur le continent : mais cette prédominance n'est que relative et il convient de féliciter les responsables de ce Dictionnaire pour l'équilibre de leur œuvre, qui sera très utile même dans les pays de langue française.

René BEAUPÈRE

### LIVRES ENVOYES A LA REDACTION

- J. BERTHÉLEMY, *Structure et dimensions de la liberté*, Paris, Editions de l'Ecole, 1956, 254 p.  
*Cahiers marials*, 7, Lourdes, fait d'Eglise
- F. CHARMOT, *L'oraison échange d'amour*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1957, 242 p., 480 f.
- J. DALEMONT, *Enquêtes sur le végétarisme*, Paris, Editions du Cèdre, 1955, 124 p.
- J. DAUJAT, *Problèmes d'aujourd'hui, réponses chrétiennes*, Paris, Téqui, 1957, 198 p., 600 f.
- W. DOYLE, *Le scrupule et son traitement*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1956, 32 p., 70 f.
- J.-M. HESTRÈS, *Nazareth, méditation*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1957, 104 p., 190 f.
- H. HONORÉ, *Cinq minutes avec le mystère d'Ars*, Paris, Spes, 1957, 128 p., 285 f.
- MÈRE MARIE DES DOULEURS, *Clartés sur la souffrance*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1956, 114 p., 290 f.
- Ch. PARRA, *Les ailes qui prient, notes spirituelles de l'aviateur Pierre Claude*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1957, 118 p., 300 f.
- Mgr RICHAUD, *L'ascèse chrétienne*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1956, 60 p., 140 f.
- H. ROBITAILLIE, *La tribu des bords du feu*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1955, 72 p., 120 f.
- H. RONDET, *Le Sacré-Cœur, enseignements des Papes Pie XII, Pie XI et Léon XIII*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1957, 118 p., 250 f.
- SIMONE-JEAN, *Printemps dans un jardin*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1957, 150 p., 260 f.
- L. SOUBIGOU, *La croix au cœur de notre vie*, Paris, Lethielleux, 1957, 30 p.
- J. SUBTIL, *La prière de la religieuse en service*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1957, 80 p., 200 f.
- La Table Ronde*, décembre 1957 : *Le signe de la croix*
- E. TARIT, *Présence du Christ*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1956, 330 p., 450 f.
- F. TROCHU, *A Lourdes, les apparitions de Massabielle*, Lyon-Paris, Vitte, 1957, 140 p., 360 f.

---

Le Gérant : J.-Y. JOLIF

Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)

Dépôt légal : 2<sup>me</sup> trimestre 1958

# LUMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PUBLIEE CINQ FOIS PAR AN  
SOUS LA DIRECTION D'UN GROUPE  
DE DOMINICAINS DE LA PROVINCE  
DE LYON

## CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1<sup>er</sup> Janvier.

|   | abonnement<br>ordinaire | abonnement<br>de soutien | le numéro  |
|---|-------------------------|--------------------------|------------|
| France .....  | 1.200 f.                | 1.800 f.                 | 300 f.     |
| Etranger .....  | 1.500 f.                | 2.000 f.                 | 350 f.     |
| Suisse .....  | 15 f. s.                | 20 f. s.                 | 3,50 f. s. |
| Colomban Frund, 14, rue du<br>Botzet, Fribourg, C. C. P.<br>IIa 1975                |                         |                          |            |
| Belgique et Luxembourg .....  | 195 f. b.               | 250 f. b.                | 50 f. b.   |
| La Pensée catholique, 40,<br>avenue de la Renaissance,<br>Bruxelles, C.C.P. 1291.52 |                         |                          |            |
| Pays-Bas .....  | 14 fl.                  | 20 fl.                   | 3,50 fl.   |
| H. Coebergh, 74, Gedempte<br>Oude Grachte, Haarlem,<br>C.C.P. 85843                 |                         |                          |            |
| Italie .....  | 2.600 L.                | 4.000 L.                 | 600 L.     |
| Pia Società San Paolo, 8, via<br>Pio Decimo, Rome, C.C.P.<br>I.18976                |                         |                          |            |
| U.S.A. et Canada .....  | \$ 4.50                 | \$ 6.00                  | \$ 1.00    |
| Periodica, 5090, av. Papi-<br>neau, Montréal 34, Canada.                            |                         |                          |            |

Pour tout changement d'adresse, ne pas oublier de joindre à l'ancienne bande la somme de 60 francs en timbres.

Prière de joindre un timbre à toute lettre demandant une réponse, et d'inscrire au dos des mandats notre référence ou les indications utiles.

Pour les réabonnements, utiliser notre C.C.P. de préférence aux chèques bancaires.

Toute la correspondance et tous les ouvrages à recenser doivent être adressés sans mention personnelle à

**LUMIERE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2<sup>me</sup>**

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

# LUMIÈRE ET VIE

## Cahiers encore disponibles

- 1953 8. *Crise de la Morale*  
9. *Jésus Fils de Dieu, d'après le Nouveau Testament*
11. *La fin du monde est-elle pour demain ?*
- 1954 14. *De l'existence de Dieu*  
15. *Jésus le Sauveur*  
17. *Conscience chrétienne et dimensions de l'univers*  
18. *Le salut hors de l'Eglise ?*
- 1955 19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*  
20. *Réflexions sur le travail*  
21. *La morale du Nouveau Testament*  
22. *Qu'est-ce que la foi ? 1° Données bibliques*  
23. *Qu'est-ce que la foi ? 2° Théologie de la foi*  
24. *De l'immortalité de l'âme*
- 1956 25. *L'Islam*  
26. *Le Baptême dans le Nouveau Testament, I*  
27. *Le Baptême dans le Nouveau Testament, II*  
28. *Où en est le communisme français ?*  
29. *La Sainte Trinité. 1° Données bibliques*  
30. *La Sainte Trinité. 2° Développements historiques*
- 1957 31. *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*  
32. *Suicide et euthanasie*  
33. *Réflexions sur le miracle*  
34. *L'évolution humaine*  
35. *Transmission de la foi et catéchèse*
- 1958 36. *Le Rédempteur*  
37. *Israël*

## Cahiers à paraître

38. *La guerre*  
39. *L'argent*  
40. *Aspects du protestantisme*

---

Prix du numéro des années antérieures à 1958 :

France : 250 f. (à l'exception des numéros 11 et 35 : 400 f.)

Etranger : 300 f. (à l'exception des numéros 11 et 35 : 500 f.)

Prix du numéro à partir de 1958 :

France : 300 f. ; Etranger : 350 f.

PRIX : France, 300 f.

Etranger, 350 f.