ISSN 0024 - 7359

lumière & vie

196

judaïsme : la question chrétienne

alain blancy dominique cerbelaud jean dujardin bernard dupuy
frank eskenazi bernard lauret joseph moingt nicolas-jean séd
paul van buren édouard waintrop michel wieviorka

paraît
cinq fois
par an

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent au minimum un tiers des membres des deux comités.

COMITÉ D'ÉLABORATION : André BARRAL-BARON, Roger BERTHOUZOZ, Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Isabelle CHAREIRE, Hugues COUSIN, Michel DEMAISON, François DOUCHIN, François FOURNIER, François GENUYT (président), Pierre GIBERT, Michel GILLET, Antoine LION, François MARTIN, Luc MOREAU, Dominique MOTTE, Louis PANIER, Gabriele NOLTE, Jean-Jacques PÉRENNÈS, Réginald RINGENBACH, Marie-Paul SAULOU, Donna SINGLES, Cécile TURIOT.

COMITÉ DE RÉDACTION : Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Michel DEMAISON, François GENUYT, Michel GILLET, Antoine LION, François MARTIN, Louis PANIER, Réginald RINGENBACH.

Directeur : Antoine LION
Secrétaire de rédaction : Michel DEMAISON. **Adjoint** : Réginald RINGENBACH
Administrateur : Gabriele NOLTE. **Secrétaire administratif** : Marie-Paul SAULOU

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1990

196 Judaïsme : la question chrétienne
197 Les chrétiens et le sida
198 Bible et psychanalyse
199 La parole dans les Églises
200 Perspectives théologiques pour la fin du siècle

---

lumière et vie
2, place gailleton 69002 lyon

c. c. p. lyon 3038 78 a
tél. 78.42.66.83

Revue publiée avec le concours du Centre national des Lettres

lumière et vie

tome XXXIX mai 1990 n° 196

judaïsme : la question chrétienne

	de la question juive à la question chrétienne	
michel wieviorka	le paysage du judaïsme contemporain	**5**
édouard waintrop, frank eskenazi	un judaïsme bien intéressant les études juives dans la France contemporaine	**13**
joseph moingt	le chrétien, le juif et le grec	**25**
alain blancy	le conseil œcuménique des églises et les juifs	**33**
jean dujardin	l'enseignement de l'église catholique sur le judaïsme depuis « nostra aetate »	**39**
paul-m. van buren	l'église et le peuple juif	**59**
bernard dupuy	exégèse juive, exégèse chrétienne	**73**
dominique cerbelaud	les juifs dans le nouveau testament	**95**
bernard lauret	christologie et messianisme	**107**
nicolas-jean séd	pour un « traité avec les juifs »	**123**
	bibliographie choisie	**136**

---

	actualités théologiques	**137**
jacques le goff	**au père chenu**	**138**
	pie duployé : « rhétorique et parole de dieu »	**139**
	comptes rendus	**141**

de la question juive à la question chrétienne

Comment être juif aujourd'hui ? Des juifs s'interrogent et leurs débats sont vifs. Les chrétiens ne peuvent qu'en être témoins, attentifs et respectueux. Ils n'ont pas à y intervenir, ils n'ont surtout pas à poser eux-mêmes cette question.

Or, si la « question juive » a longtemps mobilisé les esprits, l'heure est venue d'une autre question : comment être chrétien, face au judaïsme, ou auprès de lui ? Les juifs viennent de connaître les événements les plus graves et décisifs de leur histoire depuis la destruction du Temple en l'an 70. Notre siècle voit aussi, pour la première fois, les Eglises tenir un langage positif sur le peuple juif, le reconnaître comme celui qui n'a pas cessé d'être partenaire de l'Alliance de Dieu : il s'agit de rompre avec un passé si souvent honteux, marqué par le mépris et le sang. Durant 20 siècles, nous n'avons presque jamais su vivre avec ce peuple qui, sur notre territoire même, nous est irréductiblement autre ; permanent échec, qui a sa part de responsabilité dans l'indicible catastrophe de la Shoah.

Il s'agit, certes, de vivre et penser autrement que jadis la relation avec les juifs. Mais aussi d'affronter des questions neuves, qui concernent l'identité même des chrétiens : comment se définit l'Eglise, quand elle tient que le peuple juif n'a pas cessé d'être le peuple de Dieu ? Comment confesser Jésus Sauveur, tout en reconnaissant l'actualité de l'existence juive pour le salut des nations ? Comment penser une eschatologie qui ne soit pas un triomphe du christianisme sur le judaïsme ?...

Questions chrétiennes donc, questions de chrétiens. D'où le parti pris pour ce dossier, et sa limite, que l'on demande au lecteur d'admettre : sauf en ouverture, ce sont ici les chrétiens qui, seuls, ont la parole sur ces questions si lourdes. Pour le moment au moins, on s'en est tenu à formuler comment, à propos du judaïsme, le christianisme s'interroge aujourd'hui sur lui-même. Si d'ailleurs des théologiens juifs avaient écrit, il eût fallu qu'ils soient en nombre égal avec leurs partenaires chrétiens. Certes, ce dossier

aura aussi des lecteurs juifs. Les auteurs ne les ont jamais oubliés en écrivant ; ils espèrent que ces lecteurs pourront être, à leur tour, témoins intéressés de ces réflexions.

*
**

Pour bien des chrétiens, parler des juifs c'est parler des contemporains de Jésus, oubliant ceux d'aujourd'hui. Il fallait donc souligner la vitalité du judaïsme actuel et, pour ce faire, laisser la parole à des hommes qui en sont. Michel Wieviorka, en sociologue averti, a pris le risque d'une brève évocation des débats sur l'identité juive ; puis Edouard Waintrop et Frank Eskenazi disent ce qu'il en est de cet intérêt actuel pour le judaïsme dans la société française (ils préparent ensemble un livre sur ce sujet).

On peut alors entrer dans le dossier théologique. Il s'ouvre par une forte contribution de Joseph Moingt, qui traite de l'écart que pratique Jésus à l'égard de la tradition de son peuple, pour faire place à un avenir autre, où, entre le juif et le grec, surgit le chrétien.

Qu'en est-il des Eglises ? Alain Blancy pour le protestantisme, Jean Dujardin pour le catholicisme, dressent un bilan des mutations récentes, dans les textes du moins. Avec vigueur, Paul van Buren souligne l'ampleur de cette révolution : elle ne peut que faire s'effondrer bien des constructions théologiques, parfois vénérables, dont on discerne aujourd'hui qu'elles étaient profondément antijuives, le plus souvent sans même en avoir conscience.

Retour aux sources ensuite : la Bible. Mais comment la lit-on dans l'une ou l'autre tradition ? Avec l'autorité qu'on lui connaît, Bernard Dupuy élucide les différences entre les exégèses juive et chrétienne. C'est surtout de la première qu'il traite, car nous la connaissons mal : or, ses modes de lecture de l'Ecriture offrent une clef pour comprendre tout le judaïsme. Quant au Nouveau Testament même, Dominique Cerbelaud invite à relire et à situer des textes qui sont violents à l'égard des juifs et que l'on ne peut passer sous silence.

Bernard Lauret conduit alors le débat ouvert par ces lectures jusqu'à son cœur : la figure du Messie. Comment le christianisme, qui vénère un messie dépouillé de son messianisme, peut-il se comprendre face à ce messianisme sans messie qu'est la religion juive ?

Il revenait à Nicolas-Jean Séd, avec qui ce dossier a été mené de bout en bout, non pas le de clore, mais de pousser plus loin encore la question de la juste « reconnaissance » par les chrétiens du peuple juif. On ne peut qu'inviter ici à lire ce texte grave et dense.

ont collaboré à ce numéro

Alain BLANCY, pasteur de l'Église Réformée de France, Lyon

Dominique CERBELAUD, dominicain, professeur d'hébreu biblique, chargé de cours à la Faculté de théologie de Toulouse

Frank ESKENAZI, journaliste à *Libération*, Paris

Jean DUJARDIN, prêtre de l'Oratoire, secrétaire du Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme, Paris

Bernard DUPUY, dominicain, ancien secrétaire du Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme, membre du Comité de liaison entre le Saint-Siège et le judaïsme, Paris

Bernard LAURET, directeur littéraire aux Éditions du Cerf, Paris

Joseph MOINGT, jésuite, professeur au Centre Sèvres, directeur des *Recherches de Science Religieuse*, Paris

Nicolas-Jean SÉD, dominicain, directeur littéraire aux Editions du Cerf, Paris

Paul VAN BUREN, théologien protestant, Boston

Edouard WAINTROP, journaliste à *Libération*, Paris

Michel WIEVIORKA, directeur adjoint du Centre d'analyses et d'interventions sociologiques, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris

le paysage du judaïsme contemporain

quelques aperçus

Environ quatorze millions de juifs dans le monde aujourd'hui : qui sont-ils ? Sur quels critères repérer leur appartenance au judaïsme ? Ces questions soulèvent d'immédiats problèmes théoriques, qu'il faut au moins pointer ici. Quant au judaïsme français, et ses six ou sept cent mille membres, il a traversé de récentes mutations qui restent en cours. L'apparition d'une nouvelle identité communautaire, culturelle et religieuse, surdéterminée par Auschwitz et située par rapport à l'État d'Israël, marque l'actualité du constant débat du judaïsme entre son irréductible particularité et son intégration dans la culture environnante.

Qu'est-ce qu'un juif ? Question banale, à laquelle il est en réalité bien plus difficile de répondre qu'on ne croit.

l'identité juive

Si la religion définit une dimension de l'identité juive, elle ne suffit pas à définir le judaïsme tout entier. Ainsi, selon un sondage socio-démographique et socio-culturel réalisé au début des années 1980, 59,3 % des juifs de 15 ans au moins, en région parisienne, respecteraient le jeûne du jour du Grand Pardon (83 % en province), les autres pratiques religieuses atteignant des scores tous inférieurs [1]. Faut-il alors définir les juifs par une culture, la pratique d'une langue spécifique, l'appartenance à des réseaux communautaires ? Il n'y a en France, toujours selon la même enquête, guère plus de 40 % de juifs ayant la connaissance de l'hébreu moderne, du yiddish, du judéo-arabe ou du judéo-espagnol. De même, pas plus d'un enfant juif sur quatre — et le chiffre est certainement gonflé — ne reçoit une éducation ayant une spécificité juive [2]. Et, s'il est vrai qu'il existe de nombreuses institutions juives et une vie communautaire active, des chiffres récents indiquent que dans leur ensemble elles ne toucheraient, même épisodiquement, qu'au plus un juif sur huit [3].

1. Doris BENSIMON, « La population juive en France », **Traces** 9/10, pp. 12-22.
2. Cf. mon article : « Une communauté insaisissable », **Passages**, juin 1988, pp. 23-29.
3. Id.

Peut-être faut-il chercher alors dans une relation privilégiée avec l'État d'Israël la définition la plus large du judaïsme contemporain ? Mais, là aussi, on court des risques considérables. D'une part, en effet, il existe des juifs, moins nombreux certes que par le passé, qui sont hostiles à cet État, pour des raison politiques ou encore religieuses (une interprétation des textes sacrés juifs veut qu'il ne peut y avoir d'État d'Israël avant la venue du Messie, et donc considère cet État comme illégitime). D'autre part, nombreux sont ceux qui pensent que la confusion ou l'équation « juif = Israël » est aussi grave que celles où se mélangent antisionisme et antisémitisme, critique d'un projet politique devenu réalité étatique et haine raciale.

Fait racial ou, du moins, transmis génétiquement, là n'est-elle pas la réponse ? Après tout, être juif, pour les autorités religieuses comme pour celles de l'État d'Israël, n'est-ce pas descendre d'une mère juive ? Mais cette condition n'est pas nécessaire, puisque la conversion, même si elle est difficile, n'est pas impossible ; et adopter un tel critère revient vite à imposer une identité juive à des individus qui ont choisi de rompre avec elle, par la conversion, au catholicisme par exemple, ou qui relèvent d'une assimilation achevée. Toute définition de ce type s'apparente à celle des antisémites nazis et s'avère par conséquent hautement problématique. Mais notons aussi que nombreux sont les juifs à s'inquiéter de la dilution qu'entraînent les mariages mixtes.

Reste une dernière voie, illustrée avec talent par Jean-Paul Sartre, qui, dans ses *Réflexions sur la question juive,* soutenait qu'un juif est un homme que d'autres hommes tiennent pour juif. Ici, c'est le regard de l'autre qui fait le juif, c'est l'antisémitisme qui le crée. Proposition mutilante, purement négative, qui interdit en théorie au juif de s'affirmer comme tel et qui semble peu conforme aussi bien à la réalité de l'État d'Israël qu'à la forte poussée identitaire juive que l'on observe dans le monde occidental depuis les années 1960.

Les remarques qui précèdent pourraient être prolongées et discutées à l'infini ; nous nous en tiendrons là, en ce qui concerne l'identité juive, notant donc simplement qu'elle est objet de débats et qu'il est peut-être vain, comme l'a suggéré Richard Marienstras, de chercher à lui donner une définition précise, qui permettrait — et c'est là un enjeu considérable — de compter les juifs, de les recenser, qui permettrait aussi aux juifs de se compter [4].

4. Richard MARIENSTRAS, **Être un peuple en diaspora,** Paris, Maspero, 1975.

quelques chiffres

Ce flou indépassable une fois indiqué, nous pouvons néanmoins avancer quelques chiffres, grossiers et surtout, on vient de voir en quoi, hautement contestables [5]. Il y avait environ un million et demi de juifs de par le monde en 1789, et dix-huit millions en 1939, dont onze en Europe. Le génocide nazi — et comment ne pas signaler, au passage, que l'expression de génocide est, elle aussi, contestable, tout comme celle d'holocauste, qui eut son heure de gloire à la fin des années 1970, et celle de Shoah, popularisée par le film de Claude Lanzmann ? — le génocide nazi, donc, a anéanti cinq à six millions de juifs d'Europe. On estime aujourd'hui à environ quatorze millions le nombre des juifs dans le monde. Il y en aurait deux à trois millions en Union Soviétique, six en Amérique du Nord, 600 à 700 000 en France, 450 000 en Grande-Bretagne, 350 000 en Argentine. Les effectifs d'Afrique du Nord se sont singulièrement rétrécis avec la décolonisation : il y avait, par exemple, quelque 140 000 juifs en Algérie à la veille de l'indépendance, il en subsiste quelques centaines aujourd'hui. Enfin, il y a environ trois millions et demi de juifs citoyens israéliens, mais tous ne résident pas sur place.

Une distinction commode, mais partiellement erronée, oppose les *ashkenazes* et les *sépharades*. Elle est le fruit de la diaspora, c'est-à-dire de la dispersion des juifs, dans laquelle se sont forgés ces deux sous-ensembles principaux, le premier fidèle à un rituel dit parfois aussi « allemand », le second fidèle à un rituel « espagnol ». Cette dispersion est un processus inauguré dès le VIIIe siècle avant J.-C., marqué par la première destruction du Temple de Jérusalem en 586 avant J.-C., puis la seconde en 70 après J.-C., massif au début de notre ère, et qui se prolonge tout au long des siècles, avec notamment l'expulsion des juifs d'Espagne (1492), puis du Portugal. Les ashkenazes sont dispersés tout autour du bassin méditerranéen, mais c'est un abus que d'appeler ainsi tous les juifs qui ne sont pas sépharades, et par exemple les juifs yéménites. Ajoutons qu'il y a dans le monde plus de deux fois plus de juifs sépharades que de juifs ashkenazes.

la grande mutation des juifs de France

Difficile à cerner, la population juive de France a connu, depuis la Révolution, une évolution impressionnante.

5. Pour la plupart de ces chiffres, cf. Daniel LINDENBERG, « Le Judaïsme », **L'État des religions**, Paris, La Découverte-Cerf, 1987, pp. 72-83.

A la veille de 1789, il y a essentiellement quatre communautés dans le royaume : dans le Sud-Ouest, sépharade, en Avignon et dans le comtat Venaissin (les juifs du Pape), en Alsace et en Lorraine, et enfin à Paris. Ces communautés sont loin de former un monde homogène ; elles sont alors plutôt sclérosées, minées par le travail des Lumières. Avant la Révolution, et peut-être même plus qu'elle, l'Ancien Régime s'est engagé sur la voie de l'émancipation des juifs [6]. Celle-ci est décidée lors d'un des derniers débats de la Constituante et, surtout, Napoléon conclut ce processus en créant en 1808 le Consistoire Central, qui s'occupe pour l'essentiel de questions religieuses et d'éducation : il bénéficie, jusqu'à la dernière guerre mondiale, d'un monopole de représentation et d'éducation et il assure la jonction entre la communauté juive et l'État.

Tout au long du XIXe siècle, le monde juif en France a vécu une véritable renaissance, de plus en plus localisée à Paris[7]. Il se renouvelle ensuite démographiquement avec une immigration venue d'Europe Centrale, surtout entre les deux guerres, puis d'Afrique du Nord à l'époque de la décolonisation. A la fin de la seconde guerre mondiale, il se renforce institutionnellement avec la formation du Conseil Représentatif des Institutions juives de France (le CRIF), qui est un organe politique, et du Fonds Social Juif Unifié (le FSJU), dont la vocation est sociale et éducative. Mais le plus impressionnant n'est pas tant ce renforcement démographique — entaché par la guerre et la déportation — et institutionnel que le travail du monde juif sur lui-même et les profondes transformations qu'il a connues au cours des vingt dernières années.

Ces transformations doivent beaucoup, on l'a dit, à l'arrivée massive de juifs d'Afrique du Nord, mais aussi à des sentiments fortement renouvelés envers l'État d'Israël. Jusque dans les années 1960, et peut-être plus précisément jusqu'en 1967 et la guerre des Six jours, en effet, une part importante des juifs de la diaspora était indifférente à cet État et, plus encore, anti-sioniste, notamment dans les milieux communistes et socialistes.

A la fin de la décennie, l'image d'Israël est désormais très largement positive chez les juifs de France, ce qui ne veut pas dire qu'ils émigrent en masse (l'*alyia* n'a jamais conduit beaucoup plus de mille juifs de France par an vers Israël), ni même qu'ils continuent à soutenir financièrement Israël (les 20 000 juifs de Suisse lui apportent plus que les

6. Cf. Patrick GIRARD, **La Révolution Française et les Juifs**, Paris, Robert Laffont, 1989.
7. Cf. notamment, Michael GRAETZ, **Les juifs en France au XIXe siècle**, Paris, Seuil, 1989.

les 600 ou 700 000 juifs de France). En même temps que les juifs deviennent favorables à l'État d'Israël, ils entament un parcours dont personne n'imagine alors qu'il va conduire vers un phénomène de centration communautaire. Depuis lors, on assiste en effet à la constitution ou au renforcement des trois principales dimensions du processus de communautarisation des juifs de France.

La dimension qui est la première visible est d'ordre culturel. Dans la foulée du mouvement de Mai 68, la jeunesse juive participe parfois à un mouvement d'appel à l'identité, aux racines, à une culture spécifique. Elle rompt ainsi, sans en avoir nécessairement conscience, avec l'universalisme des Lumières qui reposait, pour les juifs, sur un principe d'assimilation et dont la gauche, communiste ou non, s'était faite le champion. Rupture décisive, puisqu'il s'agit maintenant de valoriser ce qui auparavant était minimisé, voire nié, le particularisme juif, sa spécificité.

Une deuxième dimension, qui ne cesse de s'affirmer avec une force croissante, est d'ordre religieux, qu'il s'agisse d'un retour à la synagogue ou, de façon plus limitée, de pratiques familiales privées qui surgissent dans des milieux jusque-là laïques et athées. Là encore est mis en avant, avec netteté, un particularisme juif qui est tout le contraire d'une dissolution dans l'universel de la raison, d'un appel au progrès général et d'une opposition au religieux très souvent assimilé à l'obscurantisme.

Ces deux premières dimensions dessinent une identité communautaire, culturelle et religieuse, dans laquelle l'histoire et la mémoire tiennent une place non négligeable. Mais histoire et mémoire présentent, pour les juifs contemporains, une caractéristique majeure : elles sont comme surdéterminées par le génocide, dont l'importance est devenue si centrale qu'il constitue désormais, à lui seul, une troisième dimension qui structure la vie des juifs de France.

Au sortir de la guerre, il y eut de nombreux récits et témoignages de survivants, et Auschwitz était un thème tout à fait primordial [8]. Mais très vite, et jusque dans les années 1970, le thème fut comme refoulé, en même temps que les juifs semblaient jouer avant tout la carte de l'assimilation. Puis, articles et livres se sont multipliés, la télévision s'est emparée de l'*holocauste* (titre d'une série américaine qui fit grand bruit), il y eut le film *Shoah*. Plus profondément, il est apparu impossible de

8. Cf. « Penser Auschwitz », n° spécial de la revue **Pardès**, novembre-décembre 1989.

de penser au judaïsme, ou de se penser comme juif, sans référence immédiate à Auschwitz. Le phénomène a évidemment concerné les juifs ashkenazes, dont beaucoup se considèrent comme des survivants du génocide. Mais il est vécu aussi de façon interne par les juifs sépharades.

Parler de judaïsme, en France, c'est donc évoquer une diaspora qui dispose d'institutions communautaires, qui a appris à développer une identification positive par rapport à l'État d'Israël, qui s'affirme culturellement et religieusement, et pour qui le génocide est une référence incontournable.

dérives et difficultés

Encore faut-il immédiatement ajouter que cette image des juifs de France n'est pas elle-même stabilisée et qu'elle ne vas pas sans problèmes. Le plus important, et qui commande peut-être tous les autres, est la situation actuelle de l'État d'Israël et son conflit avec les Palestiniens. Exceptionnels sont les juifs qui expriment une hostilité envers cet État, mais nombreux sont ceux qui vivent un véritable déchirement, qui souffrent ou tout au moins qui doutent, tandis que d'autres, écartant la mauvaise conscience, s'enferment dans des discours et des positions inflexibles. La relation des juifs de France avec Israël est désormais crispée, le thème est hypersensible.

En même temps — et ce phénomène n'est pas propre aux seuls juifs —, on voit se renforcer de manière impressionnante l'ensemble des tendances déjà signalées. L'affirmation culturelle juive se traduit, en particulier, par le foisonnement des études juives, ainsi que par une littérature abondante et de qualité. La poussée religieuse est telle qu'un récent rassemblement a réuni au Bourget, à l'appel du rabbinat, peut-être 20 ou 25 000 personnes, ce qui ne s'était jamais vu en France pour une manifestation religieuse juive. Enfin, la centralité du thème du génocide ne se dément pas, tout au contraire, comme en témoigne le volume impressionnant des articles et ouvrages qui continuent de lui être consacrés, ou encore l'ardeur des « révisionnistes » et « post-révisionnistes » à le nier.

Tout cela, en fait, aboutit à l'image d'une population s'orientant de plus en plus, comme d'autres groupes dans la société française, vers une forte et visible affirmation communautaire. Affirmation qui n'est pas nécessairement inscrite dans l'espace (il n'y a guère de ghettos ni même de quartiers juifs dans les villes de France) et dans laquelle l'inté-

grisme et le fondamentalisme ont une place très limitée ; l'effet le plus décisif, à nos yeux, en est la difficulté croissante des juifs de France à s'identifier au modèle humaniste et universaliste qui leur a tant apporté tout au long de l'ère moderne.

michel wieviorka

un judaïsme bien intéressant

les études juives dans la france contemporaine

Depuis quelques années, les études sur le judaïsme se sont multipliées en France, qu'elles émanent de juifs ou de non juifs : les colloques abondent, les collections se répandent, des travaux originaux se publient, de grands textes sortent de l'oubli. Il faut replacer cet essor sur le fond de l'histoire longue du rapport de l'Occident à la culture juive, fait surtout d'ignorance et de mépris, de la part de l'Église, on le sait, mais aussi, ce qu'on oublie plus, de la part de bien des universitaires depuis le XIXe siècle, y compris de juifs oublieux de leurs origines. Mais quelques grands intellectuels, tels Berl, Neher, Levinas, ont préparé le renouveau, incertain dans les années 1960, silencieux dans les années 1970, manifeste enfin depuis peu. La convergence récente de travaux de juifs et, en particulier, de chrétiens est riche de promesses, qui ne doivent pas pour autant faire oublier que les vieux démons ne sont pas morts.

S'il fallait mesurer l'intérêt qui se manifeste actuellement pour le judaïsme en France, il suffirait de suivre l'actualité éditoriale. Chaque année des dizaines de livres alimentent les collections *Judaïsme, Diaspora, Présences du judaïsme, Patrimoines (judaïsme), Les dix paroles.* Des éditeurs comme Denoël, Albin Michel, Grasset, Verdier, le Cerf, se tournent vers des grands textes de la tradition et présentent des études à caractère philosophique, historique ou sociologique. Depuis deux ans, le Livre de poche publie *La pensée juive,* longue étude en plusieurs volumes sur la Bible, les midrashim et autres commentaires, d'Armand Abecassis, professeur de philosophie à Bordeaux. Les livres que Gershom Scholem a consacrés à la mystique juive ou à Sabbatai Zevi sont traduits, édités, réédités, considérés comme des classiques[1]. Voici quelques années, Pierre Bourdieu consacrait un long article des *Actes de la recherche en sciences sociales* (n° 35) à l'œuvre de ce grand spécialiste contemporain de la Kabbale. Les leçons talmudiques d'Emmanuel Levinas et sa philosophie ont fécondé les réflexions de nombreux intellectuels[2].

1. Chez Calmann-Lévy, le Cerf, le Seuil, Payot, Verdier.

2. E. LEVINAS, **Quatre lectures talmudiques**, Paris, Minuit, 1968 ; **Du sacré au saint. Cinq lectures talmudiques**, ibid., 1977 : **L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques**, ibid., 1982.

Des colloques se multiplient, qui permettent des confrontations entre spécialistes, juifs et non juifs, des études juives. En un mot, le judaïsme suscite un intérêt d'autant plus saisissant qu'il succède à des siècles de mépris et d'ignorance.

I

les intellectuels, de l'ignorance à l'étude

Cette ignorance était élevée à hauteur de vertu, tant par l'Église que par les croisés de la laïcité ou l'élite universitaire et intellectuelle. Elle régnait même, jusqu'à la fin du XIXe siècle, au cœur de la bourgeoisie juive « assimilée ». « Séparée de plus en plus de la tradition et de l'exégèse rabbiniques, la morale offerte dans les temples de l'Occident n'avait plus rien d'un message justifiant le messager. Elle ressemblait de plus en plus aux formules généreuses mais générales de la conscience morale européenne »[3].

les siècles du mépris

Nous ne nous étendrons pas sur ce que Jules Isaac a appelé « l'enseignement du mépris », cette conception oublieuse du judaïsme longtemps diffusée par le catholicisme[4]. Pour l'illustrer, il n'y a que l'embarras du choix. Entre la statuaire des cathédrales et ses Synagogues aveugles, attendant d'être éclairées par la vraie foi ; la place longtemps attribuée aux juifs dans l'économie chrétienne de la rédemption ; le souvenir des saints d'autant plus révérés qu'ils étaient anti-juifs (tel saint Louis qui organisa un grand autodafé à Paris en 1240 où il fit brûler des Talmuds, comme Goebbels quelques siècles plus tard) ; les papes qui confinèrent les populations juives dans des quartiers réservés (carrières, *juderias*, ghettos, juiveries), leur imposant le port de signes infamants, et le silence de Pie XII face à l'extermination nazie... [5].

Pendant ces siècles noirs, l'Église a sa version des Écritures, de l'Ancien Testament (qu'il faudrait finir par appeler de son nom propre, Torah), fixée en dogmes et ignorant les exégèses juives qui n'ont pourtant jamais cessé d'être renouvelées : le *Hiddousch*, le renouvellement du sens, est une *mitzvah*, une action de grâce, dans le judaïsme. Et tant

3. E. LEVINAS, **Difficile liberté**, Paris, Albin Michel, 1963.
4. J. ISAAC, **Jésus et Israël**, Paris, Fasquelle, 1959 .
5. Cf. A. PERCHENET, **Histoire des juifs de France**, Paris, Cerf, 1988.

pis si saint Thomas d'Aquin a subi l'influence de Maïmonide[6], si Maître Eckhart n'a pas été insensible à l'enseignement de la Kabbale, l'Église ne saurait faire quelque publicité que ce soit autour de ces apparentements (de la même façon, le judaïsme, il est vrai dominé, ne saura reconnaître avant la *Haskala* l'immense apport pour quelques-uns de ses maîtres des enseignements hétérogènes). Le juif n'a sa place que comme archétype, la Torah devient un texte canonique intouchable, mais coupé des commentaires, midrashiques ou talmudiques, qui lui donnent vie.

La tradition laïque et universitaire qui émerge au XIXe siècle ne rend pas justice au judaïsme. Après tout, Voltaire ne racontait-il pas déjà qu'Abraham prostituait sa femme ? Hegel n'avait-il pas transformé le judaïsme en concrétisation historique de la laideur et de l'erreur, et accumulé à son encontre un fonds théorique dans lequel la propagande antisémite n'aura qu'à puiser ? Plus près de nous, Toynbee, tout comme Renan, parle de religion fossile. Les discours universitaires sur ce Dieu jaloux et coléreux, censé être celui des juifs, se sont multipliés, s'appuyant sur la lecture d'une Bible ossifiée par l'absence de ses commentaires, son véritable mode d'emploi.

Karl Popper, qu'on a connu plus lucide sur d'autres sujets, prend la société fondée par le décalogue comme exemple de société close. Pour Simone Weil, « Dieu a fait à Moïse et à Josué des promesses purement temporelles, à une époque où l'Égypte était tendue vers le salut éternel de l'âme. Les Hébreux, ayant refusé la révélation égyptienne, ont eu le Dieu qu'ils méritaient : un Dieu charnel et collectif »[7]. Ces deux derniers exemples sont particulièrement éloquents. Il s'agit de penseurs qui ont sans doute mêlé un ressentiment profond de leur origine juive avec une méconnaissance absolue du judaïsme vivant. Tous deux (comme beaucoup d'autres, parmi lesquels Bergson) ont été formés intellectuellement dans une Europe occidentale « à une heureuse époque », où, selon le mot d'Emmanuel Levinas, « des siècles de civilisation chrétienne et philosophique n'avaient pas encore révélé, dans l'aventure hitlérienne, la fragilité de leurs œuvres »[8].

Même quand ils n'avaient pas rejoint les religions chrétiennes dominantes, les intellectuels juifs de cette époque avaient le plus souvent tout oublié des enseignements de leurs pères. La tradition orale, le Talmud,

6. Cf. A. WOHLMAN, **Thomas d'Aquin et Maïmonide**, Paris, Cerf, 1988.
7. **La pesanteur et la grâce**, cité par R. DRAÏ, **La sortie d'Égypte**, Paris, Fayard, 1986.
8. E. LEVINAS, **Difficile liberté**, op. cit.

la Kabbale, étaient soupçonnés d'être empreints de magie, d'irrationnel et de superstition, et réduits à l'état de colifichets folkloriques.

des pionniers : berl, neher, levinas

A considérer ce que les philosophes d'origine israélite savaient de leur propre tradition, il n'est pas étonnant que les autres intellectuels aient colporté les pires âneries. Et pourtant la pensée juive ne s'était pas sclérosée. Simplement, elle se développait ailleurs, loin des cercles intellectuels de l'Europe brillante, loin de Berlin, Paris, Vienne ou Oxford. Mais, en Pologne ou en Lituanie, une vie communautaire intense n'a cessé d'augmenter un patrimoine déjà enrichi par des siècles de réflexion exilée en Babylonie, dans la France médiévale, la Catalogne catholique ou en Espagne musulmane.

Emmanuel Berl est un intellectuel typique de cette époque. Esprit vif, figure centrale de l'intelligentsia française des années 1930, cet israélite est d'abord très peu concerné par le judaïsme et les juifs. En 1938, celui qui participera deux années plus tard à la rédaction des premiers discours du maréchal Pétain, s'inquiète même de l'immigration juive d'Europe de l'Est, comme n'importe quel Croix-de-Feu. Puis, sans doute instruit par l'Occupation, Berl abandonne toute mondanité et se retourne vers sa religion qu'il étudie jusqu'à sa mort avec beaucoup de cœur et d'intelligence.

Le parcours de cet essayiste est représentatif du mouvement qui saisira une partie de l'intelligentsia juive après la guerre, la collaboration et Auschwitz. Le plus important foyer du judaïsme, la *Yiddischkeit* Est-européenne a alors disparu, détruite avec méthode par le nazisme puis par le stalinisme. Des milliers de savants exégètes, des géants de la culture juive religieuse mais aussi laïque, de l'orthodoxie lituanienne à l'avant-garde poétique, ont disparu. En France, quelques intellectuels vont se réapproprier l'héritage de vingt siècles de création théologique et religieuse, de commentaires, d'interprétation, et développer les études juives. Petit à petit, ils créent ainsi les conditions intellectuelles d'une renaissance du judaïsme dans ce pays, renaissance que viendront stimuler l'arrivée massive des juifs d'Afrique du Nord et la crise née de la guerre des Six jours. Deux hommes font figure de symbole de ce mouvement : André Neher et Emmanuel Levinas.

Le strasbourgeois André Neher redonne des couleurs à l'exégèse biblique. Il publie des études aussi bien sur le Pentateuque (*Moïse et*

la vocation juive) que sur les prophètes (*L'essence du prophétisme*) et amorce un travail étonnant sur l'Europe de la fin du XVIe siècle et du début du XVIIe siècle, l'Europe de Tycho Brahé et de Kepler, de Rodolphe de Habsbourg et de David Gans, du Maharal de Prague et du Golem[9]. Il développe l'enseignement du judaïsme dans la communauté juive (par le biais de colloques, de discussions, de cours) et dans l'Université, créant un département d'études hébraïques à Strasbourg. Dans l'atmosphère particulière de cette ville, où la vie religieuse est toujours réglée par un concordat, il dialogue sans relâche avec des représentants d'autres religions. Rendant hommage à sa mémoire (André Neher est mort en 1988), le pasteur Keller rappelait combien lui et beaucoup d'autres, qu'ils soient philosophes (Paul Ricœur, Jean Lacroix, Jean Hyppolite, Yvon Belaval) ou responsables religieux (Mgr Elchinger), ont appris à ses côtés à connaître la tradition juive.

Emmanuel Levinas, philosophe très tôt passionné par la phénoménologie et grand connaisseur du Talmud, sera l'autre grand éveilleur du judaïsme intellectuel français. Introducteur de Husserl et de Heidegger en France, mais aussi premier critique de la philosophie de l'Être, Emmanuel Levinas, par son œuvre et son enseignement, a permis à des dizaines de philosophes (et à d'autres, tel son ami Maurice Blanchot) de réévaluer l'apport du judaïsme. C'est ainsi que le père Bernard Dupuy, dominicain, a raconté comment il a suivi, des années durant, ses leçons bibliques chaque shabbat à l'oratoire de l'École normale israélite orientale à Paris[10]. Il y découvrit l'importance des midrashim, du Targoum et des commentaires de Rabbi Salomon Bar Isaac de Troyes, plus connu sous le nom de Rachi. Une vocation naît, qui poussera Bernard Dupuy à devenir un des meilleurs spécialistes du judaïsme, à traduire plusieurs livres de Scholem, à introduire le Pirqé Avot[11], à travailler sur *L'étoile de la rédemption* de Franz Rosenzweig, ce livre dont on sait l'importance et qui a le mérite de redéfinir les relations entre christianisme et judaïsme. C'est aussi au P. Dupuy que l'on doit la traduction et l'édition française de *La présence de Dieu dans l'histoire*, de l'américain Émile Fackenheim, œuvre précieuse pour le judaïsme contemporain[12].

9. A. NEHER, **Moïse et la vocation juive**, Paris, Seuil, 1956 ; **L'essence du prophétisme**, Paris, P.U.F. ; **Le puits de l'exil**, Paris, Albin Michel, 1966.

10. B. DUPUY, J. EISENBERG, **L'Étoile de Jacob**, Paris, Cerf, 1989.

11. **Pirqé Avot. Leçons des Pères du monde**, Lagrasse, Verdier, 1983.

12. E. FACKENHEIM, **La présence de Dieu dans l'histoire**, Lagrasse, Verdier, 1980.

II

trois décennies d'histoire récente

Les Colloques des intellectuels juifs de langue française, créés en 1957 par la section française du Congrès Juif Mondial, permettent une meilleure approche de ce que sont les juifs et de la multiplicité des courants de pensée qui traversent cette communauté. Ils permettent aussi un approfondissement du dialogue avec les intellectuels non juifs.

les crises des années 1960

Dans les années 1960, la communauté juive de France, largement grossie par l'immigration des diasporas nord-africaines, vit ses rapports avec la société française de façon ambivalente. En septembre 1960, lors du troisième Colloque des intellectuels juifs, Albert Memmi, enseignant aux Hautes-Études, donne une conférence dont le négativisme lui sera âprement reproché. Il note que la France est encore un pays où les signes de l'enracinement catholique sont fort visibles. Une enquête indique que plus de 80 % des Français de 18 à 30 ans ont pratiqué le catholicisme dans leur enfance et fait leur communion solennelle et plus de 70 % pratiquent encore. Albert Memmi s'interroge : quelle est la place des juifs dans ce pays où tout est signe d'une religion, d'une histoire qu'ils ne partagent pas. « Ce qui fait ma situation religieuse, ce n'est pas seulement que je sois de ma religion, c'est que je ne sois pas de la religion des hommes parmi lesquels je vis ». Cette « non-coïncidence » crée chez le philosophe une double instabilité. Il est incapable de s'identifier aux mythes fondateurs, tant religieux que nationaux : « que je le veuille ou non, l'histoire du pays où je vis m'apparaît comme une histoire d'emprunt. Comment me sentirais-je représenté par Jeanne d'Arc ? Comment entendrais-je avec elle ces voix chrétiennes et patriotiques ? » ; il ne peut davantage se raccrocher à son passé communautaire, « beaucoup trop éloigné, beaucoup trop passé, sans continuité avec ce que je suis aujourd'hui »[13]. Memmi signifie ce que de nombreux juifs ressentent au cœur des années 1960 : cette impossibilité d'être pleinement chez soi, en France ou dans cet autre soi-même, Israël. Cet inconfort leur vaut alors cyniquement le soupçon de la double allégeance, tandis que se conclut la guerre dite des Six jours.

13. « La conscience juive », **Colloque des intellectuels juifs de langue française**, Paris, P.U.F., 1966.

C'est le général de Gaulle lui-même qui choisit sciemment d'ouvrir, le 27 novembre 1967, une véritable crise pour le judaïsme français. De sa fameuse conférence de presse, on a retenu l'indélébile : « Certains même redoutaient que les juifs, jusqu'alors dispersés, qui étaient restés ce qu'ils avaient été de tout temps, un peuple d'élite, sûr de lui et dominateur... ». Ainsi, les juifs des ghettos et de la shoah, les esclaves hébreux ou les marranes espagnols étaient, de tout temps, sûr d'eux-mêmes et dominateurs. Saisissant raccourci, saisissante ignorance ou saisissante agression. Encore aurait-on pu porter dans la mémoire collective cette autre phrase, issue de la même conférence de presse : « En dépit du flot tantôt montant, tantôt descendant, des malveillances qu'ils (les juifs) provoquaient, qu'ils suscitaient plus exactement, dans certains pays et à certaines époques, un capital considérable d'intérêt et même de sympathie s'était accumulé en leur faveur, surtout, il faut bien le dire, dans la chrétienté ». Passons sur le fait que les juifs suscitaient par eux-mêmes, pour le général, la cause de tous leurs malheurs et retenons l'emploi du passé (« s'était accumulé ») pour évoquer la sympathie de la chrétienté. Cette sympathie, de toute évidence, n'est plus.

Car la guerre des Six jours a opéré un formidable retournement dans l'opinion française. Spontanément favorable à Israël, celle-ci n'en est pas moins frappée de stupeur devant le succès foudroyant de son armée. Raymond Aron, seul intellectuel à répondre publiquement au président de la République, publie le 28 décembre *De Gaulle, Israël et les juifs,* un texte qui n'a rien perdu de sa force ni de son intelligence. Il écrit : « Israël n'apparaît plus au monde tel David affrontant Goliath, petit peuple entouré d'ennemis à sa perte acharnés, mais nation orgueilleuse, tenant sous le joug un million d'Arabes ». Les juifs de France qui assaillent les Champs-Élysées au cri de « Israël vivra » mettent soudain en lumière ces Français un peu particuliers qui vibrent pour un pays qui n'est pas le leur. Leur faut-il choisir ? « Manifestations indécentes », lit-on dans *Le Monde.* Mais Raymond Aron, juif assimilé s'il en est, écrit de son côté, réponse indirecte à Albert Memmi : « Parce que la majorité des Français éprouvait de la sympathie à l'égard d'Israël, les juifs de France éprouvaient une réconciliation émerveillée entre leur citoyenneté française et leur judaïcité. En manifestant leur attachement à Israël, ils ne se séparaient pas des Français. C'était trop beau pour durer »[14]. Quoi qu'il en soit, pour la première fois depuis « l'émancipation », les

14. R. ARON, **Essai sur la condition juive contemporaine,** Paris, Ed. B. de Fallois,

juifs de France, si divers, à peine représentés par les organisations communautaires, donnent l'impression de former un bloc, une communauté.

le silence des années 1970

Les années 1970, englouties dans l'énorme machine politique où la pensée marxiste se taille la part du lion, seront celles de l'éclipse de la pensée juive. Serait-ce qu'on n'y pense plus ? Plusieurs facteurs expliquent ce relatif silence. Il y a, certes, l'aspect submergeant d'une idéologie de gauche et bientôt psychanalytique, peu encline à laisser leur part à d'autres recherches, elles aussi de nature globalisante. A cela s'ajoute un facteur de génération. Levinas, Neher, principaux animateurs du Colloque, semblent rester sans postérité. L'un poursuit ses leçons en presque chuchotant, l'autre choisit de réaliser sa vocation en immigrant vers Israël. Il est, durant cette période, très difficile d'éditer ou de mener à bien une recherche universitaire sur le judaïsme. Cela n'intéresse tout simplement pas. Il faut attendre le curieux phénomène médiatiquement symbolisé par Bernard-Henry Lévy, bientôt suivi par son éternel concurrent sur cette petite scène, Alain Finkielkraut (qui consacre très tôt un ouvrage au travail d'Emmanuel Levinas), pour que des auteurs qui se disent juifs semblent rallumer la flamme ; mais la faiblesse de celle-ci est évidente et traduit finalement assez bien l'état du judaïsme français d'alors : les jeunes Turcs affirment une appartenance qui n'est plus que d'ordre civil.

l'essor des années 1980

Il faut attendre les années 1980 pour voir fleurir une impressionnante multiplication d'essais et d'études marquant l'importance de noms nouveaux, même si certains, souvent de façon solitaire, travaillent depuis longtemps. Dans *La nouvelle question juive,* Schmuel Trigano rompt avec le mode de pensée ambiant, s'efforçant de refonder une histoire et une sociologie propres au judaïsme[15]. Catherine Chalier tire de l'œuvre de son maître Emmanuel Levinas et d'une fréquentation assidue de la Bible, du Talmud et des œuvres des maîtres de la mystique juive, de nouvelles figures et de nouveaux problèmes philosophiques. Raphaël Draï relit la Bible avec les concepts de la science politique et de la psychanalyse. Charles Mopsyk marie un formidable travail d'édition *(Le Zohar, L'Âme de la vie* de Rabbi Hayim de Volozhyn, *La présence de Dieu dans*

15. S. TRIGANO, **La nouvelle question juive**, Paris, Gallimard, 1979.

l'histoire d'Émile Fackenheim, le traité *Pessahim* du Talmud, *Le palmier de Deborah* de Moïse Cordovero... chez Verdier) et l'étude de la tradition kabbalistique. Les œuvres des auteurs américains, allemands ou israéliens (Yerushalmi, Strauss, Funkenstein, Katz...) et des classiques (Maïmonide, Juda Halevy) sont éditées en français.

Dans l'université, au département d'études hébraïques de l'École des Langues Orientales, les recherches en tous genres foisonnent. Haim Vidal Sephiha transforme, le temps d'un cours, le *judezmo* et le *ladino* en langues vivantes. Rachel Ertel ressuscite des romans (notamment, au Seuil, les livres d'Oser Warshawsky), des poèmes et même des revues *(Khaliastra,* chez Lachenal et Ritter) qui démontrent que la *Yiddischkeit* était, à la veille de son anéantissement par les nazis, agitée par des mouvements impétueux et travaillée par l'avant-gardisme politique et artistique. A Paris III, pendant longtemps, Georges Vajda a impulsé des recherches sur les grands penseurs, poètes et décisionnaires juifs du Moyen Âge espagnol. Ce puissant intérêt des intellectuels juifs pour leurs propres traditions et la vitalité, souvent contradictoire, du judaïsme français (qui se manifeste aussi bien par la multiplication des cercles d'études talmudiques ou bibliques que par le rassemblement, pour le moins insolite, au mois de novembre 1989 de 40 000 personnes autour de la Torah, au Bourget) ne pouvaient pas rester sans incidences sur le monde non juif.

Dans une rencontre judéo-chrétienne organisée en 1980 par l'Alliance israélite universelle, Jean-Claude Eslin, de la revue *Esprit,* estimait qu'un catholicisme ouvert, secoué par l'histoire, remettant en question non seulement ses dogmes mais aussi son approche dogmatique, ne pouvait que s'intéresser au judaïsme. Au cours d'un colloque sur la symbiose des cultures juive et française organisé début 1988 par Jacques Chirac et la mairie de Paris, France Quéré, théologienne protestante, expliquait de son côté que la philosophie sans le juif reste confinée à l'égoïsme de l'Être, le judaïsme étant la chance de l'Occident de se voir contesté par l'éthique de celui qui fut étranger en terre d'Égypte et qui a le devoir de ne plus l'oublier.

Dans son analyse du pouvoir et du discours dogmatique, Pierre Legendre a été amené à rencontrer une autre parole, véritable alternative du dogme, autre discours, celui du « *pilpoul* » ou du « *malhoquet* » de la discussion talmudique, basée sur le dialogue et la contradiction permanente qui ne se satisfait pas du dernier mot du maître. Sans doute

partage-t-il ainsi les conclusions d'Émile Fackenheim, selon lesquelles la contradiction, pour le judaïsme, est non résolutoire. Dans le Talmud, on en trouve l'expression « *a)* pleinement consciente des contradictions exprimées, *b)* pleinement déterminée à les laisser sans solution, *c)* pour ces deux raisons combinées, consciemment fragmentaire et *d)* insistant sur le fait que ce caractère fragmentaire est un caractère ultime de la pensée humaine et qu'il est destiné en même temps à une solution ultime »[16].

La redécouverte de l'éthique s'est nécessairement focalisée sur le peuple juif dont le rapport avec la divinité est déterminé par elle. La réévaluation de la politique au delà des idéologies totalitaires, l'intérêt pour des théoriciens comme Hannah Arendt ou Léo Strauss, débouchent à un moment ou un autre sur des interrogations juives.

L'empreinte est enfin reconnue, non plus comme fossile, mais bien comme message vivant. Ainsi sont-ils aujourd'hui plus nombreux ceux qui, juifs ou non, reconnaissent que le judaïsme « est une source des grandes religions monothéistes auxquelles le monde moderne doit autant qu'à la Grèce ou à la Rome antique, qu'il appartient à l'actualité vivante, en plus de son apport en concepts et en livres, par des hommes et des femmes qui, pionniers de grandes entreprises et victimes de grandes convulsions de l'histoire, se rattachent en ligne droite et ininterrompue au peuple de l'histoire sainte »[17]

III

aujourd'hui : risques et promesses

Mais ne nous berçons pas d'illusions. D'abord parce que le retour à leurs sources des juifs eux-mêmes se fait parfois dans une précipitation téméraire, en oubliant que l'une des valeurs cardinales du judaïsme est l'étude longue, contradictoire et patiente. Ensuite parce que, quarante-cinq ans après la découverte de l'extermination des juifs, la mauvaise conscience européenne semble s'estomper : le révisionisme n'est-il pas une invention française ? L'antisémitisme populaire ne remonte-t-il pas à la surface, relayé par des politiciens qui ne sont pas toujours d'extrême-droite (ainsi, l'affaire récente de la *yeshiva* d'Aix-les-Bains), encouragé

16. E. FACKENHEIM, **op. cit.**
17. E. LEVINAS, **Difficile liberté, op. cit.**

enfin par l'inconscience d'une justice amnésique (comme l'arrêt, voici peu, du tribunal correctionnel de Paris refusant de condamner un prévenu pour des *graffiti* antisémites, qui pourrait faire jurisprudence) ?

D'autre part, au delà des reconnaissances tardives, l'affaire du carmel d'Auschwitz qui a, à juste titre, tant concerné la France, a montré qu'une partie de la hiérarchie catholique pouvait renouer avec de fâcheuses attitudes et continuer de méconnaître la Shoah en son essence. Parce que, n'en déplaise à certains (récemment à la revue *Esprit*), la place particulière que réservent l'Église et Rome à Mgr Lustiger rappelle un passé douloureux où l'on ne célébrait le juif que converti. On ne saurait, *in fine,* renoncer à se poser quelques questions sur le refus obstiné du Vatican de reconnaître l'État d'Israël (quoi que l'on pense de la politique suivie par tel ou tel de ses gouvernements).

L'intérêt actuel pour le judaïsme en France est porteur de promesses. D'autant que les juifs, bien qu'absolument opposés à tout prosélytisme, ont toujours estimé que la Torah leur avait été donnée dans le désert pour que les soixante-dix nations du monde puissent en profiter. Il suffirait pour cela que le petit nombre de spécialistes dévoués à la cause du dialogue sache faire partager sa passion ; que les juifs assument toujours plus leur enseignement ; et surtout que la querelle d'interprétation et de filiation qui a fait l'Occident, et que le dialogue ne peut estomper, ne débouche pas sur sa voie naturelle, l'antisémitisme.

édouard waintrop
frank eskenazi

ESPRIT

Mai 1990

FRANCE-ALGÉRIE : LES BLESSURES DE L'HISTOIRE
La génération algérienne
Les harkis dans un trou de mémoire
Une nouvelle inédite de Rachid Mimouni
L'avenir du Maghreb

Mohand Hamoumounou *Mohammed Harbi* *Jean Leca*
Rémi Leveau *Paul Thibaud*

Quelle politique pour l'immigration ? : *Pierre-André Taguieff, Patrick Weill*

L'Italie indispensable : *Jean Daniel*

Le journaliste et la vie privée : *François-Régis Hutin*

A quoi servent les sciences cognitives ? : *Jean-Michel Besnier*

Esprit : 212, rue Saint-Martin 75003 Paris CCP 1154-51 W Paris
Prix du numéro : 70 F Abonnement annuel : 480 F (Etranger : 490 F)

ETVDES

Mai 1990

Le temps du monde fini

Prophètes néo-libéraux

Amérique du Sud : turbulences en vue

Églises roumaines

Europe 93 : réfugiés politiques

Etudes : 14, rue d'Assas 75006 Paris
Le numéro : 45 F (Etranger : 50 F)

le chrétien, le juif et le grec

*Le christianisme prend naissance quand Jésus, par sa mort, s'absente de l'histoire. Cette rupture a laissé une trace : le passage de l'Ancien Testament au Nouveau. Mais dans l'écart qu'il pratique à l'égard de ses propres origines, Jésus ne rejette pas l'ancien, il le convertit en nouveau. Comprendre ainsi l'événement fondateur du christianisme conduit à poser le problème de son rapport avec le judaïsme : la théologie chrétienne a souvent énoncé cette relation en termes d'accomplissement. Il faut penser plus profondément la façon dont le chrétien, à la fois ne peut se passer de l'Ancien Testament et vit pourtant une radicale nouveauté. Mais cette relation du chrétien et du juif n'est pas un face à face. Il y a aussi le grec : celui des premiers temps, auquel est passé le christianisme ; cet autre grec aussi qu'est l'homme des temps modernes, ni juif ni chrétien, mais dont le désir recherche ce que ni l'un ni l'autre n'a su lui donner. Juifs et chrétiens ne pourraient-ils se rencontrer pacifiquement dans la réponse à ces appels ?**

Le rapport entre Ancien et Nouveau Testament n'est pas de tous points identifiable au rapport entre judaïsme et christianisme, mais le premier commande le second. Des voix officielles ont prétendu disculper l'Église du crime d'antisémitisme, en rejetant la responsabilité de la Shoah sur le totalitarisme de la raison irréligieuse des Lumières. Quelle que soit la mauvaise foi de ce jugement, qui ne voit que l'Église se rend elle-même coupable de totalitarisme quand elle veut à toute force donner du sens, le sien, à l'Extermination, sans laisser au peuple qui en fut victime la responsabilité de dire lui-même le sens de cet événement inscrit dans sa propre chair ou de le laisser exister à jamais dans l'absolu du non-sens ? L'Église a cru prononcer sur cet événement la parole décisive, la vérité universelle du salut. Un penseur juif a dénoncé à ce propos le totalitarisme du dogme chrétien de la rédemption[1]. Bien des croix dressées par des chrétiens au cours des siècles semblent lui donner raison : il y a des vérités qui tuent. Est-il possible aujourd'hui de *penser* le salut universel par le sang du Christ sans en faire une vérité totalitaire ? Le théologien chrétien ne peut plus ignorer la question.

* Le texte qui suit est extrait d'une conférence donnée au Centre Thomas More en septembre 1989 sous le titre : « Une théologie de l'exil », lors du colloque « Michel de Certeau et le christianisme ». Il paraîtra prochainement dans le volume rassemblant les actes de ce colloque : **Michel de Certeau ou la différence chrétienne**, sous la direction de Claude Geffré, dans la collection « Cogitatio Fidei » aux Editions du Cerf.

1. Cf. B. SUCHECKY, « La christianisation de la Shoah », **Esprit**, mai 1989, pp. 98-114.

I

de l'ancien au nouveau testament

Au cœur du rapport entre christianisme et judaïsme, il y a ce principe que le Nouveau Testament est « l'accomplissement » de l'Ancien : il en accomplit le sens, la vérité, l'histoire, les signes, les annonces, les promesses, — tout. Que reste-t-il au judaïsme réduit à l'Ancien Testament ? Une lettre vide de sens, des signes insignifiants, un passé sans avenir, des promesses à jamais stériles. Mais que penser d'un christianisme fondé sur une pareille spoliation ? Marqué d'un tel signe originaire, comment ne serait-il pas voué à un destin de totalitarisme ? Bien des chrétiens d'aujourd'hui, passionnés par l'Ancien Testament et gourmands de piété juive, ne se rendent pas compte à quel point leur amour du « frère aîné » peut être captateur et dévastateur.

Sans doute est-ce le lieu ici de poser une distinction entre le rapport des deux Testaments et celui des deux religions. Ces deux dernières sont deux systèmes statutaires, deux sociétés historiques codifiées autour de deux corpus d'Écritures. Mais avant d'être un corpus, l'Ancien Testament est histoire de la parole de Dieu à un peuple, régime de loi et de promesse ; le Nouveau Testament, semblablement, événement de parole et de salut, régime de grâce. Pour le juif, qui ne reconnaît pas le Nouveau Testament, il n'y a pas non plus d'Ancien Testament, il n'y a qu'un Testament qui n'a pas vieilli, une Parole pleine de sens et de promesse comme aux jours où Dieu la lui a donnée. Dieu ne lui a pas enlevé le droit de vivre de cette Parole semée dans son histoire et d'y puiser perpétuellement la grâce et la vérité que les chrétiens aussi affirment y trouver.

l'accomplissement et le manque

Mais le chrétien se réclame *à la fois* du Nouveau Testament qui lui est propre et de l'Ancien, dont il affirme avoir hérité au nom du Christ. Comment donc fonctionne la copule « et » dans l'expression « l'un *et* l'autre » dont le christianisme a fait sa définition ? La théologie de l'unité des deux Testaments lui a donné le sens d'une propriété cumulative et d'une réciproque adéquation : tout le Nouveau est dans l'Ancien, à titre de semence, et tout l'Ancien dans le Nouveau, à titre d'accomplissement. Ce bloc sans fissure interdit au chrétien de mépriser et de rejeter l'Ancien Testament, ce que fit le marcionisme, mais il est interdit réciproquement au juif de se réclamer validement de l'Ancien Testament

s'il n'adhère aussi au Nouveau. L'unité des deux Testaments repousse assurément l'antisémitisme ; mais, de son point de vue, il n'y a de bon juif qu'un ancien juif. Est-il donc possible de retirer à ce concept d'*accomplissement* son venin de totalitarisme ? Mais n'est-il pas impossible au christianisme de se passer de ce concept inscrit dans ses Écritures, dont il tire ses lettres d'origine, sa raison d'être ? Il faut alors se rappeler, avec Michel de Certeau, que ce concept doit se penser en termes de déplacement, de dépassement, de distance, d'écart, de rupture, de conversion.

Si le Nouveau Testament n'était que la plénitude du sens de l'Ancien, il ne serait pas radicalement nouveau, mais accomplissement du même dans le même ; si l'on pense la conversion de l'Ancien dans le Nouveau sous le mode de la transsubstantiation, il ne resterait plus rien de l'Ancien dans le Nouveau et il ne resterait de l'Ancien qu'une coquille vide : la copule *et*, « l'Ancien *et* le Nouveau », serait superflue. Le chrétien n'adhère à l'Ancien que par l'intermédiaire et le filtrage du Nouveau Testament, c'est à ce dernier qu'il se rattache fondamentalement. Cependant, il n'a pas le droit de se détacher de l'Ancien dont il doit pourtant se démarquer. Il n'a plus rien à tirer de l'Ancien, puisqu'il en a toute la plénitude dans le Nouveau ; et cependant il est pour ainsi dire condamné à tirer l'Ancien derrière lui, comme pour exhiber perpétuellement la source d'où le Nouveau Testament tire à jamais tout ce qu'il est et d'où il doit pourtant sans cesse se retirer pour être lui-même.

En vérité ce rapport des deux Testaments est bien difficile à démêler et forme un curieux attelage tout semblable et tout dissemblable. La relation du juif et du chrétien, bâtie sur un tel principe d'unité dans la différence, semble condamnée à se vivre sous le mode de la jalousie mimétique, comme entre deux jumeaux, qui risque de conduire à l'élimination de l'un par l'autre, puisque chacun des deux trouve en soi la raison de ne pas être distinct de l'autre et trouve dans l'autre la raison de devoir être différent de ce qu'il est.

Il en irait ainsi si le Nouveau Testament, pris comme événement fondateur, se présentait dans l'histoire, dès qu'il apparaît, en forme de totalité achevée, d'universel déjà là tel qu'en lui-même. Mais saint Paul répète et explique abondamment que la plénitude du Christ est à venir et à faire, à venir dans le Royaume de Dieu et à faire dans l'histoire. Par lui-même, le Nouveau Testament n'est rien d'autre que le mouvement d'arracher l'Ancien Testament à la particularité de la Loi mosaïque pour disséminer dans le monde entier l'espérance dont il est por-

teur, cette espérance qui animait Jésus et qui a porté des fruits de vie sur l'arbre de sa croix. Le Nouveau Testament ne prétend pas communiquer à l'Ancien une plénitude qu'il tirerait de lui-même et de lui seul, ni accomplir en lui-même et pour lui seul la plénitude de l'Ancien. Mais il se retire de l'Ancien pour laisser advenir dans l'histoire la plénitude du Royaume de Dieu, et en même temps il tire derrière lui l'Ancien Testament pour que celui-ci puisse recueillir dans ce Royaume la plénitude dont il portait le germe et l'espérance.

La catégorie du manque et du désir, dont Michel de Certeau se sert fréquemment quand il se livre à la psychanalyse de l'histoire, est d'un réel secours pour échapper au totalitarisme de l'accomplissement. Le Nouveau Testament est la conscience de ce qui manque à l'Ancien pour parvenir à la plénitude, la conscience du manque de l'autre, le désir de l'autre. Ce désir est bien vivace dans l'espérance de la prophétie, mais il est obscurci dans la conscience du juif par la satisfaction qu'il trouve dans sa particularité de peuple élu et dans l'accomplissement de la loi. Le Nouveau Testament est l'éveil de ce désir assoupi de l'autre ; c'est en répondant à ce désir que l'Ancien devient Nouveau et que le Nouveau Testament s'arrache à l'Ancien pour le conduire à sa plénitude. Mais lui-même puise dans l'Ancien pour combler son propre manque, à savoir pour rester en attente, alors même que les temps sont venus, pour rester dans l'attente précisément de l'accomplissement qu'il ne peut pas se donner à lui-même, qu'il peut seulement recevoir des autres. C'est pourquoi il reste lié à l'Ancien dans un rapport contrasté de ressemblance et de similitude. Le Nouveau n'est pas la réplique jalouse de l'Ancien, il n'est pas la vérité parfaite dont l'Ancien ne serait qu'une pâle image, il est l'aveu de ce qui lui manque, il est proprement son aliénation, le mouvement qui pousse l'Ancien sur les routes de l'exil au-devant de l'autre.

II

l'invention du christianisme

De quel autre ? Les relations du juif et du chrétien ne pourraient pas sortir de la contradiction s'ils étaient condamnés à vivre en face à face. Mais il n'y a pas qu'eux deux, il y a l'autre, il y a le grec. Dans le langage de Michel de Certeau : il y a renvoi au tiers absent. Comme il le souligne encore, Jésus n'a pas renié le judaïsme pour lui substituer une religion nouvelle, une vérité nouvelle, une loi nouvelle, un peuple

nouveau ; il a seulement fait un *écart*. Un pas de côté, en prenant appui sur la loi de Dieu pour la libérer de la tradition des pères. Un pas en avant, prenant appui sur la promesse faite à Israël pour la combler de l'héritage des Nations. Cet écart ouvrait une brèche dans l'Ancien Testament, il y faisait place à d'autres, aux pécheurs, aux Gentils. Ainsi naquit le Nouveau Testament, dont toute la nouveauté tient à cet écart, refus de la loi de la répétition du même, de l'encerclement dans le même, désir de l'autre. Ainsi Jésus devint-il le premier chrétien, rien que par le fait, note Certeau, de permettre qu'autre chose advienne, d'ouvrir un avenir différent. Mais il le devint par sa mort, où le conduisit cet écart et par où se répandit la nouveauté qu'il avait initiée.

juif et grec ? ou : ni juif ni grec ?

En ces temps où se propageait l'événement originaire, le chrétien n'existait pas encore comme *tertium quid*. Au couple Ancien/Nouveau Testament, répond chez l'apôtre Paul le couple juif/grec ; il n'y a pas de troisième terme. Le christianisme est cet espace ouvert où juifs et grecs se rencontrent, se réconcilient, se convertissent l'un à l'autre. Le chrétien, c'est d'abord le juif qui s'ouvre au désir de l'étranger et qui accepte de se souiller au contact des impurs ; c'est ensuite le grec qui s'ouvre à l'espérance du peuple soumis et qui accepte de s'instruire à l'école des Barbares. Reprenons la question de Joyce : ce chrétien-là est-il juif *ou* grec *ou* est-il juif *et* grec ? En vérité, il ne peut se définir ni par exclusion ni par cumul. Il est *ou* juif *ou* grec par origine et par culture, *et* il n'est en même temps *ni* juif *ni* grec, puisque, juif ou grec de naissance, il se dépouille de tout particularisme exclusif de l'autre pour laisser advenir en soi la différence de l'autre.

Mais vint un temps où le peuple juif dans sa majorité ressentit ce dépouillement comme infidélité, cette conversion comme perversion ; toute religion ressent la nouveauté comme ennemie, comme perte d'identité. Le chrétien se trouva retranché de sa patrie juive. Il ne pouvait pas réclamer droit de cité chez les grecs puisque, ne rendant pas un culte aux dieux de la cité, il se trouvait par là-même exclu du pacte social. C'est alors que le chrétien en vint à constituer un peuple à part, une troisième race, qui fut aussitôt déclarée « ennemie du genre humain », puisque inclassable, comme tout ce qui vient en troisième et qui n'est ni l'un ni l'autre, ni juif ni grec.

Le chrétien se voyait donc privé du droit d'exister, à moins que, ne pouvant redevenir exclusivement l'un *ou* l'autre, il n'inventât de devenir l'un *et* l'autre dans l'un des deux — ce qu'il fit : il conquit le monde

grec. Il devint grec par l'origine et la culture, recueillant l'héritage de la philosophie grecque. Et il devint juif en s'emparant des dépouilles du peuple qui l'avait rejeté, en les annexant comme ses biens propres, utilisant dans son enseignement les Écritures et la loi de ce peuple, et ses symboles et ses pratiques dans la liturgie chrétienne. Il devint un autre peuple d'Israël, non du seul fait d'utiliser tout cela à son profit, ce qui serait en soi un hommage rendu au peuple de l'Ancien Testament, mais du fait de s'annexer tout cela en disant : moi seul en étais le destinataire authentique, moi seul en suis le propriétaire légitime par droit d'héritage, moi seul en recueille la grâce et la vérité. Il devint aussi un autre Israël selon la chair de bien des façons : recrutant ses membres par droit de naissance, recourant à l'occasion à la guerre sainte, pratiquant la sainte alliance du trône et de l'autel, etc.

Dans ce nouvel état de choses, qu'on appelle la chrétienté, le chrétien a réussi à se donner une figure de totalité, puisqu'il est à la fois juif *et* grec, et qu'il n'existe plus de troisième terme, le grec non chrétien, le païen, si ce n'est dans des terres lointaines, où les deux peuples ne coexistent pas. Le juif et le chrétien se trouvent seuls face à face. Mais le juif n'est pas vraiment un autre pour le chrétien, c'est un autre lui-même, puisque tous deux se disent semblablement le peuple de Dieu, l'unique. Chacun des deux, par sa seule existence, est la négation du droit de l'autre à être et à se dire ce qu'il prétend être. La totalité chrétienne glisse inexorablement sur la pente du totalitarisme. Est-ce la pente fatale du monothéisme ? D'aucuns l'ont soutenu. Mais est-ce le concept de l'Unique qui est à incriminer ? N'est-ce pas plutôt le fait qu'il y ait plusieurs monothéismes rivaux ? Non pas plusieurs religions à célébrer le culte du Dieu unique, mais plusieurs peuples à se prétendre chacun l'unique de l'Unique. Si Dieu n'aime pas d'autres peuples que le mien, comment pourrais-je les tolérer ? La vraie cause du totalitarisme religieux, c'est de se sentir tellement gratifié de la plénitude de Dieu qu'on ne s'éprouve plus en *manque* de l'autre.

les nouveaux grecs et l'irruption de la modernité

Mais voici que les temps modernes ont à nouveau renversé cette situation : le grec est réapparu dans l'histoire, le peuple des Lumières. Quel est ce nouveau peuple de grecs ? Il est constitué de gens qui viennent du christianisme, mais aussi du judaïsme ; des juifs qui ont voulu échapper au ghetto dans lequel les confinait leur particularisme, et conquérir droit de cité dans le royaume universel de la pure raison ; de chré-

tiens qui voulaient émanciper de la tutelle des autorités religieuses l'héritage de la raison grecque. Ces gens-là ont gardé bien des choses de leur ancien patrimoine, juif ou chrétien ; pour les uns, notamment l'espérance messianique des temps nouveaux ; pour les autres, un idéal de fraternité universelle. Cependant, quelle que soit leur origine, ces nouveaux grecs ne sont plus *ni* juifs *ni* chrétiens. Ils ont en commun de rejeter le règne du passé, la loi des pères, l'obligation de transmettre et de répéter le même ; ils rejettent donc le fondement sur lequel se constitue tout système religieux, juif ou chrétien ; ils revendiquent la liberté pour l'homme de se faire par lui-même, différent des modèles du passé, nouveau. La modernité est le passage *sécularisé* de l'Ancien au Nouveau Testament.

Avec la modernité a donc cessé le face à face exclusif du juif et du chrétien, leurs relations peuvent échapper aux engrenages de la jalousie mimétique, car, avec la réapparition d'un autre, qui n'est *ni* juif *ni* chrétien, il y a à nouveau possibilité de renvoi au tiers absent. Dans cet homme des temps modernes, qui s'est échappé de l'un ou l'autre peuple, chacun des deux peut reconnaître ce qui leur manque, à l'un comme à l'autre, ce qu'ils n'ont pas su donner aux hommes pour l'avoir insuffisamment recherché : la liberté des temps nouveaux, la joie d'une réconciliation universelle. Un espace nouveau s'est ouvert où juif et chrétien peuvent se rencontrer pacifiquement s'ils consentent au désir de l'autre, s'ils s'accordent pour répondre à ses appels.

Cette chance, l'Église catholique a mis du temps à la courir, on le sait. Longtemps, elle n'a pas su considérer ce grec de la modernité du point de vue de l'avenir auquel il aspirait, mais sous l'angle du passé dont il s'était déchargé : comme un homme dé-christianisé, le même donc que le chrétien sous le mode de ne plus l'être. L'Église s'éprouvait spoliée du monopole de dire ce qu'est la nature humaine selon la vraie raison. Le ressentiment l'emportait sur l'aveu du manque. La rivalité avec l'autre peuple de Dieu était à peine désamorcée, que surgissait une autre rivalité avec cet homme nouveau que le grec de la modernité aspirait à devenir et que le chrétien affirmait être depuis toujours. Le discours de l'Église retombait sur la pente du totalitarisme.

Plus récemment, elle s'est avisée que ce discours-là est radicalement inapte à communiquer au monde le message qu'il voudrait lui transmettre. Elle a éprouvé profondément la blessure du désir de l'autre, elle lui en a fait l'aveu : ce fut l'aggiornamento de Vatican II. Nous en som-

mes là. Le problème auquel Michel de Certeau a eu le courage de s'affronter n'en continue pas moins de se poser, dans les termes du même dilemme : particularité ou universalité ? Il y a bien des chances qu'il reste longtemps posé, comme l'objet majeur de la réflexion théologique de notre époque.

joseph moingt

le conseil œcuménique des églises et les juifs

Depuis sa création en 1948, le Conseil œcuménique et certaines des Églises qui en sont membres ont pris une série de positions sur les juifs. Un clivage apparaît, au fil du temps et selon les aires géographiques, entre une théologie de l'alliance sans repentance de Dieu avec Israël, invitant à conférer un sens particulier à la pérennité du peuple juif, et une conception de l'alliance universelle, qui ne reconnaît pas une place spécifique aux descendants des juifs qui n'ont pas suivi le Christ. De plus, les problèmes pratiques pèsent lourd et une autre division s'est instaurée entre les condamnations vigoureuses de tout antisémitisme et les accusations portées contre un sionisme qui ne respecterait pas les droits de tout homme au Moyen-Orient. Le Conseil œcuménique des Églises reste en recherche des positions les plus justes. Il invite aussi à se tourner vers l'avenir et vers les responsabilités communes qui lient juifs et chrétiens sur le devenir de la terre, tout en gardant conscience que bien des questions restent en suspens entre les deux monothéismes.

Depuis la fondation du Conseil œcuménique des Églises (C.O.E.) en 1948, les Églises qui en sont membres ont pris un ensemble de positions sur le judaïsme. Celles-ci proviennent surtout d'Églises des pays dits « de l'Atlantique Nord » ; à savoir, par ordre décroissant, l'Allemagne (et pour cause) et les États-Unis (4 textes chacun), les Pays-Bas (2 textes), enfin la Suisse et la Norvège (un texte chacune), ce qui est peu, tout compte fait.

Il faut, bien entendu, se référer ensuite aux déclarations publiques faites par le C.O.E. lui-même, notamment lors de chacune de ses six Assemblées mondiales, de 1948 à 1983. On doit aussi prendre en considération deux textes différents, dans leur forme comme dans leur autorité, émanant l'un de la commission Foi et Constitution lors de sa session de 1967, l'autre du Comité exécutif du Conseil œcuménique, mais qui n'ont pas été formellement entérinés par une autorité supérieure, tel le Comité central ou une des Assemblées.

Les Églises membres du Conseil œcuménique, réparties à travers le monde, ont des expériences très différentes quant à leur rapport avec le judaïsme : cela va de la culpabilité, fortement ressentie en Allema-

gne, diffuse dans un Occident en relation historique plus ou moins constante avec les juifs, jusqu'à l'ignorance totale pour nombre d'Églises des pays d'Asie, d'Afrique ou du Pacifique, en passant par l'extrême tension ressentie par les Églises du Moyen-Orient en raison du conflit entre juifs et arabes — qui dure depuis autant de décennies que le C.O.E. lui-même — pour une terre et un État de droit réclamés par les uns et les autres en Palestine/Israël. Dès lors, on assiste aussi à une évolution dans le temps entre une réflexion axée sur le passé européen, marqué par le génocide nazi, l'antisémitisme, voire l'antijudaïsme chrétien, et une prise de position de plus en plus nette sur la situation au Moyen-Orient et le conflit israélo-palestinien.

deux théologies s'affrontent

Tout ce passe comme si une certaine schizophrénie s'était emparée du C.O.E. entre une ferme réprobation de l'antisémitisme et une condamnation du « sionisme » (politique), même si le mot ne figure pas dans les textes. Il n'y a pas de confrontation entre les deux faits, ni d'essai d'analyse de la relation entre la Shoah et l'État d'Israël. Ce dernier, plutôt embarrassant, reste dans le flou depuis 1948, puis devient l'objet de plus en plus de critiques, à mesure que les droits humains des Palestiniens sont estimés faire les frais de la défense de ceux des Israéliens. Ce qui fait surtout défaut, c'est une pensée proprement théologique qui puisse relier les deux faits et, plus encore, ce double présent au passé ou, à l'inverse, relier le fondement biblique à l'histoire présente dans la conscience que l'Église a d'elle-même. Pour le dire clairement, cette dualité de positions trouble la réflexion chrétienne : si, d'une part, on renie plus ou moins radicalement tout antijudaïsme primaire, surtout du fait de l'antisémitisme qui s'en est nourri, il y a, d'autre part, le refus de laisser une prise en compte de l'héritage juif dans le christianisme dicter une position sur la situation au Moyen-Orient, dont le seul fondement, tant moral que théologique, relève des droits de l'homme et d'une théologie égalitaire, sans aucun privilège pour le peuple élu.

De fait, deux théologies s'affrontent ici plus ou moins ouvertement et rendent toute position univoque difficile, voire impossible, dans le cadre du C.O.E. : d'une part, une théologie de la pérennité de l'Alliance et de l'élection d'Israël, qui remet en cause leur appropriation exclusive par l'Église chrétienne et qui condamne donc toute théologie de la substitution ; d'autre part, une théologie qui estime dépassée toute notion d'alliance ou d'élection qui ne soit pas d'emblée universelle, effa-

çant du même coup toute prétention particulière, tout privilège et notamment toute conséquence historico-politique que l'on voudrait tirer d'un tel fondement théologico-religieux. En somme, il apparaît une opposition entre une théologie du peuple de Dieu et une théologie des droits de l'homme. Or, cette répartition se traduit à la fois dans l'espace, entre Europe et Amérique du Nord et le reste du monde, et d'autre part dans le temps, entre 1948 et 1983. Tout se passe comme si on n'avait pas vraiment dépassé la position de Clermont-Tonnerre lors de la Révolution française : « Tout aux juifs comme individus, rien aux juifs comme nation ». Ou plutôt, ces deux pôles demeurent l'objet de divisions entre chrétiens et entre Églises à l'égard des juifs.

israël et le peuple élu

L'assemblée d'Amsterdam (1948) condamne l'antisémitisme : il est « péché contre Dieu et contre l'homme » : « Nous en appelons à toutes les Églises pour dénoncer l'antisémitisme, quelle qu'en soit l'origine, comme absolument inconciliable avec la profession et la pratique de la foi chrétienne ». Cette condamnation sera réitérée à Evanston en 1954 et à La Nouvelle-Delhi en 1961, mais jamais retravaillée par de nouvelles considérations. Elle disparaîtra des trois assemblées suivantes, remplacée qu'elle fut par des déclarations sur la situation au Moyen-Orient s'orientant de plus en plus vers une critique d'Israël. Le tournant fut la guerre des Six jours en 1967 et la conquête des territoires dits « occupés », devenus un point de mire du C.O.E. Celui-ci prend alors ses distances par rapport à tout lien particulier entre les Églises et le peuple juif. Il ne traite du Moyen-Orient que du point de vue du droit des peuples, des États et des religions, en conformité avec les déclarations des Nations-Unies, que le Conseil reprend simplement à son compte.

C'est la notion de « peuple élu » qui constitue le point le plus délicat. Amsterdam, en 1948, parlait de la « solidarité spéciale entre chrétiens et juifs voulue par le Dieu qui a lié leurs destinées dans son dessein... Israël a une position unique ». La perpétuation de l'existence du peuple juif qui ne reconnaît pas le Christ est un mystère divin qui ne trouve d'explication suffisante que dans le dessein de la fidélité et de la miséricorde indéfectibles de Dieu (Rm 11, 25-29). Mais la question lancinante, pas encore exprimée à Amsterdam, est celle des conséquences à en tirer. D'abord, peut-on, et doit-on, prendre en considération les juifs comme peuple, comme entité corporative ? La commission Foi et Constitution tentera à Bristol, en 1967, une clarification du vocabu-

laire, en distinguant l'Israël biblique et les juifs actuels ou le peuple juif (en un sens strictement sociologique). On préféra parler de « racines communes », plutôt que de mettre en cause la relation traditionnelle entre les deux alliances. De plus, la création de l'État d'Israël laissait perplexes les théologiens de Foi et Constitution. Ils se contentèrent de dresser l'inventaire de tous les problèmes à reprendre. Théologiquement dominent les notions d'« accomplissement » et de « dépassement de l'ancien ». Le mieux qu'on puisse dire de la pérennité du peuple juif est qu'elle est signe qu'il n'y a pas désaveu public, mais « fidélité de Dieu envers des hommes qui ne le reconnaissent pas en son Fils ».

Quant à la souffrance des juifs, on avoue n'en pas avoir d'explication. Au mieux reconnaît-on la faute des chrétiens en la matière. Au mieux encore s'en déclare-t-on solidaires, dans la mesure où les chrétiens sont souvent infidèles et désobéissants, alors que, « comme les juifs, ils ne peuvent vivre que du pardon des péchés et de la grâce de Dieu ». Il y aura donc encore un long parcours à faire jusqu'à savoir s'il y a un ou deux peuples, une ou deux alliances, une ou deux traditions, et comment ils jouent les uns avec les autres ; qui intègre ou absorbe l'autre ? Quelle dualité est compatible avec l'unité et l'unicité du même Dieu ?

la mission auprès des juifs

Jusque dans le document de Foi et Constitution de Bristol, la mission chrétienne auprès des juifs n'est pas mise en question. Les juifs n'ont pas de privilèges en la matière ; ils doivent faire l'objet d'un témoignage chrétien pour les amener à accepter et reconnaître en Jésus leur messie. Mais le « Comité de l'approche chrétienne des juifs », fondé en 1931 au sein de la Conférence internationale des missions, prend en 1961 à La Nouvelle-Delhi le nom de « Commission consultative sur l'Église et le peuple juif ».

Un changement interviendra avec l'adoption par le Comité exécutif en 1979 des *Directives pour le dialogue inter-religieux.* Des *Considérations œcuméniques sur le dialogue judéo-chrétien* seront entérinées par le Comité exécutif en 1982. La nouveauté en est la prise en compte par chaque interlocuteur de l'identité de l'autre, telle que celui-ci la comprend et l'exprime. L'asymétrie dans le dialogue judéo-chrétien fait que le christianisme ne saurait se comprendre sans le judaïsme, d'une façon ou d'une autre. Certaines notions sont clairement rejetées : le « remplacement » d'Israël par l'Église comme peuple de Dieu ; l'« abroga-

tion » d'une alliance seulement « préparatoire » de Dieu avec Israël ; le judaïsme vu comme « religion fossilisée du légalisme » et d'autres images tout aussi négatives. Rendant Jésus à la tradition juive dont il est issu, le document traite plus finement des différences, en soulignant les points de convergence. Il exorcise tout ce qui pourrait déformer l'image du judaïsme ou produire un prosélytisme blessant. Les questions pendantes de la terre, de l'État, de la mission, sont évoquées, y compris le cas des «judéo-chrétiens » aujourd'hui rejetés par les uns et non reconnus par les autres (leur étude reste à faire).

responsabilités communes et questions ouvertes

Une nouvelle façon d'aborder la question des rapports judéo-chrétiens est de se tourner moins vers le passé que vers l'avenir et vers l'extérieur. Une commune conscience des valeurs partagées peut faire des juifs et des chrétiens ensemble des promoteurs d'idées et de pratiques originales et universelles dans des domaines tels que : la sanctification de la terre comme partie intégrante de la sanctification du Nom ; le respect de la personne et de la communauté humaine comme expression de la coopération de l'homme avec Dieu dans le cadre de l'Alliance ; l'interrelation entre les notions de paix et de justice, ainsi que l'espérance d'un avenir libéré de tout mal, qui est inscrite dans le messianisme tant juif que chrétien.

En définitive, la reconnaissance de racines communes pose le problème de la pérennité de la première alliance conclue avec l'Israël biblique. Une fois acceptée cette continuité, se pose ensuite la question de la reconnaissance des juifs comme peuple et comme peuple de Dieu, d'un Dieu qui ne revient pas sur ses promesses, et dès lors la question de l'intégration entre Israël et l'Église, entre peuple juif et peuple chrétien. Jusqu'où pousser l'unité et l'unicité ? A partir de quoi maintenir la différence : l'alliance, le peuple, les Écritures, la tradition ? Quel sort réserver, ou quelle interprétation nouvelle donner aux notions d'accomplissement et de substitution ? Comment surmonter le fossé entre condamnation de la Shoah et de tout antisémitisme, et critique sévère, voire rejet, de tout sionisme lié à la pratique sinon à la constitution de l'État d'Israël ? Quelle révision théologique implique la reconnaissance du lien privilégié de Jésus avec le judaïsme de son temps et du lien de l'Église chrétienne avec le peuple juif, tant pour la christologie que pour l'ecclésiologie ? Quel changement radical de l'autodéfinition chrétienne pro-

voquerait le passage d'un antijudaïsme traditionnel à une intégration irrécusable des racines juives de la foi et de l'existence chrétienne ? Enfin, la reconnaissance de l'importance de l'héritage commun n'enjoint-elle pas une large coopération, notamment dans les domaines qu'on résume et associe aujourd'hui largement sous la triple référence à « la justice, la paix et la sauvegarde de la création » ?*

alain blancy

*Cette note est rédigée sur la base de l'ouvrage edité par le C.O.E., **The Theology of the Churches and the Jewish People**, Genève, 1988, avec les commentaires d'Allan BROCKWAY, Rolf RENDTORFF, Simon SCHOON et Paul VAN BUREN.

l'enseignement de l'église catholique sur le judaïsme depuis « nostra aetate »

Le paragraphe 4 de la déclaration conciliaire Nostra Aetate *marque une étape toute nouvelle dans la pensée officielle de l'Église catholique sur le judaïsme. Sa rédaction ne trouvait d'ailleurs de fondement que dans l'Écriture et nullement dans la tradition. Ce n'est pas là une parole définitive, mais plutôt initiale : de fait, tous les textes ultérieurs s'appuient sur lui et le pape actuel en a confirmé la validité. L'analyse de quelques documents de conférences épiscopales ou de commissions romaines et surtout de discours de Jean-Paul II montre que la pensée de l'Église catholique sur le judaïsme demeure en évolution. Si deux questions majeures, celle du christianisme face à la shoah et celle du lien d'Israël avec une terre, sont encore peu évoquées, on constate surtout un approfondissement de la réflexion théologique sur les relations entre les deux Testaments, sur la vocation d'Israël et sur ces « voies diverses mais en fin de compte convergentes » que le christianisme et le judaïsme offrent vers Dieu.*

Depuis quelques mois surtout, on entend des voix qui s'inquiètent au sujet de l'enseignement de l'Église sur le judaïsme. Après la percée du Concile, après la figure prophétique du pape Jean XXIII, l'Église se contenterait de répéter ce qu'a dit Vatican II. D'après divers indices, surtout à travers quelques événements (tout spécialement l'affaire du carmel d'Auschwitz), il semblerait qu'elle hésite, peut-être même qu'elle recule[1]. Faire le bilan des vingt-cinq années écoulées est une tâche complexe. Aussi bien cet article n'a-t-il pas la prétention d'être exhaustif. Il ambitionne seulement de poser quelques jalons, il espère surtout pouvoir montrer que cet enseignement ne manque pas de dynamisme, qu'il a progressé sur bien des points, même s'il demeure, et nous y reviendrons, balbutiant et incertain, tant les questions qu'il affronte sont difficiles.

l'enseignement de l'église : qu'est-ce à dire ?

L'expression « enseignement de l'Église » est de soi multivoque. Cet enseignement est avant tout conciliaire. Mais il est aussi « magistériel » dans un sens plus large et peut recouvrir aussi bien l'enseignement des

1. Un signe parmi beaucoup d'autres de ce questionnement : R. DRAI, **Lettre ouverte au cardinal Lustiger.**

papes, de Jean XXIII à Jean-Paul II, que celui des congrégations romaines, des commissions ou des secrétariats des conférences épiscopales, de tel ou tel évêque. Toutes ces interventions n'ont pas la même portée. Pour prendre un exemple, lorsqu'il s'agit de celles du pape lui-même, devons-nous accorder à une homélie prononcée dans le cadre d'une audience la même autorité qu'à un discours spécialement préparé pour une rencontre avec une communauté juive au cours d'un voyage, ou même qu'à un document élaboré par une commission du Saint-Siège dûment mandatée pour l'Église universelle ? La méconnaissance de la diversité des contextes interdit la compréhension des documents et de leur portée, et conduit parfois les observateurs à des confusions, voire à des erreurs d'interprétation.

Les textes sont innombrables et ne peuvent faire ici l'objet d'un examen exhaustif [2]. Trois sources seront envisagées : le Concile lui-même ; les enseignements pontificaux ; les documents émanant des organismes romains, surtout de la Commission pontificale pour les relations avec le judaïsme, et quelques autres textes caractéristiques de commissions ou de conférences épiscopales. A l'exception du Concile, tous ces documents appartiennent à ce qu'on appelle l'enseignement ordinaire de l'Église. Le mot « ordinaire » n'est pas employé pour diminuer leur importance : il souligne au contraire qu'ils ont pour but de développer peu à peu l'enseignement du Concile lui-même, de modeler les esprits et les cœurs, et de les préparer à de nouveaux développements théologiques.

Mais l'enseignement de l'Église ne se réduit pas à un discours. Il y a un enseignement indirect qui découle d'autres décisions, parfois lourdes de conséquences. Vont dans ce sens la décision du Concile de réintroduire une lecture continue de l'Ancien Testament dans la liturgie dominicale, ou encore la place importante accordée à l'enseignement de l'Ancien Testament par les évêques de France dans le document catéchétique de base intitulé *Pierres vivantes*. Que ces faits n'aient pas encore entraîné toutes les conséquences que nous souhaiterions pour la connaissance du judaïsme, c'est vrai ; qu'ils donnent même lieu, ici ou là, à des commentaires négatifs ne les empêche pas d'être là, posés comme des pierres d'attente, fondement d'un nouvel édifice. Il est remarquable que l'enseignement ordinaire de l'Église, celui de la Commission

2. Voir le livre capital de Marie-Thérèse HOCH et Bernard DUPUY, **Les Églises devant le judaïsme. Documents officiels 1948-1978**, Paris, Cerf, 1980, qu'il faut compléter par les autres textes parus depuis dans la **Documentation catholique**.

pontificale en particulier, invite d'une façon constante les pasteurs et les catéchistes à donner toute leur valeur propre à ces bases nouvelles pour l'enseignement chrétien. Il s'appuie pour cela, non seulement sur la déclaration *Nostra Aetate*, mais sur la constitution conciliaire *Dei Verbum*, dont l'apport est capital[3].

Une remarque s'impose avant d'en venir à l'étude des textes. Il y a une parole qui se dit à travers des gestes, même si on n'en mesure pas toujours la portée. Le père Bernard Dupuy a raconté l'histoire de la prière pour les juifs du Vendredi saint, son contenu et ses gestes[4]. Le peuple chrétien peut aujourd'hui ne pas en avoir conscience, du point de vue de l'histoire de la formation des mentalités, il y a un progrès capital entre la prière et les gestes d'aujourd'hui approuvés en 1969 par Paul VI, et ceux qui avaient été mis en place au VIIe siècle et pratiqués presque jusqu'au Concile[5]. D'autres exemples du même ordre pourraient être cités. Parfois, lorsqu'on réfléchit à l'enseignement de l'Église, on éprouve un sentiment de lenteur, de piétinement. En étudiant personnellement ces textes, j'ai au contraire été frappé par l'effort considérable pour renverser le cours d'une histoire extrêmement lourde à porter ; je me suis émerveillé lorsque j'ai découvert que la progression était importante et réelle.

I

les positions de vatican II

Pour évaluer correctement l'enseignement de l'Église, il faut repartir de *Nostra Aetate*, § 4, en préciser la portée, en marquer aussi les limites. L'adoption de ce texte a soulevé de nombreuses difficultés. On a souvent évoqué à son propos la crainte de représailles pour les minorités chrétiennes du Proche-Orient. Des difficultés politiques en auraient

3. **Nostra Aetate** : Déclaration conciliaire sur les religions non chrétiennes, promulguée le 28 octobre 1965. § 4 : « La religion juive ». Citons **Dei Verbum** (§ 11) : *« Les livres entiers, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties, notre Sainte Mère l'Église les tient, en vertu de la foi reçue des apôtres, pour saints et canoniques, parce que composés sous l'inspiration du Saint-Esprit... »*.

4. HOCH-DUPUY, **op. cit**, pp. 350-352.

5. Voici l'ancienne prière en latin : *« Oremus et pro perfidis Iudaeis... Omnipotens sempiterne Deus qui etiam iudaicam perfidiam a tua misericordia non repellis... »* ; et la prière de 1969 : *« Prions pour les Juifs, à qui Dieu a parlé en premier, qu'ils progressent dans l'amour de son Nom et la fidélité à son Alliance... Dieu éternel et tout-puissant, toi qui as choisi Abraham et sa descendance pour en faire les fils de ta promesse, conduis à la plénitude de ta rédemption le premier peuple de l'Alliance, comme ton Église t'en supplie. Par Jésus, le Christ, notre Seigneur »*.

retardé l'adoption. Cette raison a certainement joué mais les difficultés proprement théologiques étaient plus fortes. Le texte est en effet profondément nouveau. Les conciles œcuméniques n'avaient jamais vraiment parlé du peuple juif depuis le concile dit de Jérusalem. Le quatrième concile du Latran, qui lui avait consacré des canons disciplinaires lourds de conséquences pour l'attitude envers les juifs, n'a heureusement pris aucune décision de portée théologique[6]. Quant au concile de Trente, il en a fait mention de manière indirecte : on lit dans le catéchisme publié à sa demande une importante réflexion sur les causes de la passion du Christ : « Si on cherche quelle fut la cause qui porta le fils de Dieu à souffrir une mort cruelle, on trouvera que ce furent, outre la faute héréditaire de nos premiers parents, les péchés et les crimes que les hommes ont commis depuis le commencement du monde jusqu'à ce jour... En cela, notre crime est plus grand que celui des juifs qui, au témoignage de l'Apôtre, n'auraient jamais crucifié le Roi de gloire s'ils l'eussent connu »[7]. Depuis Jérusalem donc, Vatican II étant le premier concile œcuménique qui parle positivement des juifs, il ne peut se faire aucune référence à ceux qui l'ont précédé, à des enseignements pontificaux ni à la tradition des Pères[8].

Il s'est donc posé un problème de rapport à la tradition puisqu'il a fallu recourir à l'Écriture et à elle seule. En outre, ce document a été généré en quelque sorte par la Shoah. Or, il n'en fait aucune mention. Le Concile n'a pas cru pouvoir s'y référer, comme s'il voulait maintenir cette pensée que la théologie ne peut pas construire un enseignement de portée universelle pour l'Église à partir d'un événement. Ce silence volontaire ne résoud pas pour autant le problème. Il faudra expliquer le pourquoi de cette nouvelle lecture dont on ne dit pas la raison, mais qui permet cependant de passer outre à une certaine tradition. La question qui se pose et à laquelle par la suite Jean-Paul II invitera les théologiens à réfléchir est bien celle-ci : quelle question théologique cet événement pose-t-il à la conscience de l'Église[9] ?

6. cf. R. FOREVILLE, **Latran I, II, III et Latran IV**, Paris, Éditions de l'Orante, 1965, pp. 380-385.
7. **Catéchisme du Concile de Trente**, I, ch. 4, § 15.
8. La décision prise à Jérusalem par les apôtres à l'égard des gentils (Ac 15) s'inspire en effet de la tradition pharisienne à l'égard des prosélytes et des « craignant Dieu ».
9. *« Considérant l'histoire à la lumière des principes de la foi en Dieu, nous devons aussi réfléchir sur l'événement catastrophique de la Shoah »* (Allocution à la communauté juive de Miami, **DC** 1948) ; *« Vous faites progresser votre vocation particulière, vous vous révélez encore les héritiers de cette élection à laquelle Dieu est fidèle »* (Allocution aux représentants de la communauté juive de Varsovie, **Osservatore Romano**, 14 juillet 1987). Quel rapport y a-t-il entre l'élection et la Shoah ?

la place du texte

Autre difficulté : où fallait-il placer ce document ? Le Concile a hésité. Ce texte eût été normalement à sa place dans la constitution sur l'Église. *Lumen Gentium* dit, en effet, à propos de ceux qui sont « ordonnés au peuple de Dieu » : « En premier lieu, ce peuple auquel ont été données les alliances et les promesses et dont le Christ est issu selon la chair (cf. Rm 9, 4-5), peuple qui est chéri selon l'élection à cause de ses Pères, car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance (cf. Rm 11, 28-29) » (§ 16). Mais la réflexion chrétienne n'était pas mûre et on a renoncé à cette idée. Ce fut sans doute une décision prudente. On envisagea aussi de mettre le document dans le décret sur l'œcuménisme ; on y renonça, car le dialogue entre juifs et chrétiens est, de toute évidence, d'une autre nature.

Finalement, il fut placé dans le décret sur les religions non chrétiennes, à la fin du texte comme pour couronner l'ensemble de la déclaration. Mais cela même n'est pas satisfaisant, car si le judaïsme n'est évidemment pas une religion chrétienne, le rapport que nous, chrétiens, avons avec lui n'est pas de même nature que celui que nous avons avec l'Islam, ni a fortiori avec les religions orientales. Signe de cette situation peu satisfaisante, la Commission du Saint-Siège pour le dialogue avec le judaïsme est aujourd'hui une structure à part, rattachée au Conseil pontifical pour la promotion de l'unité chrétienne.

Il faut probablement se réjouir de ces hésitations dans la mesure où cet emplacement modeste montre qu'il s'agit d'un document d'ouverture et que la réflexion ne saurait être considérée comme achevée, ce qui risquait d'advenir s'il avait été situé dans un texte aussi solennel que la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*.

« nostra aetate », une expression de la foi

Cela n'autorise pas pour autant à en limiter la portée. Vingt ans après *Nostra Aetate*, le pape Jean-Paul II dira, le 15 février 1985, aux représentants de l'*American Jewish Committee*: « Je souhaite confirmer avec la plus extrême conviction que l'enseignement de l'Église proclamé durant le concile Vatican II par la déclaration *Nostra Aetate*... demeure toujours pour nous, pour l'Église catholique, pour l'épiscopat et pour le pape, un enseignement qui doit être suivi, un enseignement qu'il est nécessaire d'accepter, non seulement comme une chose convenable, mais beaucoup plus comme une expression de la foi, comme une inspiration de l'Esprit Saint, comme une parole de la sagesse divine».

Nostra Aetate ne se présente pas comme une parole définitive, mais comme une parole initiale. Selon les premiers mots du texte, il s'agit pour le chrétien de « scruter le mystère de l'Église et de se souvenir ». Nous sommes conduits à nous rappeler que, dans le Nouveau Testament, les rapports conflictuels entre les juifs et Jésus, entre les juifs et les disciples de Jésus, ne doivent pas être analysés comme s'ils étaient le prototype du conflit de deux religions, mais comme le témoignage d'un conflit à l'intérieur de la communauté juive elle-même.

Il n'est pas facile de se débarrasser de l'idéologie de la rupture et du rejet pour porter un regard renouvelé sur ces textes, qui témoignent au contraire d'une continuité, d'un lien de reconnaissance et plus encore, pour dépasser le point de vue chronologique, d'un lien dont Paul nous dit qu'il est une « greffe », c'est-à-dire une réalité vivante. C'est d'ailleurs cette expression que le Concile a finalement préférée à l'expression « continuation », employée dans les deux premières versions du document [10].

Certes, il reste à accomplir un important travail de réflexion pour préciser les rapports de ce document avec les conciles antérieurs et avec la tradition des Pères. Dès maintenant, il invite le chrétien à tourner un regard positif vers le peuple juif, à renoncer aux images du juif errant, à une théologie de la substitution et du rejet. Ces quelques très courts paragraphes ont ouvert un espace de réflexion.

Souligner le caractère positif de *Nostra Aetate* n'interdit pas d'en montrer les lacunes inévitables. On a rappelé le silence du texte sur la Shoah. Rien n'est dit non plus d'une repentance nécessaire, mais le texte invite à une conversion, donc à un mouvement en ce sens. Dans la même ligne, on peut trouver faible ce que le document dit de l'antisémitisme et regretter qu'il soit totalement silencieux sur le lien que le peuple juif a aujourd'hui avec sa terre. Ce n'était sans doute pas possible, la réflexion étant insuffisante. Cependant, en reconnaissant implicitement l'existence juive actuelle, le document permettait les développements ultérieurs.

10. HOCH-DUPUY, op. cit., pp. 321ss.

II

les suites du concile

Après la publication de *Nostra Aetate*, les documents vont s'attacher à mettre en œuvre le texte conciliaire dans une perspective pastorale. Ce faisant, ils apporteront quelques précisions théologiques qu'il est essentiel pour notre propos de mettre en relief.

les « orientations » de 1974

Parmi ces nombreux textes, deux ont spécialement retenu notre attention. Chronologiquement, le premier est celui du Comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme, paru en 1973, intitulé *L'attitude des chrétiens à l'égard des juifs* : par sa démarche et par son contenu, il dépasse très largement la visée pastorale. C'est pourquoi nous commencerons par l'étude du second, plus pratique.

Il s'agit des *Orientations et suggestions pour l'application de la déclaration conciliaire* Nostra Aetate, *n° 4*. publiées à Rome le 1er décembre 1974. Quatre parties dans ce texte : le dialogue, la liturgie, l'éducation et l'enseignement, l'action sociale. La plus neuve et la plus stimulante est la partie liturgique, Citant la constitution conciliaire *Dei Verbum*, le texte romain invite les prédicateurs à donner toute sa place à l'Ancien Testament dans leur homélie, à ne pas déprécier le passage qui est lu au profit d'une référence trop immédiate au texte du Nouveau Testament. Il précise que le Dieu de l'Ancien Testament n'a pas à être opposé à celui de Jésus Christ, comme cela arrive trop souvent, puisqu'il s'agit de la révélation du même Dieu. Bien que ce ne soit pas le but de ce document, on trouve, ici et là, quelques remarques théologiques sur « l'actualité du judaïsme », riche de valeurs religieuses, la nécessité pour le chrétien de comprendre la religion juive, même quand on n'est pas au contact des juifs, et surtout l'affirmation capitale que l'histoire juive ne finit pas avec la destruction de Jérusalem. Par contre, le document parle très peu des persécutions et des massacres qui se sont déroulés en Europe juste avant et pendant la seconde guerre mondiale. C'est bien peu pour la Shoah. Il reste totalement silencieux sur le statut théologique du judaïsme, sur l'élection d'Israël aujourd'hui, sur la signification de la permanence du peuple de l'alliance du Sinaï et par conséquent sur sa place éventuelle dans l'économie du salut, enfin sur le lien du peuple juif avec sa terre. A la suite de cette déclaration, en 1977, lors de la sixième rencontre annuelle du Comité international de liaison entre

catholiques et juifs, le professeur Federici, porte-parole catholique, a souhaité que l'Église apporte plus de clarté sur trois points : la permanence du judaïsme dans le plan de Dieu ; le caractère irréversible de l'attitude de l'Église à l'égard du judaïsme définie au Concile ; le refus de toute restriction mentale dans le dialogue. Il ajoutait : « L'Église rejette catégoriquement tout forme de prosélytisme. Cela signifie l'exclusion de toute forme de témoignage et de prédication qui constituerait de quelque manière une contrainte physique, morale, psychologique ou culturelle à l'égard des juifs, comme individus et comme communautés, et pourrait, de quelque manière, détruire ou même simplement réduire leur jugement personnel, leur libre volonté et leur pleine autonomie de décision au niveau personnel ou communautaire »[10 bis].

le texte des évêques français de 1973

Sur plusieurs des points restés sans solution dans le texte romain de 1974, le comité épiscopal français avait déjà apporté des précisions. Sa démarche est nouvelle et originale : il demande à la conscience chrétienne de s'interroger sur l'existence juive. Il constate la précarité de la condition juive dans l'histoire et affirme que le rassemblement partiel « en tant que peuple sur la terre d'Israël, comme la permanence du peuple juif au cours des siècles » sont des questions fondamentales que doit affronter une théologie de l'histoire. Ce sont des signes à interpréter, pour reprendre l'expression proposée par *Gaudium et Spes.*

Quelques points font l'objet de développements théologiques importants dans le texte de 1973. La vocation permanente d'Israël reconnue aujourd'hui dans le caractère irrévocable de son élection signifie que le renouvellement radical de toute alliance dans le Christ ne rend pas caduque l'Alliance du Sinaï. Le texte nous demande d'apprécier comme il convient la fidélité du peuple juif au Dieu unique, sa ferveur à scruter les Écritures, la qualité de sa recherche de sainteté. Il précise qu'accuser le peuple juif de déicide est une erreur théologique, historique et juridique. Le chrétien devra accéder à une compréhension plus juste du judaïsme à partir de la façon dont il se définit lui-même. Il apprendra alors à redécouvrir l'Ancien Testament, à la fois dans le livre et dans la tradition orale. Le document ose enfin affronter le point infiniment délicat qu'est la relation d'Israël à sa terre. Il affirme que la dispersion

10 bis. HOCH-DUPUY, op. cit,, p. 372

du peuple d'Israël après la destruction du Temple, comme son retour, sont à envisager positivement. C'est l'amorce d'une autre théologie de l'histoire fondée sur le texte biblique. Tout cela pose de nouvelles questions ecclésiologiques, car la permanence d'Israël comme « vis-à-vis » reconnu dans sa vocation indique le caractère inachevé du dessein de Dieu sur l'humanité. En d'autres termes, chrétiens et juifs ont ensemble une responsabilité commune par rapport à l'avènement des temps messianiques.

Ce document si riche ne fut pas unanimement reçu. Il suscita de nombreux débats mais, approuvé par le Conseil permanent de l'épiscopat, il fit date et nous verrons que, sur bien des points, les documents ultérieurs reprendront ses positions.

III

sous le pontificat de jean-paul II

Au début de cet article, nous avons souligné l'inquiétude et le soupçon de certains juifs à l'égard de l'Église catholique. Cela concerne surtout le pape : situation paradoxale, car aucun pontife n'a jamais autant parlé des relations avec le judaïsme. Il est donc nécessaire de préciser la pensée de Jean-Paul II au sujet des juifs : nous examinerons ici 17 discours importants prononcés par lui (on en trouvera référence à la fin). Puis nous traiterons des *Notes* publiées, avec son approbation explicite, par la Commission pontificale pour les relations avec le judaïsme, en 1985. Et il faut, en premier lieu, rappeler qu'il insiste sur la nécessité de suivre l'enseignement de *Nostra Aetate* : l'orientation conciliaire est pour lui irréversible.

les fondements d'une rencontre

Le pape s'est exprimé d'abord sur les raisons mêmes du dialogue. Le 12 mars 1979, recevant la commission mixte de dialogue catholiques-juifs, après avoir cité les premières lignes de *Nostra Aetate* et évoqué « le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament à la lignée d'Abraham », il développe alors sa pensée : « Le Concile signifiait ainsi que nos deux communautés religieuses sont étroitement liées au niveau même de leur identité religieuse respective ». Le 17 novembre 1980, à Mayence, il faisait sienne une formule employée par les évêques allemands : « Quiconque rencontre Jésus Christ rencontre le judaïsme » et ajoutait : « La première dimension de ce dialogue, à savoir

la rencontre entre le peuple de Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau Testament, est en même temps un dialogue interne, pour ainsi dire, entre la première et la deuxième partie de la Bible ». Comme cette façon de percevoir le dialogue peut encore être comprise dans le sens de la nécessité de connaître le judaïsme du temps de Jésus, sans pour autant tenir compte de ce qu'il est aujourd'hui, le pape précise : « Une seconde dimension de notre dialogue, véritable et centrale, est la rencontre entre l'Église chrétienne d'aujourd'hui et le peuple actuel de l'alliance conclue avec Moïse ».

Plusieurs autres interventions enrichiront cette réflexion initiale. Elles soulignent la dimension ecclésiologique déjà présente dans *Nostra Aetate*. Ainsi, le 22 mars 1984 dans une allocution aux dirigeants du B'nai B'rith, le pape définit la relation juif-chrétien comme « le lien spirituel mystérieux qui nous unit étroitement en la personne d'Abraham et, à travers Abraham, en Dieu qui a choisi Israël et d'Israël a fait naître l'Église ». Ou encore, dans son discours à la synagogue de Rome du 13 avril 1986 : « La religion juive ne nous est pas extrinsèque, mais en un certain sens elle est intrinsèque à notre religion. Nous avons donc à son égard des rapports que nous n'avons avec aucune autre religion... Vous êtes nos frères préférés et, dans un certain sens, on pourrait dire nos frères aînés ». Cependant, pour ne pas en rester à des formules qui pourraient n'être encore que le constat ponctuel et statique d'une situation de fait, il complète son analyse en soulignant la dimension dynamique de cette rencontre : « C'est dire que les liens entre l'Église et le peuple juif sont fondés sur le dessein du Dieu de l'Alliance » (allocution du 6 mars 1982).

Ce faisant, il ouvre le champ à une interrogation sur le statut théologique de l'existence juive aujourd'hui. « Que Dieu donne aux chrétiens et aux juifs de se rencontrer davantage, d'échanger en profondeur et à partir de leur propre identité... en cherchant vraiment la volonté de Dieu qui s'est révélé ». Mais en ce domaine, il y a une hypothèque à lever : les exégètes hésitent sur l'interprétation à donner d'une partie difficile de l'épître aux Romains, les chapitres 9 à 11. A la question : « Dieu aurait-il rejeté son peuple ? », saint Paul répond : « Certes non » ; mais de qui parle-t-il vraiment ? Est-ce de la totalité d'Israël, comme le pense un grand nombre aujourd'hui, et donc de l'Israël actuel, ou bien ne désigne-t-il pas seulement le « petit reste », celui qui a reconnu la messianité de Jésus[11] ? A lire les divers ouvrages sur ce sujet, il n'est pas sûr que le débat puisse être résolu au niveau de l'exégèse. C'est pourquoi la prise de position du pape paraît singulièrement éclairante. Par-

11. Parmi les ouvrages récents qui ont débattu de ce problème : F. REFOULÉ, **Et ainsi tout Israël sera sauvé : Rm 11, 25-32**, Paris, Cerf, 1984.

lant du peuple juif, de sa foi et de sa vie religieuse aujourd'hui, il présente cette réalité permanente avec une remarquable formule théologique, selon l'expression de la Commission romaine pour les relations avec le judaïsme, en 1985 : « Le peuple de Dieu de l'ancienne alliance, qui n'a jamais été révoquée ».

la vocation d'israël

Cette affirmation a des conséquences ecclésiologiques. La vocation d'Israël a toujours un sens, même s'il nous demeure caché. L'Église, dans la méditation de son propre mystère, ne peut l'ignorer. La plénitude du dessein de Dieu dans l'histoire n'est pas encore totalement dévoilée. Il faut donc que l'Église se tourne vers ce peuple dont elle est issue : « A la lumière de la promesse et de la vocation d'Abraham, je regarde avec vous vers la destinée et le rôle de votre peuple parmi les nations » (allocution à Cologne, le 17 novembre 1980). Le rôle d'Israël est en rapport avec la venue des temps messianiques : « Juifs et chrétiens sont appelés comme fils d'Abraham à être une bénédiction pour le monde (cf. Gn 12, 2 sv.) ». Leur rencontre a une dimension messianique et eschatologique. Le pape situe Israël dans le dessein de Dieu aujourd'hui : « Par des voies diverses mais en fin de compte convergentes, nous pourrons parvenir, avec l'aide du Seigneur qui n'a jamais cessé d'aimer son peuple (cf. Rm 11, 1), à cette véritable fraternité dans la réconciliation, le respect, et à la pleine réalisation du dessein de Dieu dans l'histoire ». Une telle ouverture pose de nombreuses questions, mais il fallait relever dès maintenant sa dimension éminemment positive.

Deux points sont encore à considérer dans la réflexion du pape. Au delà de la conversion du regard chrétien, les juifs demandent une démarche plus spirituelle de repentance : problème délicat, par rapport à l'histoire de l'antisémitisme. Le pape demeure très prudent dans l'analyse d'une réalité difficile et passionnelle. Il propose cependant une réflexion dans deux directions. D'une part, il rappelle qu'on ne peut imputer aux juifs en tant que peuple « aucune faute atavique ou collective pour ce qui a été commis durant la passion de Jésus, ni indistinctement aux juifs de ce temps-là, ni à ceux venus ensuite, ni à ceux d'aujourd'hui ». Il ajoute : « Toute justification prétendue théologique de mesures discriminatoires ou pire encore persécutrices est donc inconsistante. Le Seigneur jugera chacun selon ses propres œuvres, les juifs comme les chrétiens (Rm 2, 6) » (discours à la synagogue de Rome, le 13 avril 1986).

Mais, d'autre part, et à cause de cela, l'Église doit continuer de réviser son attitude, précisément pour des motifs de conversion intérieure :

« L'Église catholique est toujours prête, avec l'aide de la grâce de Dieu, à réviser et à renouveler ce qui, dans ses attitudes et ses manières de s'exprimer, se révèle moins conforme à son identité fondée sur la parole de Dieu, l'Ancien et le Nouveau Testament, tels qu'ils sont lus dans l'Église ». Il est clair qu'elle aura un jour à se confronter à l'énorme événement qu'a été pour le peuple juif la Shoah. Le pape a annoncé, au cours de l'été 1987, qu'il préparait un document sur ce sujet.

De la Shoah, il a, en fait, parlé à plusieurs reprises, de façon encore succincte mais déjà suggestive. Il l'a fait notamment le 14 juin 1987 devant les représentants de la communauté juive de Varsovie et il a repris une partie de cette intervention dans une lettre du 8 août 1987 à Mgr May, président de la conférence épiscopale des États-Unis, avant son voyage dans ce pays. Un passage significatif du premier texte met la Shoah en rapport avec la vocation permanente d'Israël. C'est capital, car cela donne à cet événement une signification pour le monde entier : «Je pense que la nation d'Israël aujourd'hui, peut-être plus que jamais auparavant, se trouve au centre de l'attention des nations dans ce monde. A travers elle, vous êtes devenus une grande voix de mise en garde pour toute l'humanité, toutes les nations... et je pense que, de cette façon, vous faites progresser votre vocation particulière, vous vous révélez encore les héritiers de cette élection à laquelle Dieu est fidèle ».

les « notes » romaines de 1985

Tel est, dans ses grandes lignes, l'enseignement direct du pape Jean-Paul II. Pour être complet, il faut maintenant situer au cœur de cette synthèse provisoire l'apport spécifique des *Notes* de la Commission du Saint-Siège pour les relations avec le judaïsme, de 1985. Ce document, dans ses considérations préliminaires, affirme une visée essentiellement pastorale et catéchétique, mais il est plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. Premier document officiel publié à Rome depuis 1974, il reflète, vingt ans après le Concile et *Nostra Aetate*, un certain état de la théologie catholique à l'égard du judaïsme.

L'un et l'autre testament

Le premier point concerne la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament, les deux parties de la Bible, pour reprendre l'expression de Jean-Paul II. La lecture spontanée que nous faisons de l'Ancien Testament est souvent dévalorisée par rapport à celle du Nouveau.

Il faut donc préciser la place de l'Ancien Testament : organe témoin d'une histoire essentielle mais dépassée, ou encore préfiguration ? Quelle

place, mais surtout quelle autorité ? Les *Notes* romaines, sans prétendre épuiser ce délicat problème, apportent des précisions dont il faut tenir le plus grand compte.

Le document insiste pour que l'unité de la révélation biblique et du dessein divin soit mise en valeur avant toute étude de « chacun des événements ». Cela est assez fondamental : le chrétien se trouve convié à se mettre vraiment à l'écoute de l'ensemble de la révélation, aussi bien de l'Ancien que du Nouveau Testament. On voit la portée de cette réaffirmation depuis la réforme liturgique.

Mais comment concevoir le passage de l'un à l'autre ? Le document rappelle que l'Église a résolu cette question dès les temps apostoliques par le moyen de la « typologie », mais il dit aussi que cette méthode suscite aujourd'hui un malaise, « indice d'un problème non résolu ». Pourquoi ? Cette « typologie » souligne que les événements de l'Ancien Testament sont souvent la préfiguration symbolique, le « type », de ce qui adviendra par la suite en la personne de Jésus. Elle risque de leur donner une certaine inconsistance et d'accentuer le côté « organe témoin » de l'Ancien Testament, comme s'il n'était que le vestige d'une histoire achevée, qui ne mérite considération que pour comprendre la seconde. Le document romain rappelle que la « typologie » elle-même accorde une valeur primordiale à l'Ancien Testament ; les événements qui y sont relatés ont une valeur propre. La transition au Nouveau Testament ne saurait être considérée uniquement « comme une rupture », ce que suggèrent trop d'oppositions faciles. Un exemple nous est donné : « L'Exode représente une expérience de salut et de libération, qui ne s'achève pas en elle-même, mais porte en soi, outre son sens propre, la capacité de se développer ultérieurement ». Autre exemple encore : « Jésus a voulu réaliser l'acte suprême du don de soi dans le cadre de la liturgie domestique de la Pâque, ou au moins dans le cadre de la festivité pascale, et cela permet de mieux comprendre le caractère de mémorial de l'Eucharistie ».

La « typologie » manifeste les « insondables richesses de l'Ancien Testament », mais elle ne les épuise pas : elle invite plutôt à se projeter vers « l'accomplissement du plan divin quand Dieu sera tout en tous ». Elle signifie, pour une part, la dimension d'inachèvement de ce plan, car « l'Église déjà réalisée dans le Christ n'en attend pas moins sa perfection définitive comme corps du Christ ». Elle souligne donc la dimension eschatologique du christianisme, permettant ainsi de redonner à l'Israël d'aujourd'hui toute sa place dans cette attente. « Le peuple de

l'ancienne et de la nouvelle alliance tend vers des buts analogues : la venue ou le retour du Messie, même si c'est à partir de deux points de vue différents ». « Attentifs au même Dieu qui nous parle, qui a parlé... nous avons à témoigner d'une même mémoire et d'une commune espérance en celui qui est le maître de l'histoire ». Ces divers éclaircissements devraient avoir une influence profonde sur la lecture de l'Ancien Testament : « Cette histoire concerne tout le genre humain... ». Il s'agit de présenter les événements de l'Ancien Testament, non comme concernant seulement les juifs (hier et aujourd'hui), mais comme nous concernant aussi personnellement (aujourd'hui). A travers eux, d'une certaine manière, c'est aussi l'histoire des relations de l'humanité avec Dieu qui se profile, les paroles prononcées hier nous sont adressées aujourd'hui. Ainsi, s'il y a bien une manière chrétienne de lire la Bible, qui n'est pas identique à la manière juive, du fait de l'événement christique, il n'en reste pas moins que l'Ancien Testament n'a pas fini de délivrer son message. De ce point de vue, il pourra donc être fort enrichissant de le lire, pour découvrir sa valeur propre à la lumière de la tradition orale juive, puisque, aussi bien, celle-ci atteste son caractère toujours vivant au sein du peuple juif. Le document romain, quoique avec prudence, ouvre cette perspective nouvelle.

Église et judaïsme : des voies convergentes

Un second problème théologique est abordé. Il concerne la place d'Israël dans l'économie du salut. A première lecture, les affirmations du document sont d'une extrême rigueur : « Dans l'Église seule, se trouve toute la plénitude des moyens de salut... Église et judaïsme ne peuvent donc pas être présentés comme deux voies parallèles de salut ». Comment entendre ces deux affirmations ?

« Toute la plénitude des moyens de salut » peut signifier deux choses : ou bien que l'Église possède la totalité des moyens de salut et donc que le judaïsme ne possède plus rien, ce qui nous ramène à la théologie de la substitution pourtant écartée ; ou bien qu'elle a en elle-même la plénitude de ses moyens de salut pour ses propres fidèles, ce qui ne signifie pas nécessairement que le judaïsme ne possède plus rien. Cette seconde interprétation paraît davantage en accord avec d'autres passages du document romain, dans lesquels on souligne la vitalité propre du judaïsme et son rôle toujours actuel dans la préparation des temps messianiques, même si on ne le définit guère.

Deuxième affirmation : le document semble récuser d'une manière catégorique la théologie des deux voies. Mais là encore, sur quoi porte

exactement son refus ? Est-ce sur le fait qu'il y a deux voies ? Ou bien n'est-ce pas plutôt sur leur parallélisme ? Un strict parallélisme, en effet, va à l'encontre de la pensée biblique du Dieu unique, du dessein de ce Dieu unique sur l'humanité. Il met en question la volonté divine de rassemblement en un seul troupeau autour d'un seul pasteur et, pour le chrétien, la vocation messianique de Jésus comme pasteur. Mais, si l'idée de ce parallélisme où chacun peut continuer d'avancer dans la plus totale ignorance de l'autre, n'est pas acceptable, l'existence, de fait, de deux voies est-elle en elle-même incompatible avec le projet divin ? En 1982, dans un texte déjà cité mais qu'il faut rappeler ici, Jean Paul II disait, « par des voies *diverses mais en fin de compte convergentes*, nous pourrons parvenir avec l'aide du Seigneur, qui n'a jamais cessé d'aimer son peuple, à cette véritable fraternité dans la réconciliation, le respect, et à la pleine réalisation du dessein de Dieu dans l'histoire ». Est-ce forcer ce texte que de dire qu'il admet la dimension d'inachèvement de ce dessein aujourd'hui et donc qu'Israël garde bien une place dans sa réalisation ? « Le peuple juif, peuple de Dieu parce qu'il tend vers un but analogue, tient avec l'Église dans la venue du Messie un rôle essentiel par son attente et donc pour la réalisation du salut pour l'humanité ». Le peuple juif a ainsi une place, aujourd'hui encore, dans l'économie du salut. Sans doute, cette place devra-t-elle être davantage définie, mais on peut dès maintenant apercevoir qu'elle a quelque chose à voir avec l'avènement des temps messianiques. Tout le chapitre 2 du document romain, les paragraphes 9 et 10 en particulier, développent cette pensée.

On voit que, sur deux points essentiels du dialogue, le document romain témoigne d'une réflexion théologique qui s'approfondit depuis *Nostra Aetate*. Il faudrait mettre en évidence les autres aspects qu'il développe[12].

Au terme de cette analyse de l'enseignement récent de l'Église sur le judaïsme, bien des points théologiques sont encore à l'état d'ébauche. Le travail à faire demeure considérable. On peut d'ailleurs estimer que, plus le dialogue avancera, plus nombreuses seront les questions posées : c'est là un cheminement normal, conséquence d'une redécouverte en commun du dessein de salut sur l'humanité. Un exemple de

12. Faute de pouvoir le faire ici, nous renvoyons à l'excellente étude du docteur Fischer : « L'évolution d'une tradition de *Nostra Aetate* aux *Notes* » (**Istina**, 1986/2). En étudiant le tableau où l'auteur met en parallèle le texte conciliaire, les Orientations de 1975 et les Notes romaines de 1985, on constate la progression sur de nombreux points.

ces questions nouvelles est apparu dans toute sa force au cours de l'été 1989, lors de l'affaire du carmel d'Auschwitz. « La Shoah, dont Auschwitz est le symbole, concerne le peuple juif dans la permanence de son élection. Dès lors, ne signifie-t-elle rien quant à notre façon d'accueillir et de vivre le mystère chrétien de la rédemption ? » [13].

La terre et l'État d'Israël

Un autre problème douloureux appellera de nouveaux développements : la relation d'Israël avec sa terre. Cette question, ignorée par *Nostra Aetate* et par les *Orientations* de 1974, apparaît dans une élaboration très incertaine dans les *Notes* de 1985. Il convient pourtant de marquer les acquis et de formuler les questions. Pour la première fois, se trouve reconnu le fait que le peuple juif accorde une signification religieuse au lien qui l'unit à sa terre. « Cet attachement, dit le document romain, plonge ses racines dans la tradition biblique ». La terre est un élément fondamental de l'espérance juive, qui s'exprime très spécialement dans le *seder* de *Pessah*. On écarte aussi, d'une manière catégorique, l'interprétation théologique ancienne, purement négative, de la dispersion d'Israël comme « peuple puni », argument connu de l'apologétique. Si l'on comprend bien tout le développement, on ne pourra plus réduire le sionisme à un mouvement nationaliste sans référence religieuse. Cela est fondamental.

Au delà, le texte, parce qu'il s'affronte à un problème politique jusqu'à présent insoluble, hésite sur l'application des principes posés. Ainsi, après avoir invité à comprendre cet attachement, il dit qu'on ne doit pas nécessairement l'accepter ; mais pourquoi reconnaître l'attachement religieux et en refuser la réalité présente ? Est-ce la crainte d'une interprétation fondamentaliste de cette relation ? En ce cas, ce serait légitime, mais, à l'intérieur du judaïsme lui-même, il n'y a pas une seule manière de comprendre la relation avec la terre. Qu'on fasse, d'autre part, des réserves sur les options politiques de l'État d'Israël, qu'on précise même que ses options doivent être appréciées conformément aux principes communs du droit international, cela peut se comprendre et même s'accepter ; mais n'y a-t-il pas une très grave ambiguïté à confondre les options politiques qui ne sont pas nécessairement celles d'un État comme tel, qui émanent des organes de son pouvoir, avec l'exis-

13. J. DUJARDIN, « Catholiques, qu'avons-nous compris ? A propos de l'affaire du carmel d'Auschwitz », **Nouvelle Revue Théologique**, juillet-août 1989, pp. 532 sv.

tence de cet État ? Devant cette pensée restrictive, le peuple juif demeure douloureux et doute de la sincérité de la reconnaissance chrétienne, puisqu'il considère que le lien avec sa terre fait partie de sa foi.

Toute progression de la réflexion est-elle pour autant récusée par avance ? Nous ne le pensons pas, car la position officielle du Saint-Siège à l'égard de l'État d'Israël a changé, comme le montrent des documents aussi importants que la lettre pontificale *Redemptionis Anno* du 20 avril 1984 et un discours moins connu du pape à Otrante, le 5 octobre 1980. Ces textes impliquent la reconnaissance d'une présence juive sur cette terre et le droit à la sécurité de l'État d'Israël. Ils affirment, par ailleurs, que le peuple palestinien a des droits, mais ils ne parlent pas d'un État palestinien comme ils parlent de l'État d'Israël ; ils laissent ainsi aux responsables politiques et éventuellement aux instances internationales le soin de déterminer comment reconnaître l'existence de ces droits.

un dialogue fragile, mais nécessaire

Pour conclure, on peut dire que cet enseignement de l'Église est riche et complexe. Certes, on avance à petits pas et on a le droit de penser qu'il faudrait aller plus vite, mais il n'est pas facile de passer d'une situation d'ignorance et de rupture à la reconnaissance d'un lien, ou mieux à la formulation de cette reconnaissance comme une « greffe », qui actualise la relation entre juifs et chrétiens aujourd'hui.

La ligne de partage est étroite et fluctuante entre les deux attitudes, non pas parce qu'elle n'existe pas, mais parce qu'elle est toujours difficile à cerner. Ce discernement est rendu plus délicat encore par le poids des idéologies qui ont encombré et encombrent encore nos regards réciproques. Dans nos relations, il faut à chaque fois se poser à nouveau la question : où est la permanence, où est la nouveauté ? La réponse immédiate n'est pas toujours la bonne.

Difficultés, embûches, certes, mais le dialogue progresse. D'ores et déjà, nous pouvons mesurer l'enrichissement qui en résulte pour nous chrétiens : une lecture renouvelée de l'Écriture, une meilleure appréhension de la réalité juive de Jésus, un renouvellement de la compréhension de notre propre élection enracinée et greffée sur l'élection du peuple juif. Comment comprendre, au regard de ces avancées, les questions soulevées par les homélies du pape lors des audiences publiques du mois d'août 1989 ? On y a décelé un retour en arrière, la réaffirmation d'une théologie de l'infidélité d'Israël, la mise en question de sa

vocation permanente. On ne peut pas lire ces textes indépendamment de tout ce que nous avons considéré comme acquis sur le plan théologique. Ils signifient donc autre chose. Au delà des problèmes non négligeables posés par le mot « infidélité », voire par le déplacement qui s'est fait dans les médias de l'expression « infidélité d'Israël » à « infidélité du peuple juif », il faut rappeler que ce thème prophétique ne signifie jamais la mise en question de la fidélité de Dieu à son peuple. Dans la bouche des prophètes, ces « infidélités » soulignent plutôt la fidélité de Dieu. Mais le commentaire de ces passages s'enrichirait sans doute s'il tenait compte de l'idée relevée dans le document romain, à savoir que l'Ancien Testament nous parle aujourd'hui, à nous aussi chrétiens. Dieu nous est fidèle comme il est fidèle à Israël, mais nous pouvons, nous aussi, être infidèles. Ce n'est donc pas seulement un jugement sur l'histoire passée, c'est une parole de Dieu aujourd'hui, adressée au peuple chrétien tout autant qu'au peuple d'Israël. Il nous appartient, à nous chrétiens, de dire ce qu'elle nous dit, et de laisser le peuple juif entendre ce qu'elle lui dit.

Ces difficultés de compréhension soulignent la fragilité de nos relations. Cela n'est pas étonnant, mais doit nous inviter à la plus extrême vigilance, à un effort constant d'attention et de cohérence quand nous formulons une réflexion concernant le peuple juif.

Certes, la relation que nous avons rétablie avec lui, et que nous souhaitons développer, ne saurait avoir pour conséquence de nous dicter quelle doit être notre théologie. Mais pouvons-nous continuer de tenir un discours théologique sur l'Église, sur sa vocation dans le monde par rapport à l'humanité, comme si le peuple juif n'était pas là comme une question qu'il nous faut entendre ?

Telle pourrait bien être une des leçons les plus bouleversantes de notre situation chrétienne dans ce XXe siècle finissant.

jean dujardin

Liste des textes étudiés ou cités, par ordre chronologique

Abréviations : **La Documentation catholique : « DC » ; Osservatore Romano : « OR ».**

1. Documents publiés sous le pontificat de Jean XXIII et de Paul VI ;

1965 : Déclaration *Nostra Aetate*

1969 : Modification de la prière du Vendredi saint

1977 : Communiqué du Comité international de liaison entre l'Église catholique et le judaïsme, 6e réunion, Venise. Exposé du prof. Federici.

2. Documents émanant du pape Jean-Paul II :

— 12 mars 1979 : allocution aux dirigeants des organisations juives, **DC** 1761

— 7 juin 1979 : discours à Auschwitz, **DC** 1764

— 5 octobre 1980 : déclaration à Otrante sur la paix au Proche-Orient, **OR**, 5 octobre 1980

— 16 novembre 1980 : allocution à la communauté juive de Cologne, **OR**, 17 novembre 1980

— 17 novembre 1980 : allocution à la communauté juive de Mayence, **DC** 1798

— 6 mars 1982 : discours aux délégués des conférences épiscopales pour les relations avec le judaïsme, **DC** 1827

— 22 mars 1984 : allocution aux dirigeants de l'association B'nai B'rith, **DC** 1874

— 20 avril 1984 : lettre apostolique *Redemptionis Anno* sur Jérusalem, **DC** 1875

— 18 novembre 1984 : allocution au Conseil international judéo-chrétien, **DC** 1884

— 15 février 1985 : allocution aux représentants de l'American Jewish Committee, **DC** 1893

— 19 avril 1985 : allocution pour le XXe anniversaire de *Nostra Aetate*, **OR**, 20 avril 1985

— 28 août 1985 : discours au Comité international de liaison entre l'Église et le judaïsme, **DC** 1907

— 13 avril 1986 : visite du pape à la synagogue de Rome, **DC** 1917

— 14 juin 1987 : allocution aux représentants de la communauté juive de Varsovie, **OR**, 14 juillet 1987

— 11 septembre 1987 : discours aux représentants d'organisations juives à Miami

On ajoutera les allocutions aux audiences générales hebdomadaires des 2, 9, 16 et 30 août 1989, **DC** 1953

On a par ailleurs commenté les **Notes pour une correcte présentation des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique**, préparées par la Commission du Saint-Siège pour les relations avec le judaïsme, du 24 juin 1985, **DC** 1900

3. Textes de conférences épiscopales

— « Attitudes des chrétiens à l'égard du judaïsme », Comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme, 1973, **DC** 1631

— document de l'épiscopat allemand à propos du cinquantième anniversaire de la Nuit de cristal, le 20 octobre 1988, **DC** 1975.

LE SUPPLÉMENT

revue d'éthique et de théologie morale (n° 172)

R. SIMON et J.-P. DURAND, *Liminaire*

MAL ET COMPASSION

Actes du congrès de l'ATEM (septembre 1989)

René SIMON, *Présentation.*

Un dossier à partir de l'œuvre de Paul Ricœur sur le mal

Jean-Louis SCHLEGEL, *Effacement du mal dans la philosophie contemporaine ?*

Olivier MONGIN, *La pensée du mal chez Paul Ricœur : un parcours aporétique*

Christian DUQUOC, *Le mal, énigme du bien*

Xavier THÉVENOT, *La compassion : une réponse au mal ?*

Jacques ROLLET, *Mal et compassion : approche éthico-politique*

Émile GRANGER, *Face au mal, une éthique de la compassion*

François BOESPFLUG, *La compassion de Dieu le Père dans l'art occidental (XIII-XVIIe siècles)*

Chroniques

Emmanuel HIRSCH, *Le SIDA et ses significations.*

Cardinal O'CONNOR, *L'Église et l'État aux États-Unis.*

Francisco MORENO REJON, *Le projet de théologie morale en Amérique latine*

Eric BRAUNS, *« Bâtisseurs de la Paix »,*

Prix du numéro : 56 F
C.C.P. Le Supplément 426395 D Paris

29, bd Latour- Maubour
75340 PARIS Cédex 07

l'église et le peuple juif

« L'Église n'est pas le nouvel Israël », « elle n'est pas le peuple de Dieu » (au sens où les Écritures entendent ce peuple), « elle n'est pas le partenaire de l'alliance » (au sens où les Ecritures parlent de cette alliance)... Les propositions surprenantes claquent sec dans l'article qu'on va lire. Il s'agit d'essayer de penser les bouleversements qu'implique pour la théologie la mutation que viennent de connaître nos Églises, comparable en importance à celle de la Réforme. Après avoir, depuis les origines, tenu une vue purement négative du peuple juif, les chrétiens viennent de changer profondément leur regard et, de façon croissante, voient en ce peuple celui qui est toujours le partenaire de l'alliance sans repentance de Dieu. Sortir d'une tradition immuable d'antijudaïsme force à reprendre l'ensemble de la pensée théologique et à se poser des questions nouvelles. L'Église apparaît alors comme celle des « gentils » qui ont cru en Jésus Christ et en son Père qui est le Dieu d'Israël. Elle est l'Église du Dieu qui ne cesse pas d'être le Dieu d'Israël. Ses fidèles se voient ainsi autorisés à prendre part à l'histoire d'Israël, à redire celle-ci à d'autres qui, comme eux, ne sont pas des juifs.

Il s'est passé quelque chose. Oui, il est arrivé quelque chose à l'Église de Jésus Christ. Il s'est passé en son sein des événements qui méritent attentive considération de la part de tout chrétien soucieux de réfléchir. Si les événements qui se sont déroulés dans l'Église durant le premier tiers du XVIe siècle ont obligé tous les chrétiens à prendre parti et à faire un nouveau choix, ce qui vient de se passer en ce dernier tiers du XXe siècle nous invite plus encore à une prise de position nouvelle. Ce qui s'est passé, c'est que nombre de chrétiens ont commencé à regarder les juifs et le peuple juif d'un regard tout différent de celui que la tradition chrétienne avait toujours posé sur eux.

Ce changement de perception, déjà fort répandu mais certes pas universel, a provoqué de vigoureux débats au sein de l'Église, ce qui est bien compréhensible. Dans les premiers temps de ces débats, en 1967, la commission « Foi et Constitution » du Conseil œcuménique des Églises se risquait à estimer que, « en cette affaire, c'est toute la compréhension que l'Église a d'elle-même qui se trouve mise en cause ». Le mot est fort, mais il fait écho à la position du concile Vatican II, confirmée et explicitée par des déclarations ultérieures de Rome. Ainsi, en 1969, le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, citant *Nostra Aetate* : « Les

relations entre juifs et chrétiens touchent au cœur l'Église en tant que telle, puisque c'est en scrutant son propre mystère qu'elle rencontre le mystère d'Israël ».

les juifs sont le peuple de dieu

Ce qui est ainsi venu sur le devant de la scène peut être formulé en quelques mots : « Oui ou non, le peuple juif est-il encore aujourd'hui l'Israël de Dieu, est-il le peuple éternel de l'éternelle alliance de Dieu ? ». Ainsi ramassée, la question masque en fait la complexité du problème, mais cela permet d'attirer l'attention sur la nouveauté de ce qui s'est fait jour dans l'Église. Car, au moins depuis l'époque de saint Justin, au milieu du IIe siècle, et jusqu'à notre époque, l'Église a toujours tenu que le peuple juif est bien celui des descendants de l'ancien Israël, avec qui Dieu avait conclu une alliance, mais que celle-ci s'est transformée en une nouvelle alliance, conclue entre Dieu et l'Église. En ce sens, l'alliance est donc bien éternelle, mais désormais elle ne concerne plus les juifs. Du fait de notre adoption par grâce en Jésus Christ, c'est nous qui sommes devenus le véritable Israël. Le peuple juif, lui, n'est plus que l'ombre de l'ancien Israël, il n'y a pour lui qu'un espoir : nous rejoindre dans la foi en Jésus Christ ; c'est à ce prix qu'il retrouvera sa place dans le dessein de Dieu.

Avant même de commencer à discuter de la valeur de cette vision traditionnelle des choses, qu'ont partagée les Églises de la Réforme tout autant que la tradition catholique, il convient de relever tout ce qui se trouve impliqué dans cette façon de considérer le peuple juif. Il s'agit d'abord de la définition que l'Église donne d'elle-même. En effet, au fil de son histoire et de sa théologie, l'Église fut amenée à se définir à la fois en référence au peuple juif et en s'opposant à lui. Ce qui est aussi en cause, c'est la lecture que l'Église fait des Écritures d'Israël, c'est-à-dire de son Ancien Testament. L'enjeu est encore la compréhension que l'Église se donne du dessein de Dieu et de la mise en œuvre en ce monde de sa fidélité, de ses promesses et de son alliance. L'enseignement de l'Église sur le peuple juif commande donc la totalité de son appréhension du réel. Pour évaluer correctement l'enjeu auquel l'Église se trouve aujourd'hui confrontée, il faut bien voir que sa position traditionnelle sur le peuple juif est à la base de toute sa doctrine comme une fondation cachée. C'est une partie intégrante de ce corps de doctrine fort cohérent que constitue la théologie traditionnelle de l'Église. Cela est aussi vrai de la théologie de Luther et de Calvin que de celle

d'Augustin et de Thomas d'Aquin. Or, c'est contre cette vision fort cohérente que nous sommes désormais invités à adopter une tout autre façon de considérer le peuple juif.

Au cours des deux dernières décennies, des assemblées ecclésiales très officielles, protestantes et catholiques, ont produit nombre de déclarations qui proposent de voir le peuple juif dans la continuité de l'ancien Israël : les juifs sont encore aujourd'hui le peuple de Dieu, celui qu'il aime et ne rejette pas. L'alliance avec lui conclue dure toujours, car elle est éternelle. Une telle proposition invite tout bonnement l'Église à changer ses fondations. Si elle voulait simplement changer son regard sur le peuple juif sans toucher à tout le reste de sa théologie, elle ne réussirait qu'à rendre toute cette théologie passablement incohérente. Car une redéfinition de ses propres fondements ne peut que conduire à des changements qui affectent tout le reste de sa théologie.

Il en va donc de la cohérence de notre pensée théologique. Je ne me soucie pas d'abord de savoir si ceux qui sont en dehors de l'Église peuvent, ou non, comprendre ce qu'elle dit et ce qu'elle pense, mais si l'Église peut, ou non, se comprendre elle-même, si un chrétien, une chrétienne qui réfléchit peut trouver un sens à ce qu'il ou elle se dit à lui-même, à elle-même. Dans une Église qui était concrètement antijuive, la théologie était antijuive, mais du moins était-elle relativement cohérente. Mais si l'Église cesse d'être concrètement antijuive tout en voulant garder sa théologie antijuive, elle se met en pleine contradiction. Si elle abandonne les fondements de son antijudaïsme, si elle prend en compte positivement et non plus négativement le peuple juif, elle ne peut que changer tout le reste de sa théologie traditionnelle. L'affaire n'est pas mince : ce qui est en cause, c'est un changement qui affecte le cœur même de la pensée de l'Église. Rien de cette pensée ne peut donc en sortir indemne.

pourquoi changer de regard ?

On peut dès lors se demander pourquoi prendre le risque d'un tel bouleversement. Mais les diverses Églises nous ont déjà dit pourquoi elles nous appelaient à renouveler notre regard sur le peuple juif. La raison le plus souvent invoquée, c'est l'Holocauste, ou plutôt, comme on dit de plus en plus communément, la *Shoah*, l'anéantissement pur et simple, le massacre systématiquement organisé de six millions de juifs en plein cœur de ce qu'on croyait être l'Europe chrétienne. Une seconde

raison quelquefois invoquée, c'est la fondation de l'État d'Israël.

Derrière ces réponses, on trouve en fait deux réactions assez différentes, mais qui se confortent l'une l'autre. D'une part, beaucoup de chrétiens en sont venus à penser que la Shoah n'eût pas pu se produire si l'Église n'avait enseigné depuis dix-huit siècles que les juifs sont un peuple maudit. L'« enseignement du mépris », comme certains ont appelé notre doctrine traditionnelle, est le terreau dans lequel a germé l'horreur, et nul chrétien moralement responsable ne peut rester chrétien, se dit-on, sans faire tout ce qui est en son pouvoir pour renverser l'enseignement traditionnel de l'Église sur le peuple juif.

Selon d'autres, l'État d'Israël a fait resurgir d'une façon nouvelle dans la conscience chrétienne le peuple juif vivant. Ce peuple ne peut plus entrer dans les stéréotypes classiques du Juif errant, cet éternel exilé voué à la persécution perpétuelle de Dieu. Il est même des chrétiens qui ont pu intégrer la Shoah à cette vision traditionnelle, son horreur manifestant l'inévitable destin de ceux qui ont rejeté le Christ. Mais il n'y a pas moyen d'intégrer l'État d'Israël à cette façon de voir, ni cette armée qui permet au peuple juif d'assurer sa propre défense.

Je ne cherche pas à savoir si l'une ou l'autre de ces raisons, ou les deux à la fois, sont une explication suffisante du renversement des conceptions de beaucoup de chrétiens. A vrai dire, dans mon propre cas, rien de tout cela n'a joué, mais les circonstances qui m'ont amené à connaître des juifs bien vivants menant leur vie juive selon leurs traditions, d'ailleurs diversement interprétées. Je crois vraiment que si un chrétien se trouve face à face avec des juifs en chair et en os, vivant dans le présent leur existence juive, cela suffit pour qu'il soit confronté, comme je le fus, avec l'expérience étrange de voir en face de lui ce que sa tradition déclarait disparu depuis plus de dix-neuf siècles. Les juifs que l'on rencontre ne sont pas des ombres mortes, engoncées dans le légalisme, de ce qui fut jadis vivant, mais bien un peuple aujourd'hui vivant, dans une alliance actuelle, riche d'une histoire féconde au long de ces dix-neuf siècles.

D'ailleurs, plutôt que de chercher pourquoi les chrétiens ont changé, on peut se demander pour quelles raisons ils ont été obligés de changer. Sociologues et psychologues pourraient certes dire que la volte-face des chrétiens est une réaction de culpabilité normale chez des gens qui s'accrochent à de vieux mythes sans aucun fondement scientifique ; mais on serait plus près de la vérité en écoutant les juifs sécularisés qui disent

que les juifs sont physiquement les descendants de ceux qui ont cru qu'ils étaient un peuple élu de Dieu. Pourtant, tout cela n'a pas de quoi interpeller des chrétiens qui se comprennent comme tels en affirmant que le Dieu que Jésus nommait son Père est le Dieu qui a choisi Israël et dont le dessein s'accomplit justement en faisant appel à des partenaires humains. Les perspectives séculières ne peuvent jouer un rôle de dernière instance en théologie, même s'il est toujours sain d'en tenir compte.

D'un point de vue théologique — c'est-à-dire du dedans de l'Église, au service de l'Église et pourtant avec un point de vue critique à son égard sur ce qu'elle tient pour essentiel —, pourquoi l'Église aurait-elle à changer sa vision du peuple juif ? Notez bien les trois critères retenus : 1°) la question est posée au sein de l'Église, ce qui implique que la théologie est une activité de l'Église elle-même : c'est « la foi cherchant à comprendre », d'une façon ou d'une autre ; 2°) le but recherché est d'aider l'Église, les chrétiens nos frères et aussi soi-même dans cet acte de comprendre ; cela implique que la foi est, pour une part, une activité discursive ou, comme on a pu le dire, rationnelle ; 3°) on considère comme possible que la foi puisse se corriger et que des événements ou des personnes extérieures à elle puissent interpeller l'Église ou l'amener éventuellement à corriger ses vues. On pourrait, certes, consacrer un article ou un livre entier à chacun de ces points, mais je dois m'en tenir à la question posée : pourquoi l'Église se doit-elle de changer son regard sur le peuple juif ?

écouter les juifs d'aujourd'hui

Les chrétiens n'en viendront à connaître des juifs vivants que pour autant qu'ils apprennent à les écouter. Cette écoute est essentielle et elle est difficile car nous autres chrétiens sommes empêtrés dans l'idée que nous savons déjà tout ce qu'il faut savoir des juifs et du judaïsme, pour la bonne raison que nous l'avons lu dans la Bible. Mais le peuple juif d'aujourd'hui ne ressemble pas plus aux juifs de la Bible que l'Église d'aujourd'hui à cette curieuse réunion de juifs croyants de Jérusalem dont parlent les Actes des apôtres, ou encore moins à cette bien étrange assemblée de Corinthiens extatiques auxquels Paul écrivait des lettres. La Bible nous parle des ancêtres du peuple juif actuel, mais si nous voulons savoir qui sont les juifs, ce sont ceux qui vivent aujourd'hui qu'il faut écouter.

Or, écouter les juifs d'aujourd'hui, c'est écouter les descendants et les survivants de ceux qui savent sur nous et sur notre passé des choses

que nous avons occultées. Une fois de plus, la Shoah refait ici surface, indirectement. Les manuels classiques d'histoire de l'Église dont on disposait quand je faisais mes études de théologie, comme le *Kompendium der Kirchengeschichte* de Heussi, ne soufflaient mot, en racontant la première croisade, du massacre d'une dizaine de milliers de juifs, ville après ville dans la vallée du Rhin, bien avant que les Croisés ne partent vers le Moyen-Orient. Écouter les juifs d'aujourd'hui, ces descendants des survivants d'un passé que nos ancêtres ont rendu bien sombre, c'est être confronté à des pages de notre histoire qui ont été écrites avec du sang, du sang juif, des pages qui ont été tout simplement omises dans nos livres d'histoire. C'est dire qu'écouter les juifs d'aujourd'hui ne nous en apprend pas seulement sur eux, mais sur nous-mêmes.

« si ton frère a quelque chose contre toi... »

Dans le Sermon sur la montagne rapporté par Matthieu, Jésus dit à ses disciples que, s'ils présentent leur offrande à l'autel et se souviennent que leur frère a quelque chose contre eux, ils doivent laisser là leur offrande et aller d'abord se réconcilier avec leur frère. Or, pour savoir si mon frère a quelque chose contre moi, le mieux est encore de le lui demander. Le peuple juif, jusqu'à aujourd'hui, est là pour nous rappeler qu'il a vraiment beaucoup contre nous chrétiens, et que cela appelle une réconciliation : il suffit de lui poser la question. Mais entrer dans ce genre d'écoute signifie encore une fois qu'il faudra prendre au sérieux le peuple juif comme témoin de la fidélité de Dieu, sa vocation depuis les origines. Et cela veut dire changer notre regard sur lui ; je ne vois pas comment on pourrait s'en dispenser.

Les tenants de ce changement s'appuient aussi sur certaines affirmations de saint Paul. Lorsqu'il écrit que Dieu n'a pas rejeté son peuple et que ses dons comme son appel sont sans repentance (*Romains*, 11), ses paroles étaient, et demeurent, sans équivoque. Bien entendu, ces paroles ont toujours été là, mais c'est comme s'il avait fallu le choc de la Shoah, de l'État d'Israël ou de la rencontre avec des juifs vivants pour que l'Église se réveille, comme si elle entendait ces mots pour la première fois, et qu'elle découvre le peuple juif d'aujourd'hui comme celui qui continue à être l'Israël de l'alliance.

un devoir pour les théologiens

Quoi que chacun puisse penser de cette nouvelle vision, le fait est que l'Église a commencé de l'adopter, dans son ensemble pour le catho-

licisme, avec de plus en plus de netteté dans le protestantisme. Quel service théologique devra donc être offert à une Église qui entend se repentir de son héritage antijudaïque, une Église qui veut relever le défi de se ranger aux côtés du peuple juif pour le soutenir au lieu de le considérer comme son ennemi ? La Conférence des évêques des États-Unis, pour le dixième anniversaire de *Nostra Aetate,* a donné une réponse que chacun de nous ferait bien de considérer : « Dans l'Épître aux Romains, ch. 9 à 11, on trouve des passages longtemps négligés qui nous aident à construire une attitude nouvelle et positive envers le peuple juif. C'est une tâche qui incombe aux théologiens, et ils s'y sont encore à peine mis, de formuler la relation qui demeure entre Dieu et le peuple juif, les liens spirituels de ce peuple avec la nouvelle alliance et comment le dessein de Dieu s'accomplit, tant pour l'Église que pour la Synagogue ». L'appartenance à mon Église ne m'impose nullement de reconnaître l'autorité de ces évêques. Mais, selon mon appartenance au Christ, pour autant que je la comprends, je me sentirais inexcusable, comme théologien, d'ignorer ces propos.

C'est donc devenu un devoir pour les théologiens d'explorer ces thèmes, puisque l'Église entend reconnaître le peuple juif dans son alliance avec Dieu. Le texte des évêques américains sous-entend que la reconnaissance du peuple juif comme toujours sujet de l'alliance divine est grosse d'implications pour l'Église et qu'il lui faut clarifier ces implications si elle veut que son enseignement garde quelque cohérence.

A ce point, je dois cependant reconnaître que je n'ai pas avancé d'arguments dirimants sur la nécessité pour l'Église de changer son regard sur les juifs. Celui qui a commencé à connaître les juifs et à apprendre d'eux, tant la riche histoire de leur permanente existence que les sombres pages de notre histoire chrétienne, celui-là se sentira, ou non, poussé à faire face au problème. Pour ma part, je trouve que le changement s'impose, car je ne serais pas chrétien aujourd'hui s'il n'y avait eu l'Église des temps passés. Ce passé, je dois donc l'assumer comme mien, avec ses ombres et avec ses lumières. De ce fait, je désire et je me sens obligé de travailler comme théologien au service de cette Église qui s'efforce de se débarrasser de son antijudaïsme et d'approfondir sa compréhension de l'Évangile à la lumière de l'alliance permanente de Dieu et du peuple juif. En raison même de ce passé, il me paraît nécessaire de rendre explicite, au seuil de chacun des traités de notre enseignement, que nous entendons affirmer cette alliance. Ce qui est plus contraignant encore, c'est la découverte de cette permanente vitalité de la vie d'Israël

en cette alliance au long de tous ces siècles. Dans ce qui suit, je prendrai donc pour règle d'expliciter l'affirmation de cette alliance dans chacune de nos propositions théologiques, de la façon même dont les juifs la comprennent.

ce que l'église n'est pas

J'en viens donc à la première tâche qui se présente à l'Église : se comprendre elle-même. Il s'agit de notre ecclésiologie. Si le peuple juif est le peuple de Dieu, l'Israël de Dieu comme par le passé, qui sommes-nous ? Qu'est l'Église ?

Commençons par ce que nous ne sommes pas. A peu d'exceptions près, nous ne sommes pas des juifs. Il y a bien sûr aujourd'hui quelques juifs parmi nous, tout comme il y a parmi les juifs quelques-uns qui ont été baptisés, mais ce serait ignorer aussi bien notre histoire que celle des juifs que de vouloir comprendre les choses à partir de ces exceptions. Car, dès la première génération, le mouvement que l'on en est venu à appeler Église est devenu de plus en plus le fait de « gentils ». En peu de générations, ceux-ci ont dominé et n'ont plus cessé de le faire.

« Gentil » est, bien sûr, un concept juif, comme la plupart de ceux que nous utilisons dans l'Église, puisque celle-ci a commencé par être un mouvement au sein du peuple juif. « Gentil » est le terme juif pour désigner toutes les autres nations, tous ceux qui ne sont pas juifs. Employer ce terme, c'est seulement dire que, du point de vue des juifs, nous ne faisons pas partie de leur peuple.

C'est dire que nous ne sommes pas non plus Israël. Il y a de temps à autre quelques baptisés qui deviennent membres d'Israël en se convertissant au judaïsme, tels Ruth la Moabite, en s'identifiant au peuple juif avec son histoire et son avenir. Mais ceux d'entre nous qui n'avons pas fait ce saut — et il nous faudra nous demander pourquoi nous ne l'avons pas fait — ne sont ni Israël, ni un Israël nouveau, ni un Israël spirituel, ni le vrai Israël. Tous ces termes-là ont été utilisés dans la théologie antijuive du remplacement. Si nous voulons corriger cette théologie, nous devons admettre que nous ne sommes pas Israël, dans aucun sens de ce mot. Nous sommes plutôt l'Église des gentils venus à Jésus Christ.

Nous pouvons et nous devons ajouter que nous ne sommes pas non plus le peuple de Dieu, au sens où Israël est ce peuple, car nous ne som-

mes pas un peuple au sens où les juifs sont un peuple. Il y a, certes, entre nous de forts liens communautaires, mais ce ne sont pas des liens du sang et il n'ont pas ce caractère national qui marque le peuple juif. Nous chrétiens, nous sommes français, américains ou suisses ; nous provenons de bien des peuples et nous demeurons dans une large part français, américains ou suisses. Oui, nous sommes bien l'Église de Dieu, mais non pas le peuple de Dieu car c'est là une vocation propre à Israël.

Nous ne sommes pas non plus le peuple de l'alliance, si par alliance nous entendons la même réalité que les juifs. « Alliance » est un concept juif, du moins tel qu'il nous a été transmis et si l'on ne tient pas compte de ses racines antérieures aux écrits bibliques. Dans la Bible, certes, il a une diversité de sens, mais, vers la fin de l'histoire biblique d'Israël, quand la réforme d'Esdras a pris effet et plus précisément lorsque se développait l'enseignement rabbinique, le terme a servi de plus en plus pour désigner l'alliance du Sinaï, donnée par l'intermédiaire de Moïse. Quoi que nous ayons à dire sur les autres usages de ce mot, il est clair que nous ne sommes pas les partenaires de cette alliance-là, celle des 613 commandements.

l'église du dieu d'israël

Membres de l'Église de Jésus Christ, nous sommes des gentils, mais nous ne sommes pas tous les gentils. Un seul fait nous distingue des autres gentils : nous sommes ceux qui ont reconnu et qui s'efforcent de servir le Dieu d'Israël. Nous sommes ceux des gentils qui ont reconnu l'appel du Dieu d'Israël à le servir, non en tant que juifs, mais en tant que gentils ; non pas contre les juifs, mais à leur côté ; non en compétition, mais en collaboration avec eux. Voilà ce que nous sommes, en tant qu'Église du Dieu d'Israël.

Quand nous désignons Dieu comme le Dieu d'Israël, nous nous engageons à le reconnaître par l'histoire d'Israël, celle qui commence avec les Écritures d'Israël. Nous accordons qu'Israël connaissait Dieu avant qu'il y eût une Église. Nous ne disons pas que Dieu est la propriété d'Israël : bien plutôt, comme Israël l'a toujours tenu et comme le tiennent les juifs d'aujourd'hui, nous parlons de Dieu comme celui qui a fait d'Israël sa propriété particulière. C'est le Dieu qui est au cœur de l'histoire juive.

Le peuple juif a toujours raconté sa propre histoire en commençant par la création du ciel et de la terre. Ce récit atteste que la terre entière et tous ses peuples appartiennent à Dieu. Mais, à mesure que se déroule

cette histoire, nous apprenons que Dieu met en œuvre son dessein universel en discernant et choisissant un peuple particulier, Israël, pour en faire son partenaire au bénéfice de toute la création. Cette histoire n'en dit pas beaucoup plus sur ce que Dieu a pu faire d'autre en sa création, elle ne précise pas ce qu'il peut et ce qu'il ne peut pas faire, elle ne dit que ce dont Israël est convaincu d'avoir reçu la révélation. Quand l'Église s'attribue cette histoire, elle se met à joindre sa voix à celle de ce peuple pour louer Dieu et elle le fait avec des mots et des concepts appris d'Israël ; car c'est d'Israël seul que nous avons appris à parler de Dieu comme créateur, Dieu d'amour, juste et miséricordieux, ayant un dessein sur sa création. Comment et pourquoi nous pouvons penser que nous avons le droit de rejoindre le peuple juif, de raconter son histoire et de la faire nôtre, c'est encore une autre histoire et il nous faudra bien y venir. Mais auparavant, il nous faut être au clair sur le fait que l'histoire que nous avons à dire et le Dieu dont nous parlons, c'est l'histoire que conte Israël du Dieu dont le bon plaisir fut d'être connu comme le Dieu d'Israël.

Nous sommes donc des gentils qui invoquons le Dieu d'Israël et reprenons à notre compte l'histoire qu'Israël conte du Dieu d'Israël. Cela n'est pas simple, puisque nous ne sommes pas des juifs. Comment des gentils peuvent-ils redire l'histoire des juifs à d'autres gentils ? Telle aurait toujours dû être la question fondamentale pour la théologie. Ce qui est nouveau, c'est que nous sommes parvenus à voir clairement la question et à voir que, depuis l'Apôtre des gentils, l'Église avait perdu de vue que c'est là une question fondamentale. Disons-le tout net : nous avons invoqué le Dieu des juifs comme le Père de Jésus Christ, et de ce fait comme Trinité, mais nous ne nous sommes pas avoué clairement, ni à nous-mêmes ni aux autres, que nous n'invoquions pas ainsi un autre Dieu que celui des juifs et que nous l'invoquions en même temps qu'eux. Dès lors, ou bien notre histoire chrétienne, celle de Jésus Christ et du Dieu Trinité, est reconnue comme une manière pour les gentils de redire l'histoire juive, sur le mode d'une variation ou d'une addition, mais nullement d'une alternative qui mettrait autre chose à sa place, ou alors nous renonçons à toute prétention à invoquer le même Dieu, celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

l'histoire première et l'histoire nouvelle

Cette formulation du problème ouvre la voie à une réponse qui se fonde sur la définition que l'Église se donne d'elle-même comme com-

munauté de gentils invoquant le Dieu d'Israël. Nous sommes des gentils, non des juifs, et dès lors notre histoire ne peut être exactement la même que celle d'Israël. Nous devons à tout le moins rendre compte de ce que nous nous croyons autorisés à invoquer le Dieu d'Israël. Que nous voulions reprendre l'histoire d'Israël comme étant nôtre, cela implique que nous devons rendre compte, au moins à nos propres yeux, de ce que nous avons été inclus dans cette histoire. C'est pourquoi l'Église a éprouvé le besoin de transmettre plus que la Bible juive, en y ajoutant ce qui explique pourquoi les gentils devaient en venir à se faire les hérauts de cette Bible. Si l'Église n'avait pas ajouté à l'histoire d'Israël, comment eût-elle eu le droit de raconter cette histoire comme la sienne ?

Mais ajouter cette histoire nouvelle à l'histoire première d'Israël est une affaire fort complexe. Il fallait déjà que le texte original présente quelques amorces en ce sens. L'Apôtre des gentils avait trouvé une telle pierre d'attente dans la promesse faite à Abraham de devenir le père de bien des *goyim*. En *Romains*, 15, il a assemblé un échantillon de textes, tirés des Psaumes et du Deutéronome, qui pointent vers une entrée des gentils dans l'histoire de Dieu avec Israël. Comme les autres juifs des commencements du « mouvement de Jésus », Paul était convaincu de prendre part à des événements promis de longue date dans les Écritures d'Israël : tout ce qui arrivait, cela se passait « selon les Écritures ».

Pour bien des juifs, ce n'était pas aussi évident. A leurs yeux, ce que Paul prétendait trouver dans les Écritures ne venait pas d'une *exégèse*, mais d'une *in-égèse*, une interprétation qui commence par mettre dans le texte ce qu'elle désire y lire. Mais, tant Paul et les autres apôtres que leurs adversaires, tous interprétaient les Écritures. D'ailleurs, les Écritures d'Israël semblaient avoir été pleinement suffisantes pour Jésus et aussi pour ses disciples après Pâques. Il n'en reste pas moins qu'une addition leur fut faite, ces écrits que nous nous sommes mis à appeler Nouveau Testament. Cette addition suggère au moins qu'il n'allait pas de soi que ces textes ajoutés soient entièrement « selon les Écritures » d'Israël.

Je viens de caractériser comme un conflit d'interprétations la partie qui s'est jouée entre le « mouvement de Jésus » à ses débuts, mouvement encore juif, et ce qui allait devenir le courant principal du peuple juif. C'était bien le cas, mais ce serait trompeur de voir l'affaire d'un point de vue académique. On pourrait aussi désigner l'enjeu comme social ou politique, ou comme une crise d'identité. On sait que d'autres juifs, par exemple la communauté de Qumran qui nous a laissé les

Manuscrits de la Mer morte, furent aussi engagés dans un conflit social et politique, en tout cas avec les autorités juives de Jérusalem. Ceux de Qumran étaient certains de faire la bonne lecture de l'histoire d'Israël, de son destin et de son futur, et que les institutions de Jérusalem égaraient le peuple juif.

Le « mouvement de Jésus », qui deviendra l'Église, se distinguait en voyant dans « ce qui était arrivé à Jésus de Nazareth », selon l'expression de Luc, un nouveau chapitre de l'histoire d'Israël, qui s'était écrit sous ses yeux. Ses adeptes pensaient d'ailleurs que ce serait le dernier chapitre à jamais être écrit, puisque la fin était imminente. Ce qui se passait était donc nouveau, mais cette nouveauté s'inscrivait dans une continuité, « selon les Écritures ». Ils auraient peut-être dit les choses autrement s'ils avaient été moins assurés que ce chapitre allait être le dernier. L'Église d'aujourd'hui, qui a vécu plus de dix-neuf siècles de nouveaux chapitres, ne peut plus prétendre que celui-là était bien le dernier : surtout à la lumière de ces nouveaux chapitres qui s'intitulent « la Shoah », ou « le retour d'Israël sur sa terre », elle se doit de reconsidérer de quelle façon on aurait pu ajouter ce nouveau chapitre à l'histoire originelle si on n'avait pas cru que ce serait le dernier.

Nous savons que cette addition s'est faite sous la rubrique de l'« accomplissement ». Toute l'histoire d'Israël et toutes les promesses de Dieu au peuple qui est actuellement Israël ont été spiritualisées en promesses d'un destin céleste pour l'Église. Mais Paul avait offert une alternative : toutes les promesses de Dieu ont été *confirmées* en Christ (Rm 15, 8, cf. 2 Co 1, 20). Pour une Église décidée à affirmer l'alliance avec le peuple juif, il paraît nécessaire de confirmer d'abord et toujours l'histoire d'Israël, c'est-à-dire de l'exprimer comme le fait Israël. Ce qui suppose d'écouter les juifs pour apprendre comment eux-mêmes disent cette histoire. On découvre alors que le centre de cette histoire est le don de la Torah. Oui, la Torah comme don, comme pure grâce ; la Torah comme évangile, bonne nouvelle (voilà qui met par terre notre chère dichotomie entre Loi et Évangile !). Cela veut dire aussi découvrir la grâce de l'alliance du Sinaï, qui réunit vraiment deux partenaires et selon laquelle Dieu remet vraiment entre les mains de ses partenaires l'authentique responsabilité de faire ce qu'il commande : « Elle est dans ta bouche et dans ton cœur, si bien que tu peux l'accomplir » (Dt 30, 14) (voilà qui fait sauter notre dichotomie entre la foi et les œuvres !). C'est dire aussi que Dieu, nonobstant son dessein créateur universel, n'en agit pas moins constamment par des actions bien particulières, et spécialement

par la particularité du peuple juif. Cela voudrait peut-être dire que l'Église aura aussi à se reconnaître comme une « particularité » parmi bien d'autres, et que Dieu n'a jamais entendu faire d'elle la seule voie de salut pour l'univers entier.

Si l'Église avait réellement écouté le peuple juif et appris à dire l'histoire d'Israël comme Israël, juste à ce moment, en était venu à la dire, elle aurait alors pu avoir l'humilité de regarder sa propre histoire comme une addition, par les gentils, à cette histoire. Ç'aurait été l'histoire que quelques gentils pouvaient raconter : comment et par quelle miraculeuse faveur ils avaient été admis à prendre part à l'histoire d'Israël, comment il leur avait été permis de croire qu'eux aussi en étaient devenus une modeste part.

paul m. van buren

traduit de l'anglais par Bruno Carra de Vaux

CONCILIUM

REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

Cahier 228

L'ÉTHIQUE DES GRANDES RELIGIONS ET LES DROITS DE L'HOMME

ÉDITORIAL
par Hans KUNG et Jürgen MOLTMANN

I. Regard sur l'histoire

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789)
Déclaration universelle des droits de l'homme (1948)
Leonard SWIDLER, Panorama historique

II. Le défi des droits de l'homme pour les grandes religions

Eugen BOROWITZ, La Torah, écrite et orale, et les droits de l'homme
Knut WALF, L'Evangile, le droit canon et les droits de l'homme
Roger GARAUDY, Les droits de l'homme et l'islam
Abdullahi Ahmed AN-NA'IM, Qur'an, shari'a et droits de l'homme
Bithika MUKERJI, Une conceptioh hindoue des droits de l'homme
Sulak SIVARAKSA, Un point de vue bouddhiste

III. Possibilités d'avenir

Karl-Josef KUSCHEL, Grandes religions, droit de l'homme et *humanum*
Hans KUNG, Vers une éthique universelle des religions du monde
Jürgen MOLTMANN, Droits de l'homme, droits de l'humanité et droits de la nature

Beauchesne Editeur : 72, rue des Saints-Pères 75007 Paris CCP 39 29 B Paris
Prix du numéro : 67 FF Abonnement : 240 FF (France) 315 FF (Étranger)

exégèse juive, exégèse chrétienne

Lorsque les premiers chrétiens commencèrent de commenter l'Écriture, ils se situaient parmi les divers courants de l'exégèse juive. On remonte ici à ces clivages originels entre les interprétations chrétiennes et juives des textes communs : il faut pour ce faire revenir aux fondements de l'exégèse juive. Celle-ci, dont l'avènement fut mis en scène dans le récit d'Esdras, repose sur des principes admis de tous : l'autorité, l'actualité, la spécificité du texte biblique, ainsi que son inerrance. Au delà, divers courants se dessinent, entre sadducéens et pharisiens à propos des textes de lois, entre les tenants de divers genres littéraires, le midrash et le pesher, à propos des autres textes. Il s'agit toujours du rapport du texte à ses interprétations, un débat ravivé aujourd'hui par les progrès de la réflexion herméneutique. C'est celle-ci qui invite à reprendre à nouveau une confrontation de ces exégèses, qui n'a guère encore été approfondie.

Nous sommes entrés dans l'ère herméneutique, qui reconduit l'exégèse des textes jusqu'à leur origine et tente d'instaurer une critique des sources. Ni l'exégèse juive ni l'exégèse chrétienne n'échappent à cette radicale mise en question. Au moment où judaïsme et christianisme, conscients de leur différence, s'interrogent sur les motifs et sur le moment historique de leur clivage en vue de mieux définir leurs identités respectives, ils se trouvent appelés l'un comme l'autre à confronter leurs réponses sur la question fondamentale de l'inspiration scripturaire. Un champ nouveau de discipline universitaire s'offre ainsi à l'investigation.

Mais comment bien situer cette démarche semée d'exégèses conflictuelles que l'histoire a consacrées ? Peut-on d'ailleurs continuer de parler d'exégèse juive et d'exégèse chrétienne, au singulier, comme on parle parfois de philosophie juive ou de philosophie chrétienne, alors qu'on sait bien que les exégèses sont multiples et successives et que la diachronie des herméneutiques est marquée par la synchronie des controverses ? N'est-il pas plus juste et plus éclairant de commencer par considérer exégèse juive et exégèse chrétienne dans leur pluralité et leur devenir que de les juxtaposer et de les mettre face à face, en vue de provoquer une sorte de combat gnostique d'entités célestes ou bien d'éclairer la mystérieuse confrontation eschatologique qui demeure attendue à l'horizon de notre différence ? Il y a là un réseau de questions graves qui demandent aujourd'hui à être soulevées et auxquelles il serait dange-

reux de répondre trop hâtivement. Si l'on veut enrayer aussi bien l'inflation des concordismes, fondés sur un enthousiasme facile, que le goût accru pour les théories polémiques, il convient de s'y attarder quelques instants.

I

les lectures juives de l'écriture

La visée de l'exégèse juive est d'abord de mettre en relief la spécificité hébraïque de la Bible et son caractère unique entre tous les livres de l'humanité. *Torah min ha-shamaïm :* la Torah vient des cieux. Tel est le critère fondamental de l'exégèse juive dès l'époque pharisienne, qui fut un moment décisif de prise de conscience du statut de l'Écriture et de son commentaire. Dans son moment talmudique et médiéval, elle a affirmé l'étonnante possibilité d'une interprétation toujours nouvelle, d'un retour aux sources et d'une lecture permanente de la Bible au présent, qui permet de répondre aux questions soulevées par la critique biblique. Elle tend enfin aujourd'hui à mettre en évidence la nécessaire référence à un signifiant, à une identité porteuse de la lecture, à un sujet particulier : le signifiant hébraïque et juif. Cette insistance caractérise l'exégèse juive moderne, qui vient ainsi s'inscrire dans le contexte des recherches de linguistique et d'herméneutique contemporaines.

la lettre indépassable

Pour que le texte biblique puisse parler aujourd'hui, il faut d'abord établir son *autorité*. Il faut dire pourquoi, parmi tous les textes fonda-

Pour préciser quelques termes :

Torah : la Torah écrite est faite des cinq premiers livres de la Bible et, par extension, des autres écrits bibliques ; la Torah orale l'accompagne.

Mishna : premier ensemble des textes normatifs du judaïsme, (IIe - IVe siècles).

Tannaim : premiers compilateurs de la Mishna.

Talmud : autre ensemble de textes mettant par écrit la Torah orale, aux Ve et VIe siècles.

Halakha : ensemble des règles de conduite qui ont force de loi.

Haggada : recueil des textes du Talmud qui n'ont pas un caractère juridique, mais enseignent et font comprendre la Torah.

Midrash : une des formes du commentaire exégétique de la Torah écrite.

teurs des cultures et de l'histoire, celui-ci peut prétendre à une antériorité, non pas chronologique mais herméneutique, de sorte que tous les écrits réputés profanes, à quelque titre qu'ils se soient imposés, puissent être comparés et référés à cette Écriture primordiale[1]. Il faut expliquer comment les livres bibliques ont pu être réunis en un corpus destiné à jouer un rôle normatif et constituer le canon des écrits inspirés.

En second lieu, il faut rendre compte de sa permanente *actualité* : cet ensemble d'écritures anciennes n'est ni folklorique, ni anachronique, ni caduc. Il déborde le temps de sa formation et s'inscrit dans le nôtre, qui demeure marqué par sa lecture, comme un livre qui a toujours quelque chose de neuf à nous dire. Il a donc une valeur universelle, « hyperchronique » et perpétuelle. Mais cette durée de l'Écrit passe par son interprétation. Le rôle de l'exégèse sera de prouver qu'il garde, à travers le temps, au sein d'une tradition, c'est-à-dire en rapport avec un peuple qui tient de lui sa légitimité mais devient en retour le gardien de son sens, sa valeur comme loi (institution), comme utopie (promesse) et comme source de sens (inspiration).

L'exégèse juive de l'Écriture ajoute à ces deux lignes de force fondamentales de l'interprétation celle de sa *spécificité*. Le message de la Bible est-il universalisable ? La Torah qu'elle apporte aux juifs est-elle offerte, et depuis l'origine, à tous les hommes ? Ici intervient la question de ses traductions en langue vulgaire et de ses commentaires en des langues tributaires d'une philosophie ou d'une culture étrangère. Un procès majeur est intenté depuis le début à Philon d'Alexandrie pour avoir commenté l'Écriture avec des idées empruntées à Platon. Ce procès a été étendu ensuite aux Pères de l'Église et, de là, à l'exégèse chrétienne, supposée liée à une conceptualité grecque forclose. Tant il est vrai que l'identité d'Israël n'est pas un donné universalisable mais une singularité, une « catégorie », d'origine biblique, qui reste à définir[2].

1. « C'est bien là le judaïsme, où s'affirme, au commencement de tout, la puissance de la Parole et de l'Exégèse, où tout part d'un texte et tout y revient, livre unique dans lequel s'enroule une suite prodigieuse de livres, bibliothèque non seulement universelle, mais qui tient lieu de l'univers, et plus vaste, plus profonde, plus énigmatique que lui » (Maurice BLANCHOT, **L'entretien infini**, Paris, Gallimard, 1969, pp. 574-575).

2. J'emprunte ce terme à Franz Rosenzweig et à Emmanuel Levinas qui le commente, en conclusion d'un recueil d'essais sur l'exégèse juive : « Dans la singularité d'Israël est atteint un sommet qui justifie la pérennité même du judaïsme. Ce n'est pas une permanente retombée dans un provincialisme suranné. Mais singularité que la longue histoire d'où nous sortons a laissée à l'état de sentiment et de foi. Elle demande son explication à la pensée. Elle ne peut fournir d'ores et déjà des règles d'éducation. Elle a encore besoin d'être traduite en ce grec

Tels sont les traits principaux d'une exégèse qui était déjà maîtresse de ses critères fondamentaux dès l'époque du Nouveau Testament. Le « comme dit l'Écriture », *kathôs eipen hè graphè*, du Nouveau Testament rend littéralement le *kakatub* ou *kidvar ha-katub* des textes hébraïques[3].

L'exégèse juive des Écritures — qu'on la saisisse dans son moment originel, précritique, le moment pharisien, dans son moment critique, spinoziste, ou dans son moment moderne, postcritique — se caractérise dans toute sa durée par ce trait majeur qu'elle affirme *urbi et orbi*, que la lettre n'a jamais été dépassée, surmontée, ni a fortiori congédiée par l'esprit qui l'habite. Il ne s'ensuit pas que le sens littéral soit un sens figé ni que la Bible soit un texte intraduisible, inimitable. L'exégèse juive ouvre au contraire à des sens multiples. D'où la règle de toute traduction : « La traduction calque est un mensonge ; la traduction qui en rajoute est un parjure » (*Kidd*, 49 a). L'adage classique *ein mikra iotsei midei pshuto* : « Un verset ne peut perdre son sens originel », peut être considéré comme l'adage-clef de toute l'interprétation juive. Attribué à un maître du IIIe siècle, il définit l'herméneutique juive telle qu'elle s'est formulée dès avant l'avènement du christianisme[4]. L'orientation générale est claire : la tradition garde toujours pour norme le texte de la Bible, dont l'interprétation ne saurait s'affranchir , et le sens immédiat, le *pshat*, s'en trouve revêtu d'une valeur d'une innocence perpétuelle. Le judaïsme arc-boute ses certitudes à la fixité intangible, à l'inerrance du verset *(pasuq)* de l'Écriture.

le jour inaugural de l'interprétation

Le commentaire est chose si sérieuse que la Bible elle-même, remarquons-le, a mis en scène l'avènement de l'exégèse. Au retour de l'exil de Babylone, le jour de la fête des Tabernacles, en l'an 398 avant

que, grâce à l'assimilation, nous avons appris en Occident. Nous avons la grande tâche d'énoncer en grec les principes que la Grèce ignorait. La singularité juive attend sa philosophie. L'in .tation servile des modèles européens ne suffit plus. La recherche des références à l'universalité dans nos Écritures et dans les textes de la Loi orale relève encore du processus de l'assimilation. Ces textes, à travers leurs commentaires bi-millénaires, ont encore autre chose à dire » (**L'au-delà du verset**, Paris, Ed. de Minuit, 1982, p. 234).

3. Cf. Jn 7, 38, et une quarantaine de fois dans le Nouveau Testament, pour ne pas parler des références simplement implicites.

4. Il s'agit de Judah ben Ezéchiel, fondateur de l'école babylonienne de Pumbedita, mort en 299, réputé pour sa compétence en exégèse et en matière talmudique. L'adage est tardif mais, comme dit l'exégète Martin von Rad, toute théorie herméneutique naît avec du retard sur la réalité herméneutique. Cf. **Yebamot** 11 b, 24 c et **Shabbat** 63 a.

J.-C., devant la Porte des Eaux, un prêtre, Esdras (désormais regardé comme le traducteur, le commentateur et le scribe par excellence) lut en hébreu le texte de la Bible[5] : pour la première fois, il en livra devant l'assemblée — en araméen — l'interprétation[6]. A juste titre, la Bible de Jérusalem appelle ce jour « la naissance du judaïsme » ; la tradition juive le nomme *yom ha-amanah* (Ne 10, 2) : jour de la profession de foi, ou encore, si l'on retient le second sens du terme : jour de la fidélité, de l'identité.

Il faut retenir de ce récit que l'exégèse est immédiatement présente dans l'acte de la lecture. Il y a donc un lien interne entre l'Écriture et son commentaire, *mikra ufshuto,* ou mieux : *mikra veshivro,* la Bible et sa « fraction », son partage[7]. Il n'y a pas de séparation entre le texte et son interprétation, entre la tradition écrite et la tradition orale, bref, il n'y a pas deux sources de révélation parallèles, voire concurrentielles, mais, depuis le don fait par Dieu à Moïse au Sinaï, une seule source. Ce qui est transmis, ce qui est reçu, c'est « la Bible et son commentaire », un ensemble composé indissolublement d'une donnée écrite et d'une donnée orale.

C'est vers la même époque que les Grecs, surtout à Alexandrie, ont reconnu eux aussi que, pour comprendre un texte ancien, il fallait faire appel à sa tradition orale, il fallait l'interpréter. Dilthey, qui fut l'un des premiers parmi les auteurs modernes à poser la question des origines de l'herméneutique, a bien montré que c'est quand ils commencè-

5. De cette scène, il existe une représentation ancienne frappante. Sur les fresques de Doura-Europos (IIIe siècle de l'ère chrétienne), un scribe, probablement Esdras lui-même, est dessiné, lisant et commentant le rouleau de la Torah. On peut voir une reproduction de cette fresque dans l'**Encyclopédie de la mystique juive**, Paris, Berg International, 1977, p. 289.

6. Esdras 7, 10 : *lidrosh eth torat ha-Shem.* Le Midrash tire de là ses lettres de noblesse. C'est un contresens de le réduire à la légende ou à l'allégorie. Son origine est liée à la profession de foi. Sur l'herméneutique d'Esdras et de ses scribes, un des rares essais est celui de Chaïm TCHERNOWITZ (Rav Tsair), **Toledot ha Halakhah**, rééd. Maquor, New York, 1945, vol. III, pp. 85-106.

7. L'emploi du mot *shever* (fraction, partage) peut surprendre. Il fournit cependant la clef d'une très belle leçon sur l'exégèse. Ce mot renvoie à l'action illustre du premier des herméneutes hébraïques, Joseph, qui « partageait le grain » aux Egyptiens au temps de la famine (Gn 41, 56 ; 42, 1). Joseph a révélé à l'Egypte le secret d'une saine économie parce qu'il avait compris que l'économie devait être fondée sur le partage. Selon le commentaire de Rachi, **ad. loc.**, qui s'appuie sur le fait que le mot *shever* a aussi une étymologie signifiant l'espérance, le partage est à la fois précepte moral et sens d'un monde meilleur, exigence du présent et ouverture sur l'avenir. Ainsi Joseph est-il présenté comme le modèle des exégètes : il rappelait l'exigence morale du précepte auquel il obéissait dans le secret au sein de la culture idolâtre de l'Egypte et il ouvrait les sens en monnayant l'espérance. C'est dans cette « fraction du pain » que se monnaie l'écoute de la parole.

rent à s'interroger sur le sens des œuvres d'Homère, de Lysias et d'Hésiode, que les Grecs eurent recours à la tradition orale des anciens rhapsodes[8]. Grâce à celle-ci, ils apprirent à distinguer les écrits authentiques de ceux qui étaient apocryphes, ils classèrent les genres et les styles, et ils se posèrent la question de l'origine de la création littéraire et du sens des textes fondateurs. Le commentaire naquit ainsi dans les écoles des rhéteurs. A la fois émerveillés par le « miracle grec » et mettant en question toute la généalogie des dieux, les rhéteurs abordèrent avec un regard critique la phase de la culture et de la civilisation helléniques où se forgèrent les mythes. Ils prirent alors conscience de leur propre tradition et apprirent à interpréter.

L'interrogation sur l'Écriture au sein de la tradition hébraïque procède de données semblables. Les reconnaître est aussi ce qui permet d'assigner des différences. Les scribes sont comparables aux rhéteurs et l'événement de la prophétie coïncide à peu de chose près dans le temps avec celui de la philosophie[9]. Il faut donc souligner avec force que cet événement de l'exégèse hébraïque n'a été possible qu'en liaison avec l'inspiration prophétique.

le critère prophétique

Bien que les prophètes soient assez peu commentés et ne jouent qu'un rôle de second plan dans l'exégèse juive contemporaine — ce problème mériterait pour lui-même une étude —, il faut rappeler le rôle constitutif de la prophétie dans la formation de la Bible elle-même[10].

La tradition juive soutient que tout écrit biblique, tirant son inspiration de la prophétie, est lié à la langue hébraïque (pas nécessairement à l'hébreu : il y a des sections en araméen). Certains écrits juifs très importants, tel le livre de la Sagesse, n'ont pas trouvé place dans le canon parce

8. Cf. W. DILTHEY, « Origines et développement de l'herméneutique », trad. française dans Angèle KREMER-MARIETTI, **Dilthey** (Philosophes de tous les temps), Paris, Seghers, pp. 130-149.

9. D'où l'intérêt des études comparatives contemporaines sur le thème « Hellénisme et hébraïsme ». Cf. par exemple, J. HESSEN, **Platonismus und Prophetismus**, Leipzig, 2e éd., 1955.

10. Un très bon exposé, peu souvent cité, est celui de M.-L. MARGOLIS, **La formation de la Bible hébraïque** (trad. de Maurice Liber, Paris, éd. Adrien-Maisonneuve, 1953). Sinon, pour toute question de détail, consulter la somme récemment rassemblée par M.J. MULDER, **Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity**, Maastricht et Philadelphie, Van Gorcum et Fortress Press, 1988.

qu'ils ont été écrits en grec. En revanche, il n'est pas nécessaire d'être juif pour avoir rédigé un écrit biblique[11].

Quand ce critère prophétique fut-il reconnu ? Le problème de la référence religieuse fut crucial quand les Hébreux se trouvèrent en exil en Babylonie. Alors ils n'avaient plus de culte, plus de temple, plus de loi (plus d'accomplissement des préceptes). Mais ils purent se remémorer ce qu'ils avaient reçu, car ils avaient emporté le texte de leurs Écritures. Le point le plus aigu à résoudre était l'absence, l'interruption, de la prophétie. Aussi fut-ce une immense surprise que l'apparition de prophètes en exil : la *Lettre aux exilés* de Jérémie (ch. 29) suscita la contestation de Shemayahu de Nahlam. Le cas le plus connu est celui de la prophétie d'Ézéchiel. Celle-ci fut finalement enregistrée comme venant de la terre d'Israël, de sorte que l'on comprit que la présence de Dieu avait accompagné les Hébreux dans leur exil : « En exil j'ai été pour eux un sanctuaire dans une certaine mesure, *lemiqdash meat*, dans le pays où ils sont allés » (Ez 11, 16) ; affirmation étonnante qui rompt avec tout nationalisme religieux, et qui contredit Dt 28, 64 : « Là, tu serviras d'autres dieux que tes pères ».

C'est donc fort d'une conscience prophétique acquise dans l'exil qu'Esdras, au retour de Babylonie, a pu constituer le premier recueil des Écritures, c'est-à-dire le Pentateuque. Mais, pour pouvoir réunir ainsi ensemble ces cinq livres, il avait fallu le critère de l'interprétation prophétique de la Torah.

Ce fait peut-être éclairé *a contrario* par l'histoire du peuple samaritain. Celui-ci, déporté en Assyrie, n'a pas connu l'urgence de la prophétie comme ce sera le cas pour les déportés judéens en Babylonie. De ce fait, il n'a recueilli ni les prophètes, ni l'interprétation des prophètes. Il n'a pas eu un Esdras ; il n'a pas opéré de retour et il n'a pas connu le midrash. Il n'a pu, dès lors, que sombrer dans l'observance stérile de traditions surannées.

On comprend pourquoi les scribes du judaïsme seront conduits à rassembler les écrits prophétiques en un corpus propre à côté du Penta-

11. Ainsi, certains psaumes « de David » sont-ils attribués à Iedutun (Ps 39, Cf. 1 Chr 16, 41 ; 25, 1 ; 35, 15) ; le commentaire dit que ce nom ne semble pas juif et que Iedutun a bien pu être un non-juif. Job aussi est en général considéré comme non juif. Or, **Job** est le livre le plus souvent commenté en dehors du Pentateuque. On trouve ces remarques pertinentes dans un petit traité du Talmud, tardif (VIIe siècle après J.-C.) et rarement étudié, la **Massekhet Soferim.**

teuque. En procédant à ce tri, ils établiront le « sceau de la prophétie ». La tradition juive attribue cette œuvre à la grande assemblée réunie à l'initiative d'Esdras[12]. En fait, l'œuvre n'était pas achevée au temps de la communauté de Qumran et du Nouveau Testament[13]. Les exégètes contemporains sont même enclins à penser qu'elle était alors en plein essor. Sceller le « sceau de la prophétie » ne signifie pas la clore, mais conduit à en reconnaître la portée herméneutique. La prophétie fut ainsi reconnue comme porteuse d'un rôle qui la distingue des écrits ultérieurs. Ceux-ci auront une fonction différente, celle de mettre en relief la sagesse propre de la tradition juive lorsque celle-ci se trouve disséminée au milieu de la sagesse des nations. La place accordée à la prophétie est ainsi, comme l'ont reconnu les médiévaux, la clef de l'exégèse juive[14]. Grâce à celle-ci, la Bible fut constituée dans ses trois parties comme « *Tanakh* » (*Torah*, *Nevnim*, *Ketubim*). Mais c'est aussi par rapport à cette clef prophétique que doivent se comprendre les clivages qui se sont produits au sein de l'exégèse juive.

II

les débats de l'exégèse juive

Le premier clivage est celui qui sépara les pharisiens des sadducéens. Il a porté surtout sur le domaine de la Halakha. De ce fait, il est inté-

12. Par cette fiction de la « grande assemblée », le Talmud soulève et résoud à la fois le problème historico-critique du rapport entre la Torah et les prophètes, et de l'unité de la tradition prophétique. Cf. **T. B. Baba Bathra** 14b-16a. J. BOWMAN, « Prophets and Prophecy in Talmud and Midrash », **The Evangelical Quarterly** 22 (1950), pp. 107-114 ; 205-220 ; 255-275 ; et N.N. GLATZER, « A Study of the Talmudic Interpretation of Prophecy », **The Review of Religion** 10 (1946), pp. 115-137.

13. La réception des écrits des prophètes n'alla pas sans problèmes. L'un des cas les plus ardus, et les plus méconnus jusqu'à aujourd'hui, est celui du livre d'Ezéchiel dont saint Jérôme reconnaît loyalement qu'il ne pouvait parvenir à résoudre les obscurités. Dans la tradition juive, on rapporte qu'un sage, Hananiah b. Hesekiah, avait passé sa vie entière à étudier celles-ci et ce serait grâce à ses élucidations qu'au temps de Yabné le livre fut finalement accepté et maintenu dans le canon. Ainsi, la clôture du canon des prophètes fut assez tardive. Voir à ce sujet Sh. SPIEGEL, « Ezekiel or Pseudo-Ezekiel ? », **Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy** (ouvr. coll.), New York, Ktav, 1970, pp. 123-200. Selon Sh. Spiegel, l'interprétation des lois contenues dans le livre d'Ezéchiel a inspiré les réglementations des sadducéens. On sait aussi l'importance qu'a joué ce livre chez les esséniens. Mais le corpus des prophètes n'était pas constitué indiscutablement au temps du Nouveau Testament. Il a été objet de discussions jusqu'à l'époque des Tannaim.

14. Aussi n'est-il pas étonnant que la théologie juive (Maïmonide) ou chrétienne (Scot Erigène, Thomas d'Aquin) du Moyen Age, moment d'interférence de la source hébraïque et de la source grecque, ait trouvé son point axiomatique et critique dans la question de la prophétie.

rieur à la tradition juive et continue de l'habiter, même s'il est vrai que, dans la tradition talmudique, l'exégèse pharisienne a prévalu.

sadducéens et pharisiens

Les juges sadducéens qui présidaient aux décisions des tribunaux dans l'enceinte du Temple étaient les héritiers des scribes qui les avaient précédés. Ils avaient le respect du texte écrit. La Torah était pour eux donnée dans l'écriture. Aussi croyaient-ils à l'inspiration verbale, en vertu de laquelle le texte doit suffire et il n'y a pas lieu d'invoquer, pour interpréter un texte législatif, l'intention du législateur. Il est prescrit d'obéir à la loi de Moïse et les prêtres en ont été constitués les interprètes et les gardiens. Les sadducéens ne se croyaient donc pas autorisés à une reprise de sens ni à des changements dans les prescriptions mosaïques, par exemple en interprétant un texte par comparaison avec d'autres textes ou par son contexte. Pour eux, Moïse lui-même n'avait fait que transmettre ce qu'il avait entendu et qui est devenu l'énoncé même de la loi. La loi, telle que Moïse l'a écrite, s'impose aux hommes.

Forts de leur autorité (cf. Dt 16, 18), les prêtres sadducéens prirent cependant, qu'ils l'aient voulu ou non, des décisions qui ne pouvaient pas toujours être justifiées par les textes. Ainsi en fut-il, en particulier, à propos des rites liturgiques, du calendrier et des règles de pureté[15]. Les pharisiens furent conscients de l'abus de ce système, surtout quand, dans l'ère séleucide, se produisit une collusion des sadducéens avec le pouvoir installé. Ils s'élevèrent contre l'arbitraire de l'autorité instituée, en rappelant que la Torah est donnée d'en haut. Ils adoptèrent dès lors une attitude inversée par rapport aux textes. Les sadducéens disaient : « Il faut comprendre pour croire » ; ils expliquaient le verset et s'en tenaient au sens littéral. Les pharisiens dirent : « Il faut croire pour comprendre » ; et, s'inspirant de toute la Torah, ils cherchèrent à faire affleurer un sens second, profond, le midrash, afin d'éclairer le sens littéral[16]. La primauté passait en quelque sorte du *pshat* au *drash*, de la lettre au sens.

15. Cf. J. LE MOYNE, **Les Sadducéens**, Paris, Gabalda, 1972, pp. 177-320.

16. Les pharisiens ont ainsi ouvert l'espace herméneutique dans lequel s'est inscrit le Nouveau Testament et ils ont posé les règles qui sont à la base des interprétations de la Bible dans les Evangiles. Il n'y a pas de tradition chrétienne qui puisse se concevoir sans cette tradition pharisienne.

Dans son origine et dans son principe, l'exégèse pharisienne entend donc échapper au juridisme. Pour elle, les mots employés par le législateur biblique ne sont que des moyens pour exprimer une volonté qui le dépasse. Il est possible d'admettre que, sur tel ou tel verset, le législateur ait parlé de façon enveloppée ou n'ait pas développé sa pensée. Comme il y a une pensée immanente aux actes et que les mots ne sont que des moyens en vue de la pensée, on doit donner une préférence à l'âme sur le corps, à la pensée sur le discours, donc à la volonté cachée du législateur. La tâche du maître est à tout moment de faire ressortir, *davar mitokh davar,* ce dire du législateur qui est caché dans le dit. On ne doit donc s'attacher aux termes de la loi qu'en tant qu'ils livrent, et eux seuls, l'intention qui a présidé à la rédaction de la loi telle que le législateur l'a livrée. D'où l'idée d'un possible développement des lois, parce qu'il y a un esprit de la loi, qui perdure à travers les générations[17].

Les pharisiens ont ainsi reconnu et mis en relief le rôle de l'intention dans les actes humains. Ils inaugurent dans le monde de l'éthique la « morale des intentions », à tel point que Paul Ricœur a pu présenter la conscience pharisienne comme un événement dans l'histoire de la révélation, comparable à ce qu'a été, dans l'histoire de la philosophie, l'apparition du stoïcisme[18].

L'exégèse des pharisiens entend cependant demeurer rigoureuse. Elle ne tend pas à instaurer une vérité qui serait derrière le texte ou en dessous de lui. Le texte, dans son sens littéral, n'est jamais congédié, mais toujours à découvrir. Comme le dit avec insistance l'exégèse juive moderne, il contient des ressources infinies, de sorte qu'il peut être sans cesse sollicité pour livrer de nouveaux sens[19].

Ici apparaît la signification que revêt dans le judaïsme le canon des Écritures. La canonisation de l'Écriture n'est pas seulement la mise en archives des textes d'une époque antérieure. Elle est un acte survenu

17. Idée mise en œuvre de nos jours, par exemple, par le rabbin Max KADDYSHIN dans son ouvrage **Organic Thinking** et **The rabbinic Mind**, New York, Bloch Publishing Co, 1938 et 1972.

18. Cf. Paul RICOEUR, **Finitude et culpabilité**, Paris, Aubier, 1960, tome II, pp. 115-134. Voir aussi son article « Pharisiens et chrétiens », **Sens**, revue de l'A.J.C.F., 1980, n° 1/2.

19. Cf. D. BANNON, « Une herméneutique de la sollicitation. Lévinas, lecteur du Talmud », **Lévinas. Cahiers de la Nuit surveillée**, Verdier, 1984, pp. 99-115. Voir aussi notre communication : « Exégèse et philosophie dans l'œuvre de Lévinas » à paraître dans **Lévinas. Colloque de Cérisy-la-Salle** (Ed. du Cerf).

en un temps et en un lieu déterminés, qui a une portée interne à la tradition juive. Elle témoigne de la cohérence d'une vision du monde liée à une révélation[20]. Dès lors, elle prend force de garantie du principe hébraïque et de fixation d'une Halakha[21]. La Torah est à la fois *torah min ha-shamaïm*, Torah descendue du ciel, Torah révélée, et *torah ha-maasim*, Torah des actes, Torah qui guide l'homme dans son agir. D'où les recours constants dans la tradition à la vie de la communauté, à sa *praxis*. La Halakha pharisienne est ainsi devenue, en retour, normative pour l'exégèse juive[22].

pesher et midrash

Le second clivage se situe davantage dans le domaine de la Haggada. Il conduira à la formation du *midrash*. Dans le Nouveau Testament, ainsi que dans les écrits apocalyptiques contemporains, à Qumran en particulier, le mode le plus fréquent de l'exégèse aggadique est du type *pesher* plutôt que *midrash*[23]. En fait, ces deux modes de l'exégèse ne sont pas clairement distingués et se recouvrent pour une large part. Les documents de Qumran ont contribué pour beaucoup à mettre en lumière cette distinction capitale, qui aura des effets déterminants. En effet, l'exégèse qui domine dans le Nouveau Testament — et d'où procèdera la typologie chrétienne — est surtout du type *pesher*[24]. Il en va de même dans les écrits apocalyptiques. Toute forme de *pesher* n'est

20. Un excellent aperçu sur la transcendance dans l'exégèse des pharisiens et sur les approches d'une théologie de la révélation dans l'école de R. Akiba et dans celle de R. Ishmaël est donné dans A.C. AVRIL et P. LENHARDT, **La lecture juive de la Bible**, Lyon, Conférences de la Faculté de théologie, 1982, pp. 20-23. On pourra prolonger ce bref essai par la lecture du grand ouvrage de Ira CHERNUS : **Mysticism in Rabbinic Judaïsm. Studies in the History of the Midrash**, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1982.

21. L'ouvrage de Joseph BONSIRVEN, **Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne**, Paris, Beauchesne, 1939, pp. 77-116, demeure l'exposé classique des règles de l'exégèse halakhique dans le judaïsme.

22. L'exégèse pharisienne est une norme pour le temps présent. L'exégèse sadducéenne n'est cependant pas congédiée. Elle servirait en quelque sorte de garde-fou à l'exégèse qui soutient la primauté des intentions. Un adage souvent cité dit qu'elle retrouvera sa force dans les temps messianiques.

23. Le verbe hébraïque *pshr* est proche de la racine *ptr*, qui signifie : résoudre une énigme, interpréter un rêve, sortir d'une difficulté. Par le terme *poterim*, on désigne les anciens interprètes, ceux qui se basaient sur les rêves et sur le langage.

24. Sur le genre *pesher*, cf. Asher FINKEL, « The *pesher* of dreams and scriptures », **Revue de Qumran** IV, octobre 1963, n° 15, pp. 357-370, qui cite de nombreux exemples de *pesher* tirés de la tradition juive, et D. PATTE, **Early Jewish Hermeneutic in Palestine**, Missoula, 1975, pp. 299-308.

pas exclue par l'exégèse juive, mais celle-ci est préférentiellement du type *midrash*.

Le *midrash* part du texte biblique et le glose, le complète, l'amplifie, en ouvre le sens en le mettant en relation avec les événements bibliques ultérieurs ; au contraire, le *pesher* part du présent et l'éclaire, l'explique en recherchant les textes qui l'annoncent[25]. Le premier a principalement une visée anthropomorphique et éthique, le second une visée historique et eschatologique. Le *midrash* descend du texte à la réalité, le *pesher* monte de la réalité au texte. On voit les risques encourus de part et d'autre : le *midrash* sollicite le texte et risque d'affaiblir sa portée annonciatrice ; le *pesher* sacralise l'événement actuel et risque de faire dire aux textes anciens plus que ce qu'ils ne contiennent en fait.

Prenons un exemple. La virginité de Marie dans le Nouveau Testament y est éclairée par la « prophétie » de l'*almah* en Is 7, 14. Un fait aussi important ne peut pas ne pas avoir été anticipé, annoncé. Pourtant, il ne saurait y avoir de vierge-mère dans la Bible. Marie est la première et la seule. Alors la référence la meilleure devient la naissance merveilleuse promise à l'*almah* d'Isaïe. Au cours des siècles, des exégètes chrétiens ont voulu démontrer que le mot *almah* pouvait, dans ce texte d'Isaïe lui-même, prendre le sens strict de vierge (*parthenos* dans la Septante) et que le texte d'Isaïe annonçait directement la naissance virginale. Mais *almah* veut dire « nubile », en âge d'enfanter. Le sens du verset est incontournable : il faut savoir s'y tenir et c'est de lui qu'il faut partir. C'est bien ce que fait le *pesher*. Puisque Isaïe annonçait une naissance proche et remplie d'espérance, le verset suffisait en lui-même pour que l'évangéliste puisse l'invoquer. Le témoignage, certes, ne s'impose pas, mais il est parfaitement éclairant et plein d'enseignement. On pourrait, dans le Nouveau Testament, multiplier les exemples de ce type d'exégèse selon le *pesher*.

Le *midrash* est moins axé sur l'événement qui vient et davantage lié aux textes eux-mêmes, dont il recherche les divers sens. Il est, a-t-on

25. Cf. cette formule typique en I QpH, VII, 3 : « Ceci s'interprète au sujet du Maître de justice, auquel Dieu a fait connaître tous les secrets des paroles de tes serviteurs les prophètes ». Remarquer que le Maître de justice détient l'interprétation véritable, inspirée des prophètes (cf. aussi CD III, 13-15, et *Hymnes* XII, 11-13 : « Moi, le Maître de sagesse, je t'ai connu, mon Dieu, par l'esprit que tu as mis en moi, et fidèlement j'ai obéi à ton merveilleux conseil. Par ton esprit de sainteté, tu as ouvert au milieu de moi la connaissance dans le secret de ta sagesse et la source de ta puissance). Il est dans la voie droite. Mais il n'a ni pris ni reçu le titre de prophète *(nabi)*. C'est bien le signe que l'ère de la prophétie est close.

dit, une « philosophie créatrice »[26]. Il « sollicite » le texte, comme s'il « frappait le roc avec le marteau » des questions, pour en faire jaillir les étincelles[27]. Ainsi l'exégète fait-il lever à l'infini les divers sens possibles du texte, plutôt qu'il ne cherche à fixer son sens ou un sens unique. Il vise une germination originaire de sens, qui naît du texte, plutôt qu'un accomplissement du sens ou, a fortiori, un éventuel sens plénier[28]. Il situe l'homme actuel auquel le texte est adressé dans l'horizon même du texte, plutôt qu'il ne scrute un événement ultime visant un homme encore à venir, et qui demeure inconnu et improbable, même s'il se fait jour comme possible à partir de l'émergence du texte. Le *midrash*, a-t-on dit, garde la pudeur du texte.

S'il ne dit pas tout, le *midrash* manifeste cependant remarquablement combien l'Écriture peut être riche de sens, combien elle est inspirée. Interpréter apparaît ici comme un acte d'ouverture du texte : c'est empêcher la clôture du signe, c'est se mettre en disposition pour la lecture, « collecte » du sens. Cela est si intensément admis que, selon un adage souvent cité, « la fin inaugurée par la levée des divers sens apparaît déjà présente dans le commencement, dans l'origine » [29]. Tel est le cercle herméneutique : le sens d'un texte n'est pas dégagé par une opération logique, voire philologique. S'il se fait jour, c'est qu'il était déjà là, à l'œuvre ; c'est que le lecteur possédait déjà ce sens pour délivrer celui du texte. A la pudeur s'allie une ferveur, qui enveloppe la lettre du texte initial et s'investit dans son anachronie.

les règles de l'interprétation juive

Les Grecs furent les premiers à reconnaître que leur tradition herméneutique obéissait à des règles : cette recherche trouva son lieu d'élection dans cette métropole où se croisaient des rhéteurs de toutes les cultures, Alexandrie. Il y eut alors deux écoles d'herméneutique et le clivage entre elles reproduisit celui des deux écoles de philologie d'Athè-

26. Cf. David BANON, **La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrashique** (Préface d'Emmanuel Levinas). Paris, Seuil, 1987, pp. 137-141.

27. Cf. Jr. 23, 29. Sur cette référence, citée en **Sanhédrin** 34a, cf. E. LEVINAS, **Difficile liberté**, Paris, Albin Michel, 1963, pp. 80 sv.

28. Cf. Jacob NEUSNER, **What is Midrash ?** Philadelphie, Fortress Press, 1987.

29. *Sof maasseh ha-mahashava tehillah,* adage tiré du chant **Lekha Dodi** de l'ouverture du sabbat.

nes et de Pergame[30]. On a défini les procédés dominants de ces deux écoles comme étant l'analogie et l'allégorie, suivant l'insistance propre à chacune.

C'est une question débattue de savoir s'il y eut une influence des écoles grecques d'Alexandrie sur celles des pharisiens[31]. Ceux-ci n'avaient sans doute pas attendu leurs élaborations pour se poser de semblables questions[32]. On appelle *parshanim* les exégètes de l'époque hellénistique et romaine, pour les distinguer des anciens interprètes de l'Écriture, ces inspirés, les *poterim*, qui vivaient encore, tant était grande leur familiarité avec le texte, dans une sorte d'immédiateté avec lui[33]. Les *poterim* parlaient l'hébreu. Les *parshanim* n'habitent plus la langue du texte, ils parlent araméen. Ils doivent apprendre l'hébreu, qui devient une langue sacrée. Ils n'interprètent plus dans la langue de la prophétie, mais dans la langue de l'exégèse. La référence à l'hébreu est pour eux une norme idéale, encore proche puisque l'araméen est une langue apparentée, mais devenue problématique.

A l'époque des *parshanim* pharisiens, certaines *halakhot* bibliques ne sont déjà plus applicables ; les prescriptions doivent donc avoir un autre contenu que celui que laisse apparaître le sens littéral. Certaines *aggadot* apparaissent « offensantes » aux oreilles pies (*aggadot shel dofi*) ; elles ont donc été rapportées à d'autres fins que l'édification et il reste à déchiffrer un sens profond caché dans le narratif biblique. On souligne d'ailleurs que nombre de préceptes ne sont pas seulement donnés dans les parties législatives de la Torah, mais livrés et expliqués dans les parties narratives. Il faut donc mettre en relief le rôle du récit dans la prescription de la Loi. La tradition juive a gardé la trace de ces cas douteux et des problèmes posés *(tiqqunei soferim)*, en relevant que parfois le texte biblique porte lui-même la trace du débat soulevé par l'inter-

30. Cf. Georges GUSDORF, **Les origines de l'herméneutique**, chapitre II, « Avènement de l'herméneutique judéo-chrétienne », Paris, Payot, 1988, pp. 40-53.

31. Cf. S, LIEBERMAN, **Hellenism in Jewish Palestine**, New York, 1962, pp. 47-82.

32. Cf. Z. FRANKEL, **Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik**, Leipzig, 1851 (rééd. anastatique, Gregg Publishers, 1972) : sont recensés tous les éléments de l'exégèse juive alexandrine qui coïncident avec l'ancien *midrash* palestinien et paraissent en dépendre directement.

33. Le verbe *parash* signifie « commenter », mais d'abord « prendre ses distances ». Les interprètes du texte sont conscients maintenant de la distance qui les sépare des auteurs de l'Écriture : ils en ont perdu le sens direct, premier. Ils délivrent désormais le sens du texte pour leur temps.

prétation pharisienne. Ainsi s'explique que celle-ci, à son tour, se clive entre diverses *shitot* ou écoles. Comment situer celles-ci ?

Selon l'herméneutique élaborée par les pharisiens, il y a, au cœur de l'Écriture, un événement de parole, un *davar.* Il y a en son sein une voix vivante qui s'est faite proche. La Bible n'est pas silencieuse et l'univers est empli d'une présence. Face à ce *davar,* il y eut, à l'époque dite des *Tannaïm* (IIe siècle après J.-C.), deux méthodes *(shitot)* qui s'appellent l'une l'autre et se complètent, encore qu'elles ne soient pas considérées comme égales[34]. La première, l'école herméneutique par excellence en tant qu'elle est la plus féconde pour fournir à profusion des règles d'interprétation, est celle dite de Rabbi Ishmaël. Elle s'appuie sur l'adage *divrei torah kilshom benei adam (Keritot* 110) : « La Bible parle la langue des hommes ». Cette méthode ouvre la voie au comparatisme, au structuralisme, et tend à dégager des enseignements universels. Selon cette ligne « interprétante », tout verset de l'Écriture est susceptible d'interprétations nouvelles et multiples. Elle est expressément synchronique — un de ses adages est : *ein muqdam veein meulbar ba-torah (Pessahim* 6b) : « Il n'y a pas d'antérieur ni de postérieur dans la Torah » — et universaliste : ses enseignements sont valables pour tous les hommes.

Mais le risque de cette école est que, en allégorisant et en universalisant, elle peut laisser échapper la spécificité de l'Écriture. Elle risque de ne proposer le *davar* biblique que comme événement de parole, sans insister sur le moment descriptif. Aussi est née une seconde ligne d'interprétation, qui se rattache au nom de Rabbi Akiba. Elle fut considérée comme plus sûre, parce qu'elle vise à maintenir le caractère inspiré de l'Écriture ; *ki lo davar reiq mi-ken (Bereshit R.* I, 14) : « Rien n'est vide de sens dans l'Écriture » : il n'y a pas d'*obiter dicta.* Son adage principal est le suivant : *ein mufneh ba-torah (Nidda reb)* : « On ne saurait fléchir, contourner l'Écriture ». Il ne faut pas faire vaciller le texte, comme la langue hébraïque s'y prête d'ailleurs si bien. Il faut donc s'attacher aux petits signes *(yod* ou *qotz)* indiqués dans le texte écrit et maintenir la primauté du texte sur les interprétations que l'on peut évoquer à l'infini.

Les règles d'interprétation de Rabbi Akiba, suivies par son disciple, le réviseur de la Septante, Aquila, ne nous ramènent-elles pas au fondamentalisme ? Non, à condition toutefois que l'usage des règles de Rabbi Akiba ne congédie pas celui des règles de Rabbi Ishmaël. L'exé-

34. Cf. Armand ABECASSIS, **Encyclopédie de la mystique juive,** Paris, Berg International, 1977, pp. 292, 301-302.

gèse juive est remplie de ce débat, qui est à toutes les lignes du *midrash*. Mais elle a établi qu'en cas de conflit, il faut s'en tenir à la position de Rabbi Akiba ; sur elle se fonde tout le courant de l'interprétation mystique[35].

Il y a lieu de remarquer que la liste complète des règles d'interprétation, la *Baraitha* des 32 Règles de Rabbi Eliézer, a trouvé place dans le Livre de prière quotidienne, pour manifester qu'il ne saurait y avoir d'écart entre les règles de la prière et celles de la foi, entre la *lex orandi* et la *lex credendi*.

III

l'exégèse chrétienne face à l'exégèse juive

L'exégèse chrétienne, étant principalement aggadique, est orientée surtout par les textes bibliques qui annoncent la venue du messie. Dès lors, la primauté allant à la prophétie dans son ouverture à l'eschatologie, la catégorie herméneutique déterminante devient la *foi*, alors que dans le judaïsme la prophétie a surtout une portée éthique et orientée vers la *pratique*. Or, la foi est grâce, don divin, vision anticipatrice, tandis que la loi des actes règle la vie de la société.

naissance de l'exégèse chrétienne

En se distinguant du judaïsme, le christianisme a reconduit la loi de l'inspiration en l'orientant principalement vers les réalités de la fin et du sens. L'exégèse chrétienne est dès lors moins axée sur la recherche des règles d'interprétation[36]. Cependant, comme l'exégèse juive, l'exégèse chrétienne primitive a connu, en rapport avec les réalités, non plus de la fin, mais de ce temps, la différenciation entre deux écoles, l'école d'Antioche et l'école d'Alexandrie. Au plan « théologique », la seconde a prévalu. Mais cela ne devrait pas faire oublier que la première reste plus proche des réalités de l'histoire du salut et garde toute sa valeur et son intérêt au plan « économique ». Or la théologie ne doit jamais s'affranchir de l'économie. Cette différenciation des deux écoles demeure, au plan exégétique, d'autant plus importante qu'elle reste liée à

35. Cf. Betty ROJTMAM, **Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive**, Lagrasse, Verdier, 1986.

36. Une tentative a été faite en ce sens par Tychonius, à l'époque de saint Augustin.

la dualité des langues de base : le grec pour la tradition d'Alexandrie, le syriaque, c'est-à-dire l'araméen, langue biblique, pour la tradition d'Antioche. Or, le message du Nouveau Testament est passé lui-même par un fait de traduction : prononcé dans la bouche de Jésus et des apôtres en hébreu ou en araméen, il a trouvé finalement son expression dans la « langue des nations », le grec. Nous ne pouvons poursuivre ici la comparaison des deux écoles chrétiennes. Il suffira d'avoir suggéré son importance, capitale pour notre sujet.

tradition orale talmudique et tradition orale chrétienne

La tradition orale chrétienne est enracinée dès l'époque du Nouveau Testament dans la tradition orale du judaïsme. C'est Jésus lui-même qui a dit des pharisiens à ses disciples : « Faites donc et observez tout ce qu'ils pourront vous dire » (Mt 23,3). Et, pour l'Écriture : « En vérité, je vous le déclare, avant que ne passent le ciel et la terre, pas un *yod*, pas un *qotz* ne passera de la Torah que tout ne soit arrivé » (Mt 5, 18). L'exégèse chrétienne pourrait donc, comme elle le fit dans son moment originel néotestamentaire, et devrait se nourrir continûment à la tradition orale juive.

La difficulté de cette proposition et les divergences commencent avec l'impossibilité où nous sommes de déterminer les points majeurs et les limites de cette tradition orale. En dépit de la systématisation talmudique qui déclare que, conjointement avec la tradition écrite, la tradition orale a été donnée à Moïse au Sinaï, celle-ci n'est aucunement univoque. Il n'y a pas d'identité dans l'expression de la tradition orale à travers les époques, depuis celle des pharisiens jusqu'à la nôtre. Aujourd'hui même, les diverses tendances du judaïsme divergent sur ce point. Certains juifs contemporains, auxquels la qualité de juif n'est pas contestée, mettent même en cause l'autorité des *Tannaïm*.

Force est donc d'établir une distinction, du seul point de vue de l'histoire juive, entre la tradition talmudique et celle des premiers pharisiens, rencontrés par Jésus, même si l'on admet que la primauté donnée à la Halakha dans la définition de la tradition, primauté qui caractérise l'enseignement talmudique basé sur la Mishna, était déjà présente chez les pharisiens contemporains du Nouveau Testament. Pendant longtemps, les exégètes chrétiens ont récusé à la fois les pharisiens et le Talmud, voyant en eux les représentants majeurs du refus de la parole de Jésus et de l'Évangile : cela conduisit même à brûler le Talmud en place

de Grève à Paris, après une controverse, en l'an 1242. Vingt ans plus tard cependant, Raymond Martin, dans le *Pugio Fidei,* recherchera dans ce même Talmud les exégèses bibliques annonçant la venue du Messie. Aujourd'hui, des études plus approfondies ont inversé la tendance et présentent volontiers le Talmud comme l'authentique expression de la tradition d'Israël.

On peut affirmer que le Talmud n'est pas centré sur le rejet du christianisme ni marqué de bout en bout par des polémiques antichrétiennes. Il est plutôt, après une période où le judaïsme avait subi une profonde mutation en s'adaptant aux conditions de l'exil, une tentative magistrale de donner à sa tradition orale une expression écrite cohérente et sûre d'elle-même. Cela ne veut pas dire qu'il faille minimiser les développements survenus, tant dans la Haggada que dans la Halakha, entre l'époque des premiers maîtres pharisiens et les Sages du Talmud. Par ailleurs, la plupart des témoignages concernant l'exégèse des pharisiens anciens ne nous sont connus que parce qu'ils ont laissé leur trace dans la littérature talmudique.

Dès lors, les chrétiens se trouvent — et c'était déjà vrai à l'époque des Pères de l'Église — devant la question de savoir où rencontrer « la » tradition orale du judaïsme à laquelle ils sont reliés par une relation d'origine. Cette difficulté ne devrait pas intercepter pour autant le besoin de découvrir cette référence, mais elle empêche le chrétien de prendre la tradition orale du judaïsme comme une source ou une règle pour l'interprétation chrétienne, si tant est qu'elle le soit pour l'interprétation juive, assez fluctuante par nature. Sur certains points, en particulier en matière de lois, l'interprétation talmudique est dirigée dans de tout autres directions que le Nouveau Testament, que saint Paul en particulier : par exemple, sur la compréhension de la Torah comme loi, sur la place des païens dans le plan de Dieu ou sur les lois rituelles ou alimentaires. On n'oubliera pourtant pas que, même en ces cas où la divergence éclate aux yeux, la différence peut être éclairante, car le clivage ne signifie pas forcément la contradiction, et la thématique de base des doctrines est souvent la même, contrairement aux apparences.

le centre des écritures

La différence majeure entre la lecture juive et la lecture chrétienne des Écritures tient au fait que, d'un côté comme de l'autre, on reconnaît l'existence d'un « centre des Écritures ». La lecture juive reconnaît

à la Torah ce rôle, et donc sa supériorité sur les prophètes. La lecture chrétienne reconnaît Jésus Christ comme centre de toute l'Écriture et donc, pour elle, l'étude de l'Écriture conduit à l'Évangile. Les deux principes ne sont pas forcément antithétiques, mais, dans certains cas, il arrive qu'ils le soient. La discussion est d'autant plus délicate que la notion de Torah, déjà présente pour l'essentiel avant l'ère chrétienne, n'a pris son rôle de critère d'interprétation, comme Torah orale, qu'après elle et que Jésus Christ reconnu comme le Messie attendu par Israël n'est cependant confessé comme centre de toute la révélation biblique qu'au terme du Nouveau Testament.

Chacune des deux lectures est ainsi devenue englobante, au nom de deux principes totalement différents. Elles sont de ce fait devenues exclusives et étrangères l'une à l'autre en dépit de leur fondement herméneutique commun. Les chrétiens revendiquent de lire l'Écriture en leur nom propre sans être entraînés dans tous les détails de la tradition orale juive. Les juifs revendiquent de lire l'Écriture sans ce qu'il considèrent comme une déviance sous l'influence d'idées étrangères, c'est-à-dire de la lire comme leur propre Écriture.

Le débat ainsi institué peut paraître clos. C'est l'impression qu'a donnée la controverse au temps des Pères de l'Église et au Moyen Age. Cependant la réflexion contemporaine, grâce à une visée plus profonde des principes de l'herméneutique, perçoit que l'exégèse chrétienne doit reconsidérer la façon selon laquelle elle a fait fonctionner ses propres principes : l'invocation des florilèges messianiques comme des preuves démonstratives ; la lecture du messianisme et de l'apocalyptique, réalités essentiellement de l'ordre de l'attente, comme réalités déjà réalisées ; l'histoire du salut comme accomplie dès le temps de la mort et de la résurrection de Jésus au point de provoquer un court-circuit des temps qui suivent. Si l'on observe que tout cela a entraîné, par rapport à la phase constitutive de l'exégèse chrétienne, une certaine paralysie théologique, on conçoit que l'exégèse garde une tâche et un champ de recherche important en tout temps : à savoir, montrer comment la foi, qui fut à l'œuvre dans le moment confessant de l'exégèse primitive, demeure à l'œuvre dans la moment interprétant de l'histoire qui doit durer jusqu'à la fin des temps. Le moment constitutif de l'exégèse chrétienne a duré, à partir du Nouveau Testament, pendant tout le deuxième siècle, et c'est ce moment qui reste toujours à revivre et à retrouver. Or, ce moment, antérieur à la théologie proprement dite (qui commence avec Clément d'Alexandrie), était encore une époque de confrontation avec l'exégèse

juive et il n'a guère laissé de traces dans la littérature patristique. Il faut encore en rechercher aujourd'hui les fondements et les appuis scripturaires.

De cette même époque, l'exégèse juive a, quant à elle, laissé aussi fort peu de traces : l'exégèse des *Tannaïm* n'est connue que par les citations des rabbins ultérieurs. Tout n'était donc pas joué alors que les univers exégétiques étaient encore en formation, même si les principes étaient déjà largement acquis. La question du canon, le fait des apocalypses, la signification du rapport au monde, de l'exil et du martyre, la proximité ou la distance par rapport à la source biblique, la fin des temps, étaient autant de questions ouvertes et qui le demeurent aujourd'hui, mais qui ont souvent paru closes par la suite. Dans la mesure ou l'exégèse chrétienne, qui a eu une position fortement englobante par l'usage qu'elle a toujours fait de la notion d'accomplissement, revient à ses origines, l'exégèse juive pourrait, à la lumière des mêmes préoccupations herméneutiques et à partir de ses propres bases, les reprendre à son tour. A la frontière des deux mondes, les écrits gnostiques (juifs ou païens ?) retrouvés à notre époque peuvent contribuer à baliser le terrain des questions bibliques redécouvertes en forme de questions communes.

pour un débat des interprétations

Si cette recherche permet de mieux situer la différence entre judaïsme et christianisme, en l'affranchissant peut-être de sa dimension polémique, ne fait-elle que révéler de façon plus aiguë encore la divergence des principes et la non-complémentarité des exégèses ? La confrontation serait-elle donc vaine et sans espoir ? Torah ou Christ : tout cet effort n'aboutirait-il qu'à aviver les antagonismes ?

Pas nécessairement, si l'on se souvient que le judaïsme connaît la question de la Torah du Messie et que le christianisme voit en Jésus la fin, c'est-à-dire le révélateur, de la Torah. Au terme de son parcours exégétique, le judaïsme pose la question de l'événement de parole (le *davar*) de la révélation et c'est la même question qui habite le christianisme quand, en d'autres termes, il parle, pour approcher la personne de Jésus, du mystère de l'incarnation du Verbe. Avant de déclarer l'écart infranchissable, au moins faudrait-il avoir mesuré en quoi et pourquoi. Cette confrontation a connu un certain nombre de réponses dogmatiques. Au plan herméneutique, il ne nous paraît pas qu'elle ait vraiment été faite.

Une confrontation réelle et approfondie, si elle pouvait être entreprise — et quelques signes nous montrent qu'elle commence à l'être, à partir des nombreuses découvertes épigraphiques de ce siècle — conduirait à en rechercher les sources dans les textes de sagesse et d'apocalypse de l'époque immédiatement antérieure au christianisme. Cette époque, le *Spätjudentum,* fut chez certains exégètes comme Wellhausen l'objet d'une véritable répulsion, comme s'il avait fallu débarrasser le christianisme de sa gangue ou le tirer d'une religion exsangue et déchirée, arrivée déjà à son terme. Nous pressentons au contraire aujourd'hui l'importance de ce qu'on appelle le « judaïsme du second Temple », époque qui a vu la naissance de la synagogue, de sa liturgie fondée sur la parole biblique et, pour tout dire, du judaïsme tel qu'il exista avant Yabné. C'est au sein de ce judaïsme que Jésus est né. Plutôt qu'un contexte qui aurait été un objet de rejet, n'est-il pas plus respectueux du projet divin — et donc du judaïsme — d'y reconnaître un contexte providentiel ? C'est ce judaïsme qui a professé les trois principes fondamentaux des pharisiens : l'inspiration des Écritures, la providence sur les individus et la résurrection des morts[37]. La béance de notre référence chrétienne au judaïsme créée par la méconnaissance de cette période a maintenu longtemps l'exégèse chrétienne à distance du lieu où une confrontation féconde aurait été possible. On s'est longtemps contenté en ce qui concerne cette période, d'une approche historique, pour laquelle Flavius Josèphe pouvait suffire.

La remise en situation d'une confrontation véritable de l'exégèse juive et de l'exégèse chrétienne doit donc passer par la connaissance et la remise en honneur de la tradition juive de cette époque. Il devrait donc en résulter une meilleure connaissance de la tradition chrétienne primitive, d'où est issu le kérygme des apôtres.

bernard dupuy

37. Ces principes de base de la tradition des pharisiens sont considérés comme ayant été exprimés aux environs des années 120-100 avant l'ère chrétienne. Cf. Elias BICKERMANN, « La chaîne de la tradition pharisienne », **Revue biblique** 59, 1952, repris dans **Studies in Jewish and Christian History**, vol. 2, Leyde, Brill, 1980, pp. 256-269.

les juifs dans le nouveau testament

Les origines du christianisme sont purement juives, mais le judaïsme palestinien de l'époque était fort divers. On rappelle ici les courants qui le marquaient et comment ils apparaissent dans les textes chrétiens. Jésus fréquentait d'ailleurs la diversité de ces tendances et, à sa suite, l'Église naissante ne se voulut pas un courant de plus : elle tendit à intégrer en son sein ces différents courants. Après l'an 70 et la destruction du Temple, les pharisiens dominèrent nettement le judaïsme, l'opposition entre « juifs » et « chrétiens » s'est cristallisée et la rupture fut consommée. Cette tension, bien postérieure à Jésus, se reflète aussi dans les écrits du Nouveau Testament, sous des formes qui ont alimenté par la suite l'antijudaïsme chrétien. Clarifier ce dossier revient à trouver dans le Nouveau Testament aussi bien le fondement de l'Église que le caractère inamissible de la première Alliance - et donc la validité de l'existence juive après Jésus.

Livre fondateur de l'identité chrétienne, tant dans ses aspects dogmatiques ou moraux que liturgiques ou ecclésiaux, le Nouveau Testament demeure un ouvrage juif : la connaissance des sources rabbiniques en facilite l'accès, la possession d'une bonne culture biblique est nécessaire à son intelligence, la perception toujours plus précise du judaïsme de cette époque permet de le situer dans son contexte et de pressentir beaucoup de ses enjeux.

Cette tension entre deux univers (en langage chrétien, entre l'« ancien » et le « nouveau ») a laissé de très nombreuses traces dans le texte lui-même. Pour mieux dire, le texte tout entier est né de cette tension. Mais, comme nous le verrons, plusieurs strates y restent également lisibles. La tension entre l'ancien et le nouveau s'est présentée successivement sous diverses figures et le Nouveau Testament — dont la rédaction s'échelonne sur plusieurs décennies — a enregistré ces nuances. A travers l'examen d'une question particulière (l'image que le texte néotestamentaire donne du judaïsme), c'est donc un axe essentiel de la théologie chrétienne naissante que le présent article voudrait dégager et mettre en lumière.

I

le judaïsme au premier siècle

Il faut le noter d'emblée : la figure du judaïsme à l'époque du Nouveau Testament ne ressemble que d'assez loin à celle que nous pouvons connaître aujourd'hui. Une longue histoire sépare ces deux moments ; en outre, des événements considérables ont marqué le judaïsme à l'époque du christianisme naissant, l'entraînant dans une direction particulière. Ce qui complique l'approche de cette situation évolutive, c'est que la naissance du christianisme constitue elle-même l'un de ces événements...

La première impression que suscite ce regard historique est celle d'une très grande disparate. Loin de se présenter comme une réalité unifiée, le judaïsme apparaît à cette époque traversé de courants divers et même divergents. L'unité assurée par la figure presque iconique d'Esdras n'a pas tardé à se défaire : c'est à un véritable bouillonnement d'idées et de pratiques que nous assistons. Présentons brièvement cette constellation.

Les deux partis principaux du judaïsme « officiel » sont les pharisiens et les sadducéens. Les premiers s'affirment comme les défenseurs de la Torah, que la liturgie synagogale fait entendre, chaque shabbat, dans le moindre village. Hommes de l'Écriture et de sa mise en pratique, leurs discussions à ce sujet se développent en une véritable « Torah orale » — laquelle donnera lieu, au cours des siècles, à des mises par écrit successives. Face à eux, les sadducéens apparaissent comme les hommes du Temple, et donc des fêtes annuelles accompagnées de sacrifices. Cette aristocratie sacerdotale adopte au plan politique des positions plus conservatrices. Sans qu'il soit possible d'aboutir sur ce point à une certitude absolue, il semble que l'initiative de l'arrestation de Jésus (en tant qu'il menaçait l'ordre établi : cf. Jn 11, 48, etc.) leur revienne plutôt qu'aux pharisiens : ces derniers ne sont mentionnés ni en Mc 14, 43 ni en Lc 24, 20.

Quant au judaïsme « dissident », il se distribue entre les courants zélote et essénien. Les premiers, proches des pharisiens au plan religieux, cherchent à « purifier » la Terre sainte de ses occupants païens — en l'occurrence romains — et ne reculent pas pour cela devant une violence que l'on qualifierait aujourd'hui de terroriste. Quant aux seconds, leur exigence de pureté les conduit à se retirer au désert (Qumrân), où ils

célèbrent une « liturgie parallèle » à la fois traditionaliste et particularisée. Ce sont en quelque sorte les intégristes de l'époque...

A proximité de ce dernier courant, on trouve des groupuscules à tendances apocalyptiques, qui cherchent à hâter la venue du Messie par une exhortation véhémente à la conversion (*teshouva*). Notre mémoire chrétienne a retenu la figure de Jean-Baptiste, mais il semble qu'un véritable « courant baptiste » se soit alors manifesté.

A ces diverses composantes du judaïsme palestinien vient s'ajouter une entité extérieure, celle de la Diaspora. Depuis l'exil à Babylone, des communautés avaient essaimé en dehors de la Terre sainte, tant en Egypte (Alexandrie, vallée du Nil) qu'à Rome ou dans d'autres villes de l'Empire. Ce judaïsme, généralement de langue grecque, se trouvait prédisposé à recevoir diverses influences. C'est ainsi que l'on verra se développer à Alexandrie un judaïsme platonisant (Livre de la Sagesse, Philon...).

Mentionnons enfin la tradition samaritaine, qui se situe elle aussi à une certaine distance du judaïsme palestinien « officiel ». Distance essentiellement religieuse, puisque ces hérétiques ne reconnaissent comme Écriture que la Torah et dénient toute légitimité au Temple de Jérusalem : leur lieu saint à eux, c'est le mont Garizim.

les images évangéliques du judaïsme

Hormis les esséniens, toutes ces tendances du judaïsme se trouvent au moins mentionnées dans le Nouveau Testament. L'image la plus complète à cet égard est celle que fournissent les évangiles synoptiques, où l'on trouve en outre évoquées deux catégories particulières : celle des « hérodiens » (un parti politique plus qu'une tendance religieuse) et celle des « publicains » (le mot désigne une activité de type professionnel, même si cette situation provoquait des réactions religieuses, notamment de la part des pharisiens...).

Inversement, les trois évangiles synoptiques utilisent très peu le mot « juif » (une fois chacun, en dehors de l'expression particulière « roi des juifs »). Le mot figure en revanche très souvent dans les Actes des Apôtres (69 fois) et dans les épîtres de Paul (25 fois). Dans presque tous les cas, c'est au sein d'une opposition entre « juifs » et « grecs ». On a le sentiment que le mot « juif » n'apparaît qu'en opposition, ou même, si l'on peut dire, du dehors. Si cette hypothèse est exacte, on peut s'in-

terroger sur la signification de sa fréquence dans l'évangile de Jean (63 fois, outre les 7 emplois de l'expression « roi des juifs »). Avec quel autre terme s'y trouve-t-il en opposition ? Parfois avec le mot « samaritain », mais le plus souvent, il n'y a pas de répondant. Cet emploi absolu du mot pourrait constituer un indice de caractère tardif du quatrième évangile, rédigé dans une perspective de rupture entre juifs... et chrétiens. Ce dernier terme est passé sous silence, mais on fait allusion à la décision d'exclure de la synagogue ceux qui reconnaîtraient Jésus pour le Christ (cf. Jn 9, 22 ; 12, 42) : l'auteur projette fictivement cette décision du vivant de Jésus ; or, on sait qu'elle fut prise vraisemblablement à Yabné, en l'an 90. On a bien le sentiment que dans le quatrième évangile le judaïsme est en effet vu du dehors (cf. l'étonnante expression « la pâque des juifs » : Jn 2, 13 ; 6, 4 ; 11, 55 et tant d'autres). On pourrait d'ailleurs en dire autant à propos de Mt 28, 15 : « Cette histoire s'est colportée parmi les juifs jusqu'à ce jour ».

II

l'origine purement juive du christianisme

Avec ces versets johanniques et matthéens, nous serions donc dans la phase ultime de la rédaction du Nouveau Testament, la rupture entre les deux communautés étant consommée. Il convient à présent de revenir en arrière, pour décrire la première phase de l'évolution qui devait conduire à une telle rupture. Au risque d'énoncer une évidence (mais il est bon parfois de rappeler les évidences), il faut souligner l'origine purement juive du christianisme. Avec le psalmiste, le chrétien peut s'écrier à l'adresse de Jérusalem : « Toutes mes sources sont en toi ! » (Ps 87, 7).

Jésus lui-même et tous les personnages qui l'entourent sont juifs. Avant d'être une « figure de l'Église », Marie est une « figure d'Israël », elle qui chante : « Il est venu en aide à Israël, son serviteur, se souvenant de sa miséricorde — selon qu'il l'avait annoncé à nos pères — en faveur d'Abraham et de sa postérité à jamais » (Lc 1, 54-55).

On surprend parfois les chrétiens en leur faisant remarquer que la mère de Dieu, la plus grande parmi les saints, « plus vénérable que les chérubins »... n'a jamais reçu le baptême ! Elle est intégralement juive. A cet égard, l'évangéliste Luc — le plus « grec » de tous — se plaît à souligner que tous les gestes de Joseph et de Marie, à l'occasion de la naissance de Jésus, sont accomplis « selon la loi de Moïse » (cf. Lc 2, 22 ;

cf. 23, 24, 27, 39). Il est aussi le seul à mentionner la circoncision de Jésus (Lc 2, 21).

Tous les apôtres et disciples de Jésus sont recrutés au sein du peuple élu. Jésus, qui déclare n'avoir été envoyé « qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (Mt 15, 24), recommande aux Douze de ne fréquenter ni les païens ni les samaritains, mais de suivre cet exemple : « Allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël » (Mt 10, 6). De fait, on le voit très rarement parler à des non-juifs. Il manifeste une véritable réticence à guérir la fille de la cananéenne (Mt 15, 21-28) ; il guérira plus facilement le fils du centurion (Mt 8, 5-10). Dans les deux cas, c'est la foi du demandeur qui le détermine (Mt 15, 28 et 8, 10). D'après l'évangile de Jean, il consentira aussi à frayer avec des samaritains. Il déclare n'être pas venu abolir la Loi ou les Prophètes (Mt 5, 17). Chose beaucoup plus étonnante, il enjoint de respecter le moindre précepte de la Torah (Mt 5, 19). L'eucharistie, sacrement de la nouveauté, est instituée au cours d'un repas rituel et donc dans un cadre liturgique juif.

Le jour de la Pentecôte, ce sont des juifs qui se rassemblent pour entendre le premier discours de Pierre : « Hommes de Judée et vous tous qui résidez à Jérusalem, apprenez ceci, prêtez l'oreille à mes paroles... » (Ac 2, 14). La diversité de leurs origines ne doit pas faire illusion : c'est bien la Diaspora d'Israël qui est ici présente. De même, l'eunuque éthiopien baptisé par Philippe est un juif : il est venu en pèlerinage à Jérusalem (Ac 8, 27) et lit — probablement en grec — le prophète Isaïe (Ac 8, 32-33).

Lors de la toute première évangélisation, les disciples se dispersent, mais « sans prêcher la parole à d'autres qu'aux juifs » (Ac 11, 19). A l'instar de Jésus lui-même, on les voit fréquenter le Temple (Ac 2, 46 ; 3, 1), les synagogues (Ac 9, 20) et les maisons (Ac 2, 46 ; 5, 42) — les trois pôles de la vie liturgique en Israël ! C'est en l'an 70 que le Temple sera détruit, et vraisemblablement vingt ans plus tard que les disciples de Jésus seront chassés des synagogues. Mais déjà, le médiocre succès de l'évangélisation en milieu juif et l'octroi de « signes » reconnus comme providentiels avaient conduit cette première communauté à opérer une véritable révolution interne : il s'agissait d'accueillir en son sein des croyants venus du paganisme, sans leur imposer de « passer par le judaïsme ». C'est alors seulement qu'une autre histoire commence...

III

la diversité juive intégrée dans le christianisme

Il n'est pas sans intérêt d'essayer de situer cette première communauté chrétienne dans la constellation du judaïsme de l'époque. Comment était considéré ce nouveau groupe ? Comment lui-même se considérait-il ?

Il s'avère malaisé de situer Jésus dans cet ensemble : on le voit frayer avec tout le monde et il se plaît en outre à déconcerter, voire à choquer son entourage. Cependant, le milieu dont il est le plus proche reste celui des pharisiens. Cela pourra sembler paradoxal : nous gardons en mémoire la véhémence des reproches, et parfois des invectives, que Jésus réserve à ce groupe. Mais cette violence ne doit pas nous tromper : elle naît d'une proximité et non d'une distance. De plus, elle est surtout développée dans l'évangile de Matthieu : les polémiques consécutives à la rupture ont pu contribuer à l'accentuer.

Quoi qu'il en soit, Jésus fréquente, comme nous l'avons dit, à peu près tous les groupes religieux de l'époque. De manière significative et sans doute symbolique, par son intermédiaire ou par celui des premiers disciples, la Bonne Nouvelle est accueillie par des représentants de tous courants. Parmi ces sympathisants, on compte en effet des pharisiens (Nicodème, Gamaliel et surtout Paul lui-même), des zélotes (Simon « le Zélé », peut-être Judas), des baptistes (Jean et, selon le quatrième évangile, ses disciples André et Pierre, mais aussi les « johannites » d'Éphèse), des publicains (Matthieu, Zachée), des juifs de la Diaspora (Priscille et Aquilas, Apollos), des samaritains (les habitants de la ville de Sychar) ; et si les sadducéens n'apparaissent pas explicitement dans cette liste, Luc prend soin de noter que, dès la première heure, « une multitude de prêtres obéissaient à la foi » (Ac 6, 7).

Dès lors, cette Église (*ecclesia,* « convocation »), loin de constituer une tendance de plus au sein du judaïsme, prétend absorber en son sein les tendances déjà existantes. Il est intéressant de repérer cette prétention à même le texte. On désigne du dehors la nouvelle communauté comme « le parti des Nazôréens » (Ac 24, 5), mais Paul s'insurge : « C'est suivant la Voie, qualifiée par eux de parti, que je sers le Dieu de mes pères » (Ac 24, 14). C'est que la « Voie » chrétienne (cf. aussi Ac 9, 2 ; 18, 26 ; 22, 4) ne se confond pas avec un « parti », comme celui des pharisiens (Ac 15, 5) ou des sadducéens (Ac 5, 17). Si elle se présente comme « Voie », c'est précisément pour offrir, dans le Christ, un nou-

vel accès au Dieu de l'Alliance. La disparition, après 70, de presque tous les courants juifs à l'exception des seuls pharisiens va précipiter la bipolarisation entre les « juifs » et ceux qu'on avait assez tôt commencé à désigner comme les « chrétiens » (Ac 11, 26).

IV

la rupture et les débuts de l'antijudaïsme chrétien

Ces brèves notations nous permettent de pressentir que la rupture entre judaïsme et christianisme, loin de se présenter comme un événement ponctuel et aisément datable, s'échelonne au contraire sur une certaine durée. La coupure du cordon ombilical n'est que le premier moment d'une séparation qui s'achève quand l'enfant, devenu adulte, quitte sa mère. La mise au monde du christianisme ne s'est pas faite sans douleurs ni sans violence. Il nous est loisible à présent de reconstituer cette naissance, en mettant en regard les événements historiques et leurs traces textuelles dans le Nouveau Testament.

Comme nous l'avons dit, Jésus lui-même s'inscrit dans la pure tradition juive. Mais il faut reconnaître qu'il insère dans cet édifice une contestation souvent explosive. Très proche en cela de la critique prophétique du Temple et de son culte (qu'il suffise de relire, par exemple, l'incroyable chapitre premier du livre d'Isaïe...), il dénonce quant à lui les déviations de la pratique pharisienne. Sa critique du Temple reste en revanche mesurée. Notons tout de même que le seul verset de l'Écriture que l'évangile de Matthieu mette deux fois dans sa bouche est celui d'Osée : « C'est la miséricorde que je veux et non le sacrifice » (Mt 9, 13 et 12, 7). Cela indique bien une filiation.

D'autre part, en instituant l'eucharistie, Jésus introduit au sein de la liturgie juive un élément de nouveauté qui apparaîtra très tôt comme un véritable centre de gravité (cf. 1 Co 11, 23-26). Le baptême d'eau sera compris comme le signe de cette nouveauté (dès le jour de la Pentecôte selon les Actes des apôtres : cf. Ac 2, 38, 41). Quant à la célébration du dimanche, qui semble pouvoir revendiquer elle aussi une très haute origine (Ac 20, 7 ; Ap 1, 10), elle ne pouvait qu'entrer en conflit avec la célébration juive du shabbat...

Si la première évangélisation rencontre un certain succès en milieu juif, elle y suscite aussi des oppositions parfois violentes. Une véritable persécution se déclenche contre les disciples de Jésus, dont certains seront

mis à mort (lapidation d'Étienne : Ac 7, 57-58 ; décapitation, sur l'ordre d'Hérode Antipas, de Jacques frère de Jean : Ac 12, 1-2). Le scénario qui a présidé à la mort de Jésus se réitère et c'est sans doute pour les mêmes raisons : la grande crainte est de voir s'effondrer l'ordre établi. On connaît le rôle joué par Paul dans cette persécution, qu'il voulait étendre jusqu'à Damas (Ac 9, 1-2).

C'est dans ce contexte que, vraisemblablement en l'an 48, la décision est prise d'ouvrir la « Voie » à des non-circoncis, sans leur imposer l'ensemble des observances mosaïques. Cette décision allait bouleverser l'équilibre interne de la première communauté, les pagano-chrétiens devenant très vite majoritaires. La théologie paulinienne enregistre cette situation : en appelant à lui des juifs et des païens, le Christ brise le mur séparant ces deux univers, qui l'un et l'autre trouvent en lui leur accomplissement. L'Église apparaît désormais clairement comme un troisième terme.

La catastrophe de 70 aura pour sa part de lourdes conséquences du côté juif. La destruction du Temple et l'écrasement de la révolte mettent fin au rôle des sadducéens, mais aussi des zélotes (dont les émules continueront cependant à harceler l'occupant jusqu'à l'échec définitif de 135). Les communautés esséniennes s'éteignent. Le courant pharisien sort grand vainqueur de cette épreuve ; il apparaîtra dès lors comme l'unique héritier de la tradition juive (et ce jusqu'à nos jours).

Notons à ce propos que le judaïsme de la Diaspora semble avoir fait meilleur accueil à l'évangile que le judaïsme palestinien. Des communautés chrétiennes s'implantent très tôt, en effet, dans les principales villes de l'Empire. L'universalisme chrétien avait sans doute de quoi séduire ce judaïsme hellénisant. Par contrecoup, cette convergence provoquera des réactions de repli au sein du judaïsme palestinien. L'un des symptômes de ce processus est la confiscation de la Septante (traduction grecque) par l'Église chrétienne, tandis que les rabbins concentrent leur regard sur le seul texte hébreu...

C'est de l'an 90 (assemblée de Yabné) que l'on peut dater l'ultime étape de la rupture entre les deux communautés, lorsque les pharisiens décident d'exclure de la synagogue ceux qui confesseraient Jésus comme le Christ. Nous l'avons vu : les allusions à cet événement dans le quatrième évangile constituent un indice de la rédaction tardive de cet écrit. De fait, c'est celui qui, dans tout le corpus néotestamentaire, contient les notations les plus violentes contre les juifs. Il est vrai que

l'Apocalypse parle à deux reprises des « synagogues de Satan » (Ap 2, 9 et 3, 9). Mais la violence de cette expression n'est qu'apparente : ceux qui sont ici visés — probablement des persécuteurs des chrétiens — sont reconnus comme « usurpant le titre de juifs ». Loin de constituer une insulte anti-juive, l'expression viserait donc quelque groupe marginal ou dissident.

En revanche, c'est bel et bien une origine « satanique » que Jésus assigne à l'ensemble du peuple d'Israël, selon le quatrième évangile : « Vous êtes du diable, votre père » (Jn 8, 44) ! Cette dévalorisation radicale de la tradition mosaïque, dont on trouve d'autres traces plus estompées dans l'évangile de Jean, n'est pas sans danger. Elle ressemble à une « négation de l'origine ». Dans cette perspective, l'antijudaïsme chrétien recèle un aspect suicidaire — comme d'ailleurs la gnose, ce christianisme vidé de toute sa consistance, l'a historiquement prouvé...

VI

pour une réponse claire à trois questions confuses

Qu'il soit permis de clore cette étude en examinant, à la lumière de l'Écriture, trois questions décisives — qui à vrai dire pourraient être comprises comme trois « moments » d'une seule et même question. La tradition chrétienne est loin d'y avoir donné, au cours des siècles, une réponse unanime et assurée. Il paraît pourtant urgent de le tenter, tant la confusion dans ce domaine a pu alimenter l'antijudaïsme chrétien dans toutes ses formes.

Qui est responsable de la mort de Jésus ?

Avec une véritable unanimité, le Nouveau Testament répartit la responsabilité de la mort de Jésus entre l'instance religieuse et l'instance politique. Les chefs religieux (pharisiens et peut-être surtout, comme nous l'avons déjà noté, sadducéens) réclament la mise à mort, contraignant le pouvoir romain à prononcer la sentence et à l'appliquer. Cette présentation se retrouve dans le corpus lucanien (Lc 24, 20 ; Ac 2, 23), dans le quatrième évangile, etc. Elle correspond au fonctionnement des institutions d'alors puisque, dans le cas d'une condamnation à mort, le Sanhédrin devait obligatoirement obtenir la ratification de l'autorité romaine.

Il ne faudrait pas pourtant s'y tromper : cette présentation garde quelque chose de subtilement simplificateur. C'est que l'arrestation et la mise à mort de Jésus se déroulent dans un contexte très particulier :

celui d'une fête de Pâques à Jérusalem. A plusieurs reprises les évangiles insistent sur cette ambiance survoltée, sur une sensation d'urgence et presque de panique, sur les volte-face des divers protagonistes. L'étude approfondie réserve ici quelques surprises : ainsi, le motif exact de la condamnation de Jésus à mort apparaît quasiment insaisissable. Plutôt qu'à un fonctionnement clair d'institutions régulières, on a le sentiment d'avoir affaire à une brusque convergence de forces obscures et complexes. Dans ces moments de violence collective, le responsable n'est plus celui-ci ou celui-là, mais « on »...

Dans une perspective légèrement différente, rappelons en outre que l'apôtre Pierre, après la guérison de l'impotent, tente d'excuser ses auditeurs, auxquels il vient de rappeler leur responsabilité dans la mort de Jésus : « Cependant, frères, je sais que c'est par ignorance que vous avez agi, ainsi d'ailleurs que vos chefs » (Ac 3, 17). Il y aurait beaucoup à dire sur cette « ignorance », qui constitue pour le moins une circonstance atténuante. Chose frappante : Paul plaidera lui aussi l'ignorance pour excuser sa conduite passée de persécuteur des chrétiens (cf. 1 Tm 1, 13).

Les juifs sont-ils maudits ?

Comme le rappelle excellemment la déclaration conciliaire *Nostra Aetate,* § 4, la mort de Jésus n'est donc pas imputable indistinctement aux juifs : ni *seulement aux juifs* ; ni *à tous les juifs d'alors* ; ni, *a fortiori, aux juifs de tous les temps.* Ces affirmations constituent autant de dangereux amalgames. Laissons de côté les deux premières, déjà suffisamment éclaircies, pour nous attarder sur la troisième.

Dans le subconscient d'un certain nombre de chrétiens, il y aurait comme une « complicité » de tous les fils d'Israël dans la mise à mort de Jésus. « Si ce n'est toi, c'est donc ton frère ». L'appartenance religieuse révélerait, pour ainsi dire, une posture spirituelle. Faut-il le préciser : nous sommes ici à la racine de l'antijudaïsme chrétien — y compris dans ses formes les plus virulentes.

Pour étayer cette présomption, on s'appuie volontiers sur le cri du peuple devant Pilate, selon Mt 27,25 : « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants ! ». Disons donc quelques mots de ce verset.

Par cette exclamation, assez courante dans l'Écriture, la foule assume sa responsabilité — tandis que Pilate, selon la même symbolique, se lave les mains. Mais je voudrais proposer ici une autre interprétation, toute différente. C'est que le sang de Jésus est source de salut, comme le Nouveau Testament le répète à satiété (Mt 26, 28 p ; Ep 1, 7 ; Col 1, 20 ;

Hb 9, 14 ; 12, 24 ; 1 P 1, 12 ; 1 Jn 1, 7 ; Ap 1, 5). En demandant qu'il tombe sur eux, les enfants d'Israël, obscurément et comme à tâtons, n'implorent-ils pas d'être délivrés de leur péché ? Quelques jours auparavant, ils criaient « hosanna » au fils de David. Or ce mot, on l'oublie toujours, signifie « sauve donc ! »...

Du reste, non seulement Jésus ne maudit pas ses frères, mais il les bénit, selon l'expression d'allure très archaïque de Ac 3, 26. A l'instant suprême il intercède pour eux (et curieusement, c'est encore l'excuse de l'ignorance qui est invoquée) : « Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font ! » (Lc 23, 34). Qui osera prétendre que cette ultime prière de Jésus ne pourrait être exaucée ?

Israël est-il rejeté par Dieu ?

A certains égards, cette troisième question ne représente que la transcription théologique de la précédente. Il s'agit de savoir si l'intégration des nations païennes rend caduque l'alliance entre Dieu et Israël. Autrement dit, y a-t-il eu transfert d'alliance, le Seigneur abandonnant son peuple pour passer du côté des païens ? Cette question-clé en commande plusieurs autres, liées au fait de la survie d'Israël jusqu'à nos jours.

Le texte qui s'impose ici est celui de l'épître aux Romains, chapitres 9 à 11 — texte d'ailleurs abondamment cité par la déclaration conciliaire *Nostra Aetate,* § 4. Avec une grande vigueur, l'Apôtre déclare que l'intégration des nations païennes (décrite en termes de « greffe ») ne *périme* pas la première alliance, « car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (Rm 11, 29). Aux fils d'Israël appartiennent toujours ces sept dons : « l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et aussi les patriarches » (Rm 9, 4-5). Il faut donc maintenir tout ensemble ce caractère inamissible de la première alliance (et par conséquent la validité de l'existence juive après Jésus) *et* l'existence de l'Église, voie ouverte aux nations pour qu'elles accèdent à la connaissance du Dieu d'Israël. Cette *lectio difficilior* de la séparation entre les deux traditions peut seule permettre d'éviter toute théologie de substitution (l'Église venant *remplacer* Israël) dont nous connaissons aujourd'hui, mieux que jamais hélas, les effroyables conséquences...

A Israël fut encore confié un huitième don : c'est de lui que « le Christ est issu selon la chair » (Rm 9, 5), ce Christ qui est tout ensemble, selon l'admirable formule du vieillard Syméon, « lumière pour éclairer les nations, et gloire de ton peuple Israël » (Lc 2, 32) !

dominique cerbelaud

ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES

1990/2

Maguerite HARL	La place de la Septante dans les études bibliques
Corina COMBET-GAILLAND	Qui roulera la pierre ? (Marc 16)
Herbert STEIN-SCHNEIDER	Le Retable d'Issenheim et son message dissident (II)
Hubert BOST	La Révocation, apocalypse des protestants ?
Jean-François COLLANGE	Evangile, vie quotidienne et diaconie
Bernard HORT	Vers un dépassement de la crise de l'identité cléricale ?
André GOUNELLE	Trois christologies

13, rue Louis-Perrier - 34000 MONTPELLIER

Prix du numéro : **55 F**

Abonnement : France **150 FF** (avec Tables 1976-1990) - Étranger **175 FF** (avec Tables)

C.C.P. 268 00 B Montpellier

Sommaire des derniers numéros parus : Minitel 36 15 LE CEP + ETR

christologie et messianisme

Quand les chrétiens appellent Jésus le « Christ », ils disent sa divinité, ils oublient, semble-t-il, que ce mot désigne l'objet de toute l'espérance messianique d'Israël. Cet oubli remonte loin : le Credo de Nicée en témoigne. Or, une christologie qui n'est pas messianique ne laisse pas de place à l'existence juive. Cette méconnaissance a contribué à l'exclusion mutuelle des juifs et des chrétiens au long de l'histoire. Redonner une place au messianisme, c'est-à-dire à une rédemption collective, est une tâche pour la théologie chrétienne. Il importe d'abord de comprendre les refus juifs de reconnaître Jésus pour le messie : c'est que l'histoire de la souffrance continue dans le monde (et cela rappelle aux chrétiens que l'ère messianique est inaugurée mais non accomplie et, dans cet inachèvement, la fidélité juive à la Loi garde sa légitimité) ; c'est aussi que Jésus semble mettre en question la Loi (alors qu'il l'universalise, selon une ouverture aux païens qui respecte la particularité d'Israël). Ainsi compris, l'accomplissement du messianisme dans le christianisme laisserait alors sa place à l'espérance messianique juive.

Un étrange paradoxe parcourt l'expression de la foi chrétienne en Jésus Christ. Alors que le terme Christ signifie simplement Messie, la perspective messianique apparaît le plus souvent ignorée, voire même contestée dans l'expression théologique de la foi au Christ : la christologie. Celle-ci se démarque d'une « messianologie ». En tout cas, juifs et chrétiens ne semblent pas parler le même langage lorsqu'il est question du Messie. On peut même se demander si la christologie chrétienne, ayant reconnu en Jésus le Christ, s'intéresse encore au messianisme comme espérance toujours actuelle ? Le terme *Christ,* devenu un titre récapitulatif de la dignité de Jésus, apparaît finalement vidé de son sens primitif pour ne désigner en théologie chrétienne que la divinité de Jésus. Dans ces conditions, que peut bien signifier encore l'appellation Jésus *Christ* ? Et surtout, n'y a-t-il pas dans l'oubli du messianisme la source d'un grave déséquilibre de la christologie qui risque de dévaloriser l'humanité et l'histoire de Jésus alors que, selon le Nouveau Testament, il est reconnu Fils de Dieu précisément parce qu'il est Messie. Le comprend-on encore ?

I

le messianisme, ligne de partage ?

Etymologiquement, certes, *Christ* correspond en grec à l'hébreu *messiah*, mais il est déjà surprenant que le français, comme beaucoup d'autres langues non sémitiques, ait maintenu la distinction entre *Christ* et *messie* en marquant ainsi une redondance et un écart entre l'univers grec, de plus en plus privilégié, et l'univers sémitique de moins en moins compris. Ce genre d'écart sémantique, antérieur au christianisme et intérieur au judaïsme lui-même en situation de diaspora, s'est trouvé accentué dans le christianisme au fur et à mesure de son expansion dans des cultures étrangères à la mentalité biblique, fût-elle d'expression grecque.

un oubli et un malentendu : nicée et ses suites

Ainsi, la singularité de Jésus s'est prioritairement exprimée, dans les premiers grands conciles œcuméniques, en termes de « filiation divine » plutôt qu'en termes de « messianisme », surtout à cause de la lutte contre l'arianisme qui réduisait Jésus à un rang ontologiquement intermédiaire entre un Dieu créateur et l'homme créé. Mais ce débat intense, tranché en principe au concile de Nicée (325), va déplacer l'accent de la christologie vers la question de la nature divine de Jésus et la Trinité.

Le débat avec l'arianisme constitue un carrefour dans l'histoire du messianisme et de son oubli. Celui-ci avait été préparé par la polémique entre juifs et chrétiens sur le Messie : on s'est beaucoup battu alors à l'aide de « florilèges » de citations de l'Ancien Testament plutôt que sur une compréhension en profondeur du messianisme. Pour les chrétiens, il importait surtout de démontrer que Jésus était le Messie attendu et d'affirmer ainsi sa prééminence sur Moïse et la Loi. Les élaborations philosophiques et théologiques sur le *Logos* universel, grâce aux juifs d'Alexandrie, ont aussi déplacé les discussions sur le terrain de la culture hellénistique et de la raison universelle. Des pasteurs de l'Église et des théologiens ont été sensibles à ces formulations universalistes pouvant favoriser la mission auprès des païens.

Le débat avec l'arianisme accuse cependant les ambiguïtés de ce nouvel horizon de la foi. Car la culture hellénique était pétrie de mythologies diverses, de polythéisme et de syncrétisme. Le Jésus d'Arius, avec son statut d'être intermédiaire, se situe dans ce contexte qui ne recon-

naît pas nettement la transcendance de Dieu et l'autonomie de la création contingente. Le christianisme a donc dû marquer sa différence avec le polythéisme et les mythologies. Et, s'il a opéré des emprunts à la mentalité grecque, notamment en parlant de Dieu en termes de « nature », il a maintenu l'originalité théologique de la christologie par son recours au langage biblique de la « génération » divine : le Fils est « premier-né du Père », non pas comme la première des créatures au sens d'Arius, mais comme « Fils unique, de même nature que le Père ».

Deux registres différents sont employés simultanément à Nicée : celui de la « nature » ou « essence » (plus métaphysique) et celui de la « génération » (plus biblique). Mais le premier registre est étranger à l'univers sémitique biblique, alors que l'univers hellénistique peut s'accommoder aussi bien du premier que du second, avec les ambiguïtés que recèle le concept de « génération divine » dans la mythologie. De plus, le symbole de Nicée n'évoque plus le messianisme : il ne parle pas de l'histoire à venir (il n'y a rien, dans le Credo, entre l'histoire de Jésus et l'eschatologie, comme si le seul avenir des chrétiens était l'au-delà), ni de la messianité de Jésus comme fondement de la découverte pour nous de sa divinité.

Cet oubli du messianisme et de la messianité n'est pas sans incidences politiques vis-à-vis de l'empire et vis-à-vis du judaïsme. Vis-à-vis de l'empire, le langage plus métaphysique convient bien à une culture qui intègre cosmos et cité au sein d'un ordre hiérarchique et c'est d'ailleurs l'une des raisons qui explique l'arianisme politique : l'intégration des diverses composantes sociales, religieuses et politiques à une hiérarchie capable d'unifier une diversité de cultures. En retour, le christianisme se voit soumis à un ordre politique et symbolique qui ne laisse plus de place au messianisme historique, puisque le Royaume de Dieu se réalise désormais par l'empire (tant que des mouvements hétérodoxes et marginaux ne rappelleront pas le caractère révolutionnaire du messianisme). Enfin, le judaïsme est mis à l'écart comme interlocuteur privilégié, une fois que la prééminence de Jésus comme « Seigneur et Fils de Dieu » a été clairement affirmée et que le terme de « Messie » semble conservé comme simple trophée de cette « victoire » sur le judaïsme. Désormais, les chrétiens retiennent un Messie Fils de Dieu sans messianisme, face aux juifs qui ne pouvaient leur opposer qu'un messianisme sans Messie.

des siècles d'exclusion

Ce grave malentendu s'est énoncé dans l'histoire sous forme d'un double reproche inversé ; pour les juifs, les chrétiens menacent l'unicité divine en faisant de Jésus le Fils de Dieu et mettent en question l'existence d'Israël en retirant à celui-ci sa raison d'être : la valeur permanente de sa vocation qui s'exprime dans l'attente du Messie et la fidélité à la Loi ; pour les chrétiens, les juifs refusent de reconnaître Jésus comme Messie et, par ce refus, refusent de se convertir à la révélation qui les tirerait de leur aveuglement. Ces deux raisonnements, qui ne sont pas entièrement parallèles et antithétiques puisqu'il n'y a pas de dogmatique juive, ont tout de même engendré des siècles d'exclusion réciproque, même si les justifications étaient de nature différente. En effet, au cours des premières années du christianisme, à l'époque où les juifs étaient bien plus nombreux qu'eux dans l'empire romain, les chrétiens ont pu se sentir menacés. Ce fut ensuite le contraire et, malgré des échanges parfois fructueux, les juifs ont majoritairement fui les chrétiens considérés comme idolâtres et, surtout, ont voulu se protéger contre les tentatives insistantes de conversion. Des siècles d'histoire commune, pratiquement jusqu'aux Lumières en Europe, sont donc marqués par l'exclusion : les juifs étaient exclus par les chrétiens comme infidèles (cela s'inscrit même dans la liturgie dès le VIIe s.) et les chrétiens se retrouvaient mis à distance par les juifs comme idolâtres et persécuteurs.

Il serait simpliste de faire découler de la seule christologie chrétienne l'ensemble de ces phénomènes socio-religieux complexes. Mais la christologie chrétienne ordinaire se situe au cœur des rapports entre juifs et chrétiens et c'est un euphémisme de dire qu'elle fut moins un lieu de rencontre que d'opposition. Et pas seulement doctrinal. Car on ne peut pas répéter indéfiniment que le Messie est déjà venu et que les juifs ne l'ont pas reconnu, que la Loi juive est obsolète, que la nouvelle alliance remplace l'ancienne, etc., sans saper ainsi les raisons d'existence du peuple juif et donc sans contribuer à l'antijudaïsme théologique qui est l'une des racines les plus vivaces de l'antisémitisme. Le fait de l'exclusion sociale renvoie à une question de droits (« droits de l'homme » ou droits des libertés publiques, question démocratique par excellence) et de là aux doctrines (donc aussi aux théologies) qui les menacent ou les encouragent. Et cela aussi bien pour les juifs que pour les chrétiens. Mais raisonnons ici du côté chrétien : comment le christianisme pourrait-il se prétendre universel s'il déniait de fait à l'autre, juif en l'occurrence, le droit d'exister comme juif et donc différent du chrétien ? Et n'est-ce

pas ce qui se produit lorsque le chrétien affirme que le Messie est déjà venu et que la Loi et le messianisme n'ont plus de valeur, retirant ainsi aux juifs leur identité et la valeur permanente de leur vocation, au moment même où tous sont invités au dialogue *(Nostra Aetate* n'échappe pas à cette ambiguïté) ? Question théologique, question démocratique (et politique) aussi.

Ces quelques données, très schématiquement exposées, signalent au moins une question : celle de la place du messianisme dans la christologie et dans la théologie chrétienne en général. Ce développement n'est pourtant pas inéluctable. Le messianisme doit être pris résolument en considération, non seulement pour lever de solides malentendus entre juifs et chrétiens, mais aussi pour mieux comprendre l'identité chrétienne. En effet, le messianisme n'est pas un point de passage facultatif dans l'Ecriture, mais son cheminement central. Le reconnaître et en voir l'intérêt pour la christologie, tels sont les deux défis auxquels il faut faire face.

II

un messianisme christologique

Si le messianisme est le bien le plus précieux du judaïsme, au dire de Martin Buber, il est d'abord la voie royale de l'Écriture lue par juifs et chrétiens.

le messianisme, voie royale de l'écriture

Méfions-nous des faux amis ! L'approche théologique du messianisme doit se démarquer de l'approche sociologique des mouvements et représentations messianiques : se démarquer et non pas les rejeter. La sociologie des religions, en effet, a bien étudié ces mouvements de révolte ou d'espérance exacerbée dans des populations marginalisées ou en situation de détresse et qui attendent un leader charismatique qui les tirera de là pour instaurer une ère de paix et de bien-être dans un régime de type souvent théocratique. Cette analyse éclaire de nombreux mouvements passés ou contemporains (faux messies, représentations millénaristes, certains mouvements de libération ou de réaction à la colonisation, etc.) en mettant en valeur les mécanismes psycho-sociologiques de frustration, de compensation, de mobilisation. Et tel théologien pourra refuser de parler de messianisme à propos de Jésus en se référant à ces analyses, pour critiquer en particulier certaines conceptions contestables : le Dieu bouche-trou, le système théocratique, l'ignorance des mécanis-

mes socio-politiques, la démission de la responsabilité humaine, etc. Mais cette position ne tient pas compte de l'originalité du messianisme biblique qui peut être soumis à cette analyse sociologique, certes, car toute histoire humaine est ambiguë, mais qui révèle des traits différents.

A notre époque, Walter Benjamin a su déceler l'originalité du messianisme du point de vue des conceptions philosophiques et politiques de l'histoire. Il n'hésite pas, dès son *Fragment théologico-politique* de 1920, à représenter par deux flèches qui vont dans deux directions opposées la dynamique politique et profane, qui tend vers le bonheur, et la venue du Royaume de Dieu, qui surgit comme une « catastrophe » et récapitule la souffrance passée : « C'est seulement le Messie lui-même qui accomplit tout événement historique et cela au sens où il délivre, accomplit, crée lui-même la relation entre cet événement et ce qui est messianique. C'est pourquoi rien de ce qui est historique ne peut vouloir se rapporter de lui-même à ce qui est messianique. C'est pourquoi le royaume de Dieu n'est pas le *telos* de la *dynamis* historique ; il ne peut être posé comme but, mais comme fin. C'est pourquoi l'ordre du profane ne peut être bâti sur l'idée de Royaume de Dieu, c'est pourquoi la théocratie n'a pas de sens politique mais seulement un sens religieux » (GS II, 1, pp. 203-204). Et Benjamin reconnait à Ernst Bloch le mérite d'avoir bien distingué ces deux ordres dans *L'Esprit de l'utopie,* même s'il faudrait ici mentionner aussi Gershom Scholem et Franz Rosenzweig. A d'autres reprises, et jusque dans son œuvre inachevée *Paris, capitale du XIXe siècle,* en se démarquant de Horkheimer et en critiquant la conception matérialiste de l'histoire comme continuum, achèvement et déterminisme, Benjamin défend l'originalité d'« une conception proprement théologique du messianisme : l'inachèvement de l'histoire, la rédemption du passé » et de l'« histoire de la souffrance » (que la théologie contemporaine avec Metz, Moltmann, Schillebeeckx et d'autres remet en valeur à juste titre). « La remémoration peut transformer ce qui est inachevé (le bonheur) en quelque chose d'achevé et ce qui est achevé (la souffrance) en quelque chose d'inachevé. C'est de la théologie ; mais nous faisons, dans la remémoration, une expérience qui nous interdit de concevoir l'histoire de façon fondamentalement athéologique, même si nous n'avons pas, pour autant, le droit d'essayer de l'écrire avec des concepts immédiatement théologiques » (p. 489).

Benjamin est cité ici comme témoin d'une approche proprement théologique du messianisme et de l'histoire, même si lui-même reste éloigné d'une pratique confessante de la théologie. L'image des deux

flèches marque la différence de nature entre l'ordre de l'histoire humaine et celui de la rédemption ou du Royaume de Dieu, contre toute tentation de théocratie ou de messianisme purement politique. En cela, elle rejoint ces lieux théologiques que sont la nécessité de la grâce pour le salut ou, pour les chrétiens de la Réforme, la justification par la foi : l'effort des hommes ne peut garantir leur salut, ni — ajoutons-le — le succès de l'histoire.

Le messianisme, en effet, est d'abord une doctrine de la rédemption, mais conçue comme collective et publique dans l'histoire. Cette « nuance » est capitale, puisque Scholem, le grand historien de la mystique juive, a cru devoir marquer sur ce point précis la différence radicale entre juifs et chrétiens à propos de la rédemption ou du messianisme. « Le judaïsme a toujours et partout regardé la rédemption comme un événement public devant se produire sur la scène de l'histoire et au cœur de la communauté, bref comme un événement devant arriver de façon visible et qui serait impensable sans une telle manifestation dans le visible. A l'opposé, le christianisme regarde la rédemption comme un événement arrivant dans un domaine spirituel et invisible, comme un événement qui se joue dans l'âme, bref dans l'univers personnel de l'individu, et qui opère une transformation mystérieuse sans que cela modifie le cours de l'histoire ». Le différend, notons-le, ne porte pas sur la personnalité du Messie ou la reconnaissance de Jésus, mais sur le messianisme lui-même, tant il semble vrai que le christianisme apparaît comme représentant un Messie sans messianisme. Il y a là un problème réel, même s'il doit être nuancé, que renforce le recours à l'Écriture.

L'axe de l'Écriture

Ce n'est pas en quelques lignes que l'on pourra restituer la diversité et la complexité des représentations messianiques dans la Bible et les écrits intertestamentaires, sans même évoquer le judaïsme et le christianisme. Mais on peut au moins en faire ressortir l'importance.

La Bible n'est pas un livre de spéculations métaphysiques sur la nature de l'univers mais l'interprétation d'une histoire, voire l'invention de l'histoire entre un commencement radical (la création) et une fin révolutionnaire (le jugement de Dieu et l'apocalyptique). Ce n'est pas une vision naturellement optimiste, ni un regard foncièrement pessimiste, mais une question de foi. Car, si le monde est travaillé par le péché et le risque d'autodestruction, Dieu veut l'arracher à sa perte :

promesse de rédemption. Celle-ci est scandée par plusieurs alliances (Noé, Abraham, Moïse, Jésus). Cette scansion marque toute lecture croyante de l'Écriture, particulièrement chez les Pères de l'Église, avec l'interprétation typologique ou les figures. Ces figures de l'histoire de la rédemption, qu'elles soient des personnages (comme Abraham, Moïse ou David) ou des événements (comme l'Exode), indiquent et réalisent le don de la Loi rédemptrice et l'accueil de cette Loi dans la liberté historique des individus et du peuple. Initiative divine et liberté humaine se répondent, mais toujours inadéquatement. C'est pourquoi il y a histoire, et histoire de la rédemption. En effet, si la rédemption commence par le don d'une Loi, elle devrait s'achever dans l'obéissance à cette Loi. Autant dire que cet accomplissement dépasse les forces humaines. Le don de la Loi, qui inaugure la rédemption pour arracher le monde au péché et à l'injustice, fait donc espérer une réponse parfaite dans celui qui inaugurera cette réalisation impossible (humainement) de la Loi en l'accomplissant : le Messie. Cet accomplissement qui doit aller de pair avec la reconnaissance des « justes » et la réhabilitation des victimes de l'injustice est la marque du Royaume de Dieu.

Peu importe ici la variété des représentations messianiques (du Messie et du Royaume), dès l'instant qu'on en approche le mouvement interne qui s'inscrit bien dans l'histoire visible. Cette diversité épouse le jeu historique des figures : comme il est normal que l'on ait attendu un roi idéal, nouveau David, après avoir perçu les limites du roi David ! Comme il est normal d'attendre un nouvel exode quand on fait l'expérience de l'esclavage et de l'oppression ! Il en est ainsi des figures non seulement royales, mais aussi prophétiques ou sacerdotales (Moïse, Élie, Aaron et Melchisédeq). Et l'attente du retour de Jésus lui-même pourrait s'inscrire, toutes proportions gardées, dans cette logique. La titulature messianique de Jésus est donc susceptible d'une interprétation historique et plurielle.

jésus, messie : les objections

S'il existe une polémique juive contre Jésus, notamment dans le Talmud, il existe aussi une attention particulière et insistante à son endroit. Le refus de reconnaître Jésus comme le Messie n'est pas définitif, puisque cette reconnaissance n'est pas exclue à la fin de l'histoire (cf. Paul, Maïmonide, Rosenzweig), et ne vient pas d'abord d'une opposition à sa personne, mais d'une divergence sur le messianisme et sa réalisation.

L'histoire de la souffrance

La continuation de l'histoire de la souffrance d'abord. Comment reconnaître Jésus comme Messie inaugurant le Royaume de Dieu, alors que lui-même est mort crucifié et que l'injustice, la souffrance et le mal continuent à sévir dans le monde ? C'est dans ce contexte que se comprend le texte de Scholem cité plus haut, marquant sans concession une différence irréductible des sensibilités. Martin Buber écrit dans le même sens : « Nous *sentons* la non-rédemption du monde. Et c'est précisément cette sensibilité qui est nôtre que l'Église peut et doit comprendre comme la conscience de notre non-rédemption. Mais nous le savons autrement. La rédemption du monde est pour nous indissociable de l'accomplissement de la création (...) et du Royaume de Dieu. Nous n'arrivons pas à saisir une anticipation de l'accomplissement de la rédemption du monde, si partielle soit-elle — par exemple, dans le salut de l'âme —, même si s'annonce dans nos heures mortelles la rédemption, notre rédemption. Nous ne percevons pas de césure dans l'histoire ». Et Ben-Chorin va dans le même sens, tout en apportant une nuance : « La conception de l'âme sauvée au milieu d'un monde non sauvé est étrangère au juif... C'est ici le noyau du rejet de Jésus par Israël, non pas dans une conception extérieure et nationale du messianisme. La rédemption, vue par des juifs, signifie la rédemption de tout mal. Mal du corps et de l'âme, mal de la création et de la culture. Lorsque nous disons rédemption, nous signifions toute la rédemption. Entre la création et la rédemption nous ne connaissons qu'une césure, la révélation de la volonté divine ».

Certes, on pourrait faire valoir avec Moltmann, qui cite ces textes, que la question de la non-rédemption du monde se pose aussi à la foi juive : comment reconnaître la non-rédemption du monde s'il n'y avait pas la révélation du Sinaï et comment l'attente messianique serait-elle source d'espérance si la rédemption n'était déjà quelque peu anticipée dans notre opposition aux maux de ce monde et dans notre perception des signes de la rédemption ? Il y a donc des connivences souterraines entre juifs et chrétiens, mais elles n'enlèvent rien à la pertinence de la question : une rédemption purement intérieure ne serait pas la rédemption messianique attendue, surtout si elle ne correspond pas aux promesses indéfectibles de Dieu à Israël.

La conscience messianique et le blasphème

Une deuxième objection apparaît ici : la conscience messianique de Jésus lui-même et l'accusation de blasphème qu'elle a entraînée.

Même si la réalité historique du procès fait à Jésus est encore imprécise, la tradition néo-testamentaire a retenu au moins trois chefs d'accusation : l'opposition au Temple, les guérisons le jour du sabbat et le blasphème. Ces trois motifs pris superficiellement pourraient apparaître comme mineurs. En fait, ils posent tous la question de l'inauguration de l'ère messianique. Jésus est incriminé de vouloir remplacer le Temple en réalisant parfaitement le « sacrifice spirituel » qui est le propre de l'ère messianique. On lui reproche aussi, en guérissant le jour du sabbat, de vouloir se rendre maître de la Loi, à la place de Dieu, et particulièrement du sabbat qui est l'accomplissement de la Loi et dont l'observation parfaite est un signe de l'ère messianique. Enfin et surtout, l'accusation de blasphème vise la mise en cause de Dieu ou plutôt de l'économie divine que représente la Loi, source de l'identité d'Israël. Ce reproche doit être pris au sérieux par les chrétiens.

Aucun chrétien ne comprendrait que Jésus puisse être accusé sérieusement de blasphème au sens où il aurait voulu manquer au respect dû au nom de Dieu et le traiter volontairement par le mépris. La qualité de son rapport au Père s'y oppose. On ne pourra non plus lui reprocher sérieusement d'avoir mis en cause l'unicité divine, car le christianisme est monothéiste sans équivoque possible, et c'est d'ailleurs pourquoi la filiation divine de Jésus ne devrait pas être la pierre d'achoppement principale de la christologie (mais il faudrait s'en expliquer plus longuement). En revanche, pour un juif, le comportement de Jésus, en actes et en paroles, semble vouloir remettre en question le rôle de la Loi, révélation de Dieu.

Prenons l'exemple du pardon des péchés, et cet exemple n'est pas pris au hasard, tant il est central dans la prédication de Jésus (tout comme est centrale la fête du Yom Kippour dans l'année juive, puisque le pardon est l'accomplissement de la Loi). Il y a là toute une cohérence du comportement de Jésus allant plus loin que tel ou tel acte de pardon qui, pris isolément, pourrait s'expliquer de façon orthodoxe à l'intérieur du judaïsme (de même que les « violations » du sabbat ou les attaques contre le Temple). Cette cohérence est comme résumée par le pardon sur la croix : en pardonnant à ses ennemis, alors que lui-même se proclame innocent, Jésus n'enlève-t-il pas à la Loi de Dieu sa raison d'être qui est d'honorer le nom de Dieu et d'assurer la protection de l'innocent ?

En fait, ce comportement est en cohérence avec la prédication et la pratique du pardon des ennemis, qui est la profondeur ultime du com-

mandement de l'amour, résumé de toute la Loi. Ce commandement de l'amour n'est pas contraire à l'esprit du judaïsme, mais en l'étendant résolument au pardon des ennemis, non seulement Jésus veut surmonter la distinction qu'opère la Loi entre méchants et justes, oppresseurs et victimes, mais il va même jusqu'à surmonter la distinction entre juifs et païens qui est la raison d'être de la Loi. En effet, c'est en ramenant la Loi au double commandement de l'amour qu'il l'universalise et la rend praticable aussi par les païens. On notera, à ce propos, la signification symbolique de déplacements géographiques de Jésus hors de Judée : c'est à Capharnaüm, ville de Galilée, qu'il se rend après la lecture du texte messianique d'Isaïe dans la synagogue de Nazareth ; c'est au désert qu'il se réfugie après la parole de Caïphe rapportée en Jn 11, 50 ; c'est hors de Jérusalem qu'il est crucifié. Bref, tout indique en Jésus l'amorce de l'ère messianique avec l'intégration des païens dans le royaume de Dieu qui est la fin (accomplissement, mais aussi achèvement) de la Loi. Or, si les autres signes de l'ère messianique ne sont pas au rendez-vous, si l'histoire de la souffrance continue, Jésus ne peut-il pas être légitimement soupçonné de blasphème contre Dieu et d'apostasie par rapport à la foi d'Israël ?

Cette relation entre l'apostasie et l'ère messianique a été directement posée par G. Scholem dans son étude sur Sabbatai Tsevi, ce « faux messie » d'Israël qui se convertit en définitive à l'islam, mais qui faillit diviser irrémédiablement le judaïsme. Peut-il y avoir messianisme sans apostasie par rapport à la foi juive, dès l'instant qu'on déclare accomplie et dépassée la Loi qui rassemble Israël et le distingue des nations ? En est-il de même pour Jésus ?

On touche ici aux racines du malentendu fondamental, mais non inéluctable, entre les juifs et les chrétiens : en reconnaissant Jésus comme Messie et en parlant d'alliance nouvelle, de nouveau Testament et d'accomplissement de la Loi, des chrétiens ont compris cela au sens où l'économie de la Loi ancienne serait révolue et que les juifs n'auraient plus de raison d'être. C'est une telle position qui fait de Jésus un apostat avec reniement public de la foi d'Israël, et qui justifie l'accusation de blasphème contre l'alliance irrévocable de Dieu et l'espérance messianique. Un tel malentendu recèle tous les germes d'un ethnocide.

Ce n'est pas à ce prix que Jésus est proclamé Messie, mais au prix de sa vie. C'est autour de sa personne que se joue la reconnaissance chrétienne de l'accomplissement du messianisme : le christianisme. Est-il incompatible avec l'espérance messianique juive ?

la reconnaissance messianique de jésus

Même s'il existe des affirmations du Nouveau Testament qui peuvent aller dans le sens de l'antijudaïsme, c'est la démarche elle-même de Jésus qui doit guider notre interprétation. Or, celle-ci n'est pas fondée sur le rejet d'Israël, mais se situe au centre de la Loi, là précisément où se jouent l'élection et l'alliance : la particularité d'Israël et son rapport aux gentils. C'est par Jésus et l'universalisation de la Loi dans le double commandement de l'amour que les païens peuvent prétendre avoir part aux biens messianiques promis à Israël et avec lui : le Royaume de Dieu, terme de l'observation de la Loi.

Le pardon et la résurrection

Cependant, l'universalisation de la Loi ne s'opère pas abstraitement, mais dans la personne de Jésus et en respectant la particularité d'Israël. En pardonnant, comme nous l'avons vu, Jésus ne supprime pas la Loi, mais l'accomplit de l'intérieur : il ne la viole pas, car il n'est pas coupable, mais rappelle qu'elle est don de Dieu, grâce, pour les coupables comme pour les innocents, pour les païens comme pour les juifs. Et c'est la résurrection, par laquelle le Père réhabilite et rétribue Jésus injustement assassiné, qui témoigne de l'authenticité divine de ce témoignage rendu par Jésus.

L'ouverture aux nations ne signifie pas la fermeture de Dieu à Israël, ni la fin du messianisme, mais sa relance. En effet, dans la Pâque de Jésus, c'est bien l'histoire de la souffrance qui est sauvée de la perte : ce n'est pas en vain que sont morts les laissés pour compte de l'histoire, les justes inconnus ; c'est dans la solidarité avec les pauvres et les exclus que se manifeste la rédemption dans l'histoire. Mais celle-ci n'est qu'inchoative. Pour les juifs comme pour les chrétiens. Même si c'est par deux voies différentes. Pour les chrétiens, en effet, l'accès aux bienfaits que donne la Loi est rendu possible par l'adhésion personnelle à la démarche et à la personne de Jésus ressuscité, inaugurant le corps ecclésial. C'est lui seul qui ouvre un autre régime de la Loi : la loi du Christ n'est pas une Loi nouvelle au sens où elle remplacerait l'ancienne, mais parce qu'elle inaugure la nouveauté de l'âge messianique pour les juifs comme pour les nations. Cet âge messianique n'est donc pas encore une réalité universelle et c'est pourquoi la Loi reste voie de salut. Cet âge messianique ne fait que s'inaugurer dans la personne de Jésus, non pas par une manifestation d'une puissance merveilleuse qui nierait la liberté

historique de l'homme, mais grâce à l'obéissance parfaite de Jésus à la loi de Dieu ressaisie à sa source et dans son intentionnalité universelle. Si Jésus, d'une certaine manière, tient pour les chrétiens la place que tient la Loi pour les juifs, ce n'est pas parce qu'il la remplace, mais parce qu'il l'accomplit. N'est-ce pas ce que veut signifier l'évangile de Jean en rapportant les paroles de Caïphe : « Il vaut mieux qu'un seul homme meure pour tout le peuple », et en ajoutant : « Ce n'est pas de lui-même qu'il prononça ces paroles, mais, comme il était grand prêtre cette année-là, il fit cette prophétie qu'il fallait que Jésus meure pour la nation, et non seulement pour elle, mais pour réunir dans l'unité les enfants de Dieu qui sont dispersés » (Jn 11, 51-53). La Pâque de Jésus est un bien pour Israël comme pour les nations, si les deux partenaires savent entrer dans une logique de pardon. Lucidité de l'évangile qui signale le danger de la mise en cause de l'existence d'Israël, mais pour l'exorciser aussitôt en renvoyant au messianisme accompli : le rassemblement dans l'unité des juifs et des gentils.

Les dons de l'Esprit

L'accomplissement du messianisme en Jésus ne vas pas sans éclairer le messianisme lui-même. Dire que Jésus est messie, c'est reconnaître que le messianisme ne peut advenir autrement que de la manière dont Jésus l'a réalisé dans le partage des dons de l'Esprit, selon l'alliance nouvelle promise par les prophètes et scandée par les figures de l'histoire du salut. Il n'est pas question alors de théocratie, ni de millénarisme, ni de triomphe nationaliste. Le fait même que Jésus ait été mis à mort par le pouvoir politique dit assez que messianisme et politique ne doivent pas être confondus. En revanche, le destin de Jésus permet de relire avec plus de force les textes messianiques qui ont trait à l'alliance nouvelle, aux dons de l'Esprit et à la figure du Messie (Jr 31, 31 ; Jl 3 ; Is 11, 1-9 ; Za 9, 9-10, etc.).

L'Esprit n'y apparaît pas comme puissance dominatrice, cachant mal une souveraineté politique ou un asservissement au nom d'un groupe ou d'un idéal, au nom d'un universalisme abstrait. Si l'Esprit est promesse d'universalité, de partage, de solidarité, de paix, c'est selon le cheminement du messianisme révélé par Jésus : un travail de réconciliation et de pardon qui suppose toujours l'attention aux exclus. Il ne suffit donc pas de vouloir corriger une ecclésiologie de type trop « christologique » (dans l'ancien sens du terme : l'affirmation d'une hiérarchie descendante : Père - Fils - ministres - peuple de Dieu réduit aux bapti-

sés sans ministère) par la « pneumatologie », si cet Esprit, censé rappeler la communion, n'est en fait qu'une manifestation de pouvoir universellement abstrait et renforçant les exclusions. La manière dont l'Eglise est en rapport avec les juifs témoigne de la qualité de son rapport à l'universel (des personnes, des cultures, des nations, de Dieu).

bernard lauret

indications bibliographiques

Histoire des relations entre juifs et chrétiens :

J. ISAAC, **Jésus et Israël**, Paris, A. Michel, 1948.

M. SIMON, **Verus Israël. Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)**, Paris, De Boccard, 1964.

J. KATZ, **Exclusion et tolérance. Chrétiens et juifs du Moyen-Age à l'ère des Lumières**, Paris, Lieu commun, 1987.

M. SAPERSTEIN, **Moments of crisis in jewish-christian relations**, Londres, SCM press, 1989 (trad. fr. à paraître aux éd. du Cerf).

Documents officiels des Églises :

M.-T. HOCH, B. DUPUY (éd), **Les Églises devant le judaïsme. Documents officiels 1918-1978**, Paris, Cerf, 1980.
Fifteen years of catholic-jewish dialogue : 1970-1985, Rome, Vaticane, 1987.'
« Juifs et chrétiens en dialogue », dossier de la **Documentation catholique**, n° 1965, 3 juillet 1988.

Le messianisme :

Dans l'immense bibliographie à ce sujet, quelques ouvrages utilisés plus directement ici :

G. SCHOLEM, **Le messianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme**, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

ID., **Sabbatai Tsevi. Le messie mystique (1626-1676)**, Paris, Verdier, 1983.

ID., **Le Nom et les symboles de Dieu**, Paris, Cerf, 1983.

Walter BENJAMIN, **« Ueber das Programm der kommenden Philosophie »** (1918), **« Theologisch-politisches Fragment »** (1921), **« Ueber den Begriff der Geschichte »** (1940), **in Gesammelte Schriften**, t.I, 2, et II, 1, Francfort, Suhrkamp, 1982.

ID., **Paris, Capitale du XIXe s.**, Paris, Cerf, 1989.

B. DUPUY, « Le messianisme », **Initiation à la pratique de la théologie**, t.II, Paris, Cerf, 1988 (3e éd.), pp. 82-128 (avec bibliographie).
P. BEAUCHAMP, **L'un et l'autre Testament**, Paris, Seuil, 1976.
ID., **Le récit, la lettre et le corps**, Paris, Cerf, 1982.

J.N.D. KELLY, **Early Christian creeds**, Harlow, Longman, 1981.

B. STUDER, **Dieu sauveur. La rédemption dans la foi de l'Église ancienne**, Paris, Cerf, 1989.

Pour une bibliographie plus détaillée sur les polémiques entre juifs et chrétiens aux différentes époques : **Enciclopedia di teologia fondamentale**, vol. I, Gênes, Marietti, 1987.

Du point de vue de la théologie chrétienne.

Il serait surtout significatif de recenser les oublis et, à propos des questions les plus diverses, la dépréciation ou la critique du messianisme réduit à une espérance matérielle et temporelle (qui, de plus, est souvent assimilée à la foi juive).

Dans la théologie contemporaine, le thème refait surface. J. Moltmann revendique le titre de « Théologie messianique » pour un projet systématique en cinq volumes qui a été inauguré par **Trinité et Royaume de Dieu** (1980), Paris, Cerf, 1985, et qui est exposé dans la préface à **Dieu dans la création** (1985), Paris, Cerf, 1988, p. 11 ; mais la justification messianique vient d'en être donnée dans sa nouvelle christologie (la troisième, intitulée : **Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischer Dimension**, Munich, Kaiser, 1989). Remarquons toutefois que le messianisme ne joue pratiquement aucun rôle dans les deux premiers ouvrages et que Moltmann ne mentionne pas dans cet ensemble **L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à une ecclésiologie messianique** (1975), Paris, Cerf, 1980, pourtant plus explicite. Son dernier ouvrage **Der Weg Jesu Christi** (Le chemin de Jésus Christ) demanderait une discussion serrée car, s'il pose enfin la question de la place du messianisme dans la christologie chrétienne, c'est pour mieux articuler la christologie traditionnelle et l'eschatologie trop souvent réduite à l'au-delà. Mais la manière dont il met en relation le Messie (d'Israël) et le Fils de l'homme (universel et transcendant) dans la première partie et le messianisme et d'autres catégories dans les autres parties donne à penser que le messianisme n'est pas encore valorisé pleinement et pris comme catégorie centrale.

Du côté des théologiens qui expriment des réserves par rapport au messianisme : Ch. Duquoc, « Messianisme » dans **Catholicisme hier, aujourd'hui, demain**, Paris, Letouzey, 1980 et **Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu**, Genève, Labor et Fides, 1984.

Pour élargir cet article, je renvoie à deux autres contributions : B. LAURET, « Christologie dogmatique », **Initiation à la pratique de la théologie**, t. II, Paris, Cerf, 1982, pp. 263-432 ; « Messianisme et christologie sont-ils compatibles ? », **Juifs et chrétiens : un vis-à-vis permanent**, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1988, pp. 123-158.

CONGRÈS INTERNATIONAL RASHI

A l'occasion du neuvième centenaire de Rashi, le plus grand commentateur juif de l'Écriture, un congrès : « Interprétation, traduction, commentaire », se tient à Troyes du 8 au 13 juillet 1990. Une centaine de communications sont prévues.

Informations : *Association pour la Promotion des Études Juives en Europe, Paris.*

40, avenue d'Iéna, 75116 PARIS.

ETVDES

Avril 1990

Le mariage : pourquoi ?	Philippe JULIEN
Vers une nouvelle loi hospitalière	Host du ROURE
Former par les maths	Marc LEGRAND
Inde : célébration de la démocratie	Guy DELEURY
Hongrie : comment le communisme a fini	Béla FARAGO
Hong Kong : Boat people en péril	Elisabeth AUVILLAIN
USA : Ethique et dissuasion nucléaire	Catherine GUICHERD
Cuba : marxisme et religion	Jean-Yves CALVEZ
Maurice Blanchot	André DAVID

Etudes : 14, rue d'Assas 75006 Paris
Le numéro : 45 F (Etranger : 50 F)

pour un « traité *avec* les juifs »

Quelle est pour les chrétiens la juste reconnaissance théologique du judaïsme ? Ou encore : comment fonder théologiquement la relation du christianisme avec le judaïsme ? Au terme de ce dossier, la question, essentielle, doit encore être posée. Par delà des modèles inadéquats et des métaphores parfois trop crûment utilisées, il faut en discerner le lieu théologique. Quitte à surprendre, on pose ici que ce ne peut être, de manière immédiate, le Nouveau Testament : texte écrit par des juifs, de l'intérieur du judaïsme, il n'entend pas répondre à une telle question. Ce n'est pas non plus cet Ancien Testament que les chrétiens croient trop vite tenir en commun avec les juifs : il faudrait pourtant distinguer ce Testament devenu « Ancien » de par la constitution d'un « Nouveau » qui en accomplit le sens, d'avec le « Premier » Testament qu'est l'Écriture juive. Le lieu où le judaïsme peut se voir reconnaître par les chrétiens un rôle irremplaçable, c'est leur propre confession de foi, en tension entre la proclamation de Jésus Messie et celle du Dieu Trinité. Quant à la juste attitude envers les juifs, elle ne peut être que dans la ligne du pardon accordé par Jésus tant aux juifs qu'à ses propres disciples. Les souffrances inouïes connues en ce siècle par le peuple juif dépassent la compréhension : elles convoquent du moins les chrétiens à reconnaître le témoignage rendu à Dieu par le premier peuple auquel il a parlé et à croire en l'avenir de la Promesse qu'Il fit à Israël.*

Memento

Traité sur *les juifs*, c'est le titre donné par Franz Mussner à un ouvrage consacré aux relations entre le christianisme et le judaïsme[1]. Ce livre, magnanime à bien des égards, veut réviser l'appréciation portée par la théologie chrétienne sur le judaïsme, en élaborant une « théologie de la réparation » (non sans participer d'ailleurs à une certaine ambiguïté de l'idéologie allemande de la réparation). Deux points cependant nous gênent.

D'abord, que les chrétiens puissent plus ou moins s'autoriser à statuer doctrinalement sur la tradition religieuse et culturelle d'un peu-

* Cet article a pour origine les exposés d'une retraite œcuménique à Pomeyrol en août 1989. On en trouvera des développements dans un texte polycopié disponible à partir de l'été 1990.

1. F. MUSSNER, **Traité sur les juifs**, Paris, Cerf, 1981.

ple : un tel regard appartient à Dieu, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu des juifs. On ne doit pas ignorer que l'historien Jules Isaac, après avoir montré l'impact sur l'antisémitisme des propos chrétiens relatifs à Jésus, a progressivement découvert quelle redoutable efficacité historique ont eue en Europe les définitions théologiques chrétiennes du statut des juifs.

Ensuite, la réhabilitation théologique du judaïsme entreprise par Mussner se termine par un « élément séparateur », le Christ. Or, la confession de foi christologique est le point de départ de la théologie, de sorte que, si c'est sur ce point que joue la séparation, l'entreprise de Mussner apparaît quelque peu diplomatique et extrinsèque à la théologie chrétienne ; cela, au moment même où sont débattues aux États-Unis les thèses de Rosemary Ruether, qui montre que la christologie comporterait une main gauche, un effet second : l'antisémitisme[2].

La question se pose : une reconnaissance de la vérité du judaïsme est-elle possible sur les bases mêmes de la foi chrétienne, susceptible de fonder un « traité *avec* les juifs » ?

I

la reconnaissance théologique du judaïsme

Depuis la Shoah, l'Église catholique et le Magistère n'ont cessé de manifester leur volonté positive envers le judaïsme. Les difficultés rencontrées en elle-même par l'Église pour avancer sur ce chemin témoignent du caractère fondamental de son rapport au judaïsme. Le Concile Vatican II fut un grand tournant. Mais, avec du recul, les historiens y verront peut-être un relatif échec. A l'origine, il s'agissait de consacrer un texte au judaïsme en appendice à la *Constitution sur l'Église,* texte préparé par le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens ; finalement, on en est arrivé à un texte... sur les religions non chrétiennes, où une partie est effectivement consacrée au judaïsme. Peut-être ceci a-t-il au moins manifesté l'enjeu et le champ, pour le christianisme, de son rapport au judaïsme. En outre, ce serait un point de départ à divers documents, dont les « *Notes* » romaines de 1985 constituent le plus important : elles

2. Rosemary RUETHER, **Faith and Fratricide**, New York, The Seabury Press, 1974. On a pu critiquer la documentation de cet ouvrage, mais ses questions et ses thèses demeurent, comme l'a montré le colloque **Antisemitism and the Foundations of Christianity** (éd. : Alan DAVIS), New York, Paulist Press, 1979.

invitent à parler du judaïsme et à le présenter *tel qu'il se présente lui-même.*

La question reste ouverte de *la reconnaissance* théologique *de la vérité du judaïsme,* du lieu théologique de cette reconnaissance, et dès lors d'une relation fondée théologiquement entre christianisme et judaïsme. Il ne s'agit pas ici seulement d'une reconnaissance de l'apport extraordinaire du judaïsme à la culture mondiale, apport qui ne peut que susciter la reconnaissance chez l'observateur attentif et de bonne foi, que cet observateur soit ou non chrétien. De même, quand on parle de *relation,* il ne s'agit pas seulement de ce rapport de charité et de solidarité envers les voisins et les proches, qui caractérise l'enseignement du christianisme autant que du judaïsme et que bien d'autres encore savent mettre en œuvre. Il s'agit d'une relation *fondamentale,* théologiquement élaborée, du christianisme envers le judaïsme.

Nous verrons qu'une telle reconnaissance de la vérité du judaïsme et de son actualité doit, pour être théologiquement fondée, procéder de la confession de foi elle-même. Il nous faudra auparavant examiner ces autres lieux théologiques que sont la référence au Nouveau Testament et le rapport à l'Ancien Testament. Mais d'abord, on voudrait dissiper quelques malentendus à propos des modèles et des métaphores.

un embouteillage de modèles

Il faut le dire, le champ de ce difficile sujet est encombré de « modèles » ou de types de conceptions du rapport entre judaïsme et christianisme : on pense aux sens multiples de la notion de « judéo-christianisme », des antisémitismes, des antijudaïsmes théologiques (à distinguer de l'antisémitisme, encore qu'ils aient conféré à ce dernier sa puissance mythologisante en donnant une sorte de ciment théologique à des phénomènes sociologiques caractéristiques du rapport entre majorité et minorité), du philosémitisme, des théories philosophiques sur le sujet, des « relations judéo-chrétiennes », etc. Ce n'est pas le lieu de donner une typologie de tous ces modèles du rapport entre christianisme et judaïsme, mais leur élucidation est nécessaire, car ils circulent sans cesse et sont très prégnants. Or, ils n'ont pas à déterminer la foi chrétienne, mais c'est à la foi confessante de se déterminer envers eux.

du bon usage des métaphores

Avant d'aborder la question des lieux théologiques d'une relation reconnaissante du judaïsme, il faut éclairer comment les métaphores interviennent constamment dans le discours chrétien sur Israël et de quelle manière on les a traitées.

Un certain nombre de métaphores sont utilisées par le Nouveau Testament ou par la tradition, comme l'olivier franc sur lequel est greffé l'olivier sauvage, la vigne et les vignerons, ou encore le frère aîné par rapport au frère cadet. Les métaphores sont faites pour suggérer l'ouverture d'un champ de compréhension et non pour clore un système d'interprétation. A trop les organiser, à les enfiler les unes dans les autres, on finit par obstruer complètement toute intelligence. Certains livres ou articles récents sur notre question sont de véritables traités de dendrologie sacrée, tant ces métaphores de l'arbre interviennent comme des articulations de la pensée : on finit par se demander de quel droit la vie, la vocation, d'un peuple peuvent ainsi être enfermées dans des successions d'images, surtout quand celles-ci se contredisent. Ainsi Israël est à la fois nos racines et la greffe, etc.

Ajoutons que certaines métaphores, bonnes à l'occasion, peuvent avoir un côté négatif dans leur exploitation trop fréquente. A trop dire que le christianisme a ses racines dans le judaïsme, on finit par croire que le judaïsme est fait de racines, sous terre, et par méconnaître le très bel arbre vivant. D'autres métaphores ont des conséquences plus graves : par exemple, la notion de pédagogie divine qui est très heureuse, de fait, pour caractériser la relation de Dieu à tout homme (fût-il chrétien, cf. saint Paul), finit, lorsqu'elle est historicisée en « étapes » du salut, par faire du peuple juif un peuple de primates et de la révélation mosaïque une religion des cavernes... D'autres expressions comme celle de « rejet », s'agissant de tout un peuple, dans le contexte de l'Epître aux Romains, est peut-être davantage à orienter vers une interprétation métaphysique ou « économique » — en cela c'est une métaphore — qu'à comprendre dans sa dimension éthique, qui rend Dieu un peu bizarre au fond...

Ainsi, quand on parle du « dépassement » de la Loi ou de la Première Alliance, ce dépassement est spatial et non temporel — quitte à être simpliste, disons qu'il s'agit d'un *au-delà* du peuple juif et non d'un *après* —, faute de quoi on arrive à une contradiction entre la vie du Christ et ce qui est instauré par sa vie. Ce dépassement n'est pas davan-

tage métaphysique, car je ne vois pas comment la Parole de Dieu est dépassable.

II

le lieu de la reconnaissance : la confession de foi

En général, les essais sur notre sujet partent des textes du Nouveau Testament, dont certains, comme les chapitres 9 à 11 de l'Epître aux Romains sont des lieux majeurs, voire normatifs (encore que leurs interprétations par les exégètes ou même à l'intérieur de la tradition puissent aller d'un extrême à l'autre...).

du nouveau testament

Le Nouveau Testament n'est pourtant pas le lieu qui permet d'élaborer de manière immédiate le rapport entre christianisme et judaïsme. En effet, les auteurs inspirés du Nouveau Testament étaient *tous* juifs et ils ont écrit avant la séparation formelle entre l'Église et la Synagogue. Ces auteurs ne pouvaient pas imaginer la situation d'une Église des grecs, en quelque sorte, qui serait coupée et séparée du judaïsme vivant et organique (même si, dans cette Église, il y a des chrétiens d'origine juive). Or, c'est à cette lumière qu'il convient de lire les textes du Nouveau Testament.

C'est à cette lumière aussi qu'il faut comprendre les discussions passionnées entre Jésus et les pharisiens, discussions qui procèdent de leur *proximité spirituelle* et de leur intérêt mutuel, fût-ce dans la passion : quand moi, qui suis catholique, je dis à mes frères que ce que nous faisons c'est de l'hypocrisie, je balaye devant *ma* porte, et ce n'est pas la même chose que si un protestant le décrétait de l'extérieur de l'Église catholique ! Ces discussions sont constitutives de toute institution religieuse authentique, même de l'Église catholique *semper reformanda* (toujours à réformer) ; elles ne les disqualifient pas, mais témoignent de leur authenticité. Pour quelle raison le mouvement religieux pharisien, l'un des plus fascinants et admirables que l'histoire des religions puisse faire connaître, a-t-il pu ainsi servir de repoussoir dans l'Église ? Il faut attirer ici l'attention sur un point de pastorale : on confond beaucoup trop l'accueil intellectuel et existentiel de l'*actualité* des textes du Nouveau Testament, qu'on appelle l'« actualisation », avec une dramatisation, une mise en drame, voire une psychodramatisation, que désigne aussi ce terme bien mal trouvé d'« actualisation ».

La tradition de l'Église admet que la lecture liturgique de l'Écriture procède à des adaptations de celle-ci en vue de la célébration : le Concile l'a fait. Or, cela reste entièrement à mettre en œuvre au sujet de la mention « les juifs » dans le Nouveau Testament, notamment lors des lectures de la Passion. Je ne puis concevoir que la célébration de la mort du Christ induise des généralisations irrespectueuses, voire conduise au mépris et à la haine. Qui serait alors un tel Messie ?

Tout cela vaut également pour ce qui est écrit dans le Nouveau Testament de la Loi comme de la vocation d'Israël et des juifs. Ce sont des affirmations *émises par des juifs dans le cadre du judaïsme*, d'un judaïsme ouvert aux grecs, comme c'était le cas dans divers courants et sans qu'à ceux-là soient imposées les observances juives. On peut et doit recourir à ces textes, mais en sachant que nous le faisons *de l'extérieur* du monde juif, *après* cette séparation entre juifs et chrétiens, situation que n'ont jamais imaginée les auteurs du Nouveau Testament. Le fameux traité de *Romains* 9-11 commence par cette formule : « Puissé-je être anathème, séparé du Christ, par amour de mes frères ! » Et non pas le contraire !

Aussi est-ce bien sur le seul fondement de l'acte de foi et à sa lumière qu'il convient de tenter de faire face à cette question du rapport entre judaïsme et christianisme.

premier testament, nouveau testament, ancien testament

En effet, le simple rapport qui existe entre Ancien Testament et Nouveau Testament ne peut pas non plus éclaircir notre question. Car la Bible juive n'est pas l'Ancien Testament. Certes, c'est approximativement la même liste de textes, mais ils n'ont pas le même statut et, de ce fait, se lisent différemment. La Bible juive est faite de la Loi (la Torah), qui est la plénitude de la révélation, des Prophètes et des Écrits qui sont le dévoilement et le déploiement par l'actualité de cette plénitude de révélation de Dieu, dévoilement et déploiement qui se poursuivent aux dimensions mêmes du peuple juif jusqu'au plein accomplissement de cette Parole : accomplissement qui coïncide, pour faire bref, avec la consolation d'Israël et de toute souffrance et la communion des peuples de la terre, ce qui correspond à la venue du Messie.

Or, l'Ancien Testament est, d'une certaine manière, bien différent : c'est la relecture de ces mêmes textes à partir du Nouveau Testament. Leur actualité est déterminée par celle qu'ils ont eue pour Jésus qui a

accompli dans son existence personnelle la Loi, allant jusqu'au bout de la Loi, c'est-à-dire le pardon. Le Nouveau Testament confesse la valeur universellement révélatrice de Dieu et la valeur universellement messianique de l'existence de Jésus, donc appropriable par tout homme quelle que soit sa culture. Mais le Nouveau Testament ne confond pas *l'accomplissement* par Jésus et en Jésus de la Loi (« tout est accompli ») et son achèvement : « J'achève en ma chair ce qui manque à la Passion du Christ », dit Paul, car manque il y a.

L'Ancien Testament est donc quête, dans la Nouvelle Alliance, de ce qu'a accompli Jésus en vue de l'appropriation croyante de son existence, et de sa vérité. Cela n'abolit pas la valeur absolue de la Loi, mais la confirme. Cela ne remplace pas, ni ne supplante, la nécessaire lecture par les juifs de la Loi comme actuelle, vivante et vécue pour elle-même par eux, pour eux et pour le salut du monde. Il convient donc de distinguer non pas deux réalités mais trois : la Bible juive que les chrétiens peuvent aussi appeler le Premier Testament, le Nouveau Testament et, enfin, l'Ancien Testament. *L'histoire du salut* réside dans la dialectique vivante entre Premier Testament (actuel, vivant et vécu par et dans le peuple juif) et le Nouveau Testament (actuel, vivant et vécu dans l'Église, communion de peuples), tandis que le rapport entre Nouveau Testament et Ancien Testament concerne les nations et leur appropriation de la vie du Christ dans et par l'Église. Et les débats dont témoigne le Nouveau Testament sur la Loi relèvent plutôt de débats qui concernaient la communauté judéo-chrétienne et peut-être encore des chrétiens d'origine juive : par définition, ces débats ne concernent pas les non-juifs puisque la Loi a été donnée au peuple juif comme sa mission et sa responsabilité propres, et que ce dernier a toujours laissé les nations libres de toute observance, quand bien même il confessait et proposait aux craignant-Dieu le Dieu Unique d'amour et de pardon.

Que coïncident la Bible juive et l'Ancien Testament, cela ne peut advenir que par la relation du peuple juif et de l'Église — entendant ici par « relation » tout autre chose que ce qu'on a coutume de mettre sous les termes de « rapports » entre juifs et chrétiens, ou entre judaïsme et christianisme, ou de « judéo-christianisme », ou encore quelque lien diplomatique ou missionnaire. Il s'agit d'un partenariat *sui generis,* dont le sol, le fondement, est l'histoire du salut en son horizon eschatologique. Pour l'Église, cette relation doit être fondée sur la foi au Christ et, à partir de là, sur la reconnaissance de la vérité et de l'actualité du judaïsme.

les articles de la foi chrétienne

Les articles de la foi sont deux : la désignation de Jésus comme Messie, Fils de Dieu, par le très bref récit de sa vie, et le déploiement trinitaire de cette histoire de salut. Il faut noter que c'est un débat théologique important de savoir s'il y a *un* article, la foi au Christ, dont la confession trinitaire n'est que le déploiement, ou si ce sont *deux* articles, en quelque sorte irréductibles l'un à l'autre. Cette tension est essentielle en soi, car elle manifeste dans l'ordre même de l'intelligence confessante l'inachèvement de l'histoire. C'est cette tension fondamentale au cœur de la confession de la foi qui *est l'espace de la reconnaissance possible de l'actualité du judaïsme.*

La foi au Christ

La foi au Christ s'exprime par une histoire brève : il est né, il a vécu notre condition, il a souffert, il a pardonné, il est mort, il est ressuscité : sa passion, son pardon, sa mort et sa résurrection instaurant socialement un baptême pour le pardon des péchés en vue de la résurrection et une communion des saints qui sont l'Église.

Il faut d'abord noter l'affinité radicale entre le bref récit du *credo* chrétien et l'affirmation centrale de la foi juive : « Dieu a parlé au peuple d'Israël ». La parole est ce qu'il y a de plus humain en l'homme et il y a, de plus, une corporéité intrinsèque de la parole qui en fait l'institution de la personne humaine et de toute relation, donc de la société. Ainsi la foi inclut-elle dans la plénitude de la Révélation qu'est la Torah et qui culmine dans le pardon, l'appropriation, l'interprétation et la réponse de chaque juif en une réalisation du « tout Israël » qui la clôt.

Or le récit, « il est né, il a vécu, est mort, est ressuscité », est une histoire qui *à la limite* n'est plus une histoire juive (encore que le nom de la mère de Jésus soit mentionné, une mère juive). Ce récit porte sur ce Jésus qui a accompli la Loi. Et c'est de fait la reconnaissance de la dimension universellement messianique de l'accomplissement personnel de la Loi, la Loi juive, la Loi d'amour et de pardon. Mais, dès lors qu'on désigne Jésus comme Messie, ayant accompli la Loi dans le pardon (et la Loi est le grand Nom de Dieu), peut-on reconnaître et confesser l'authenticité, la fidélité, la vérité et l'actualité du judaïsme, qui ne reconnaît pas en Jésus le Messie ?

Une chose est l'accomplissement *personnel* de la Loi et la valeur universelle qui s'inscrit dans un tel témoignage, autre chose est l'achè-

vement ou l'extension d'un tel accomplissement *à l'échelle d'un peuple*, non seulement pour lui-même mais pour la *communauté des Nations*. Cette distinction est aussi ce qui spécifie les différentes compréhensions du messianisme telles qu'elles sont révélées dans la Bible, et qui ne sont pas nécessairement contradictoires ou antithétiques.

La confession de Jésus comme Christ fonde donc pour le chrétien la reconnaissance de la vérité et de l'actualité de la vie juive authentique, et sa valeur messianique et universelle. *De ce fait*, à scruter la Bible juive telle que les juifs la lisent (ce qui n'est pas relire l'Ancien Testament à partir du témoignage de disciples de Jésus), on peut reconnaître la non-reconnaissance de Jésus le Messie comme étant de la part du judaïsme une *fidélité* fondamentale à la Loi, à la Révélation qu'il a reçue, fidélité attestée en Europe par des souffrances inouïes. Cela n'empêche pas un certain nombre de juifs de reconnaître en Jésus un homme de Dieu, comme aussi la mission divine de l'Église. Au début de ce siècle, le philosophe Rosenzweig mettait en garde l'Europe contre les pensées et les idéologies venues de l'idéalisme hégélien ; il les réfuta par les articles de la foi juive et, au cœur de sa confession de foi qui attend le Messie, il reconnaissait que « le chrétien qui s'agenouille en disant Jésus est Seigneur dit vrai ».

Confesser la foi au Christ, c'est reconnaître ce que vit le peuple juif dans un au-delà ou, en quelque sorte, un dépassement, qui n'est pas essentiel ni temporel mais spatial, et *c'est* aussi *accéder à partir de son point culminant qu'est le pardon à la Révélation donnée et vécue par le peuple juif*. De plus, le fait que cet accès se fasse pour des non-juifs de manière kérygmatique par ce point culminant du pardon *maintient l'actualité nécessaire* de l'existence juive, de la culture juive et de ses créations, pour le salut des nations.

La confession trinitaire

Le deuxième article de la foi qui est la confession de foi en Dieu, Père, Fils et Saint Esprit, Dieu Trinité qui est révélé par Jésus et en lui, maintient également la nécessité et l'actualité pour le chrétien de la confession de foi juive au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, « Dieu de nos Pères », historiquement spécifiée. Le Christ est pour les non-juifs la médiation de ce Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qui était sien. La confession de foi juive est, dans l'actualité, l'horizon, le fondement et le garant de la médiation du Christ pour les autres cultures.

III

souffrance, péché, pardon, réconciliation

La reconnaissance de la fidélité du peuple juif n'est pas seulement de l'ordre de l'argument, elle est aussi la reconnaissance de l'attestation et du témoignage rendus à Dieu à travers des souffrances inouïes. Du côté chrétien, on ne peut tenir la valeur rédemptrice des souffrances du Christ (« par ses souffrances nous sommes sauvés ») et, en même temps, ne pas recevoir comme le témoignage de l'authenticité la confession de foi souffrante du peuple juif : ce serait rendre la christologie nulle, non avenue et inutile... Y compris lorsque le peuple juif, vivant selon la Loi, ne reconnaît pas Jésus comme le Messie. D'autant qu'une certaine compréhension du messianisme pose que, tant qu'Israël souffre, le Messie n'est pas encore là, ou que, s'il est déjà là, c'est sous les traits de justes cachés qui souffrent, aiment et pardonnent sans qu'on le sache.

confession des péchés

Si d'aventure il faut parler de péché en rapport avec la souffrance, l'Écriture et le Christ attestent que la souffrance touche bien plus le juste et l'innocent que le méchant, par définition. Et s'il est question de péché, c'est que d'abord le pardon a été donné dans la Loi, et de manière conforme à la Loi, dans les paroles et la vie de Jésus.

Jésus a pardonné en des termes tels qu'*il n'y a plus de dettes* pour le petit groupe de gens qui sont responsables de sa mort, ni pour ces quelques personnalités juives, ni pour cette foule versatile, ni pour les autorités romaines et les soldats romains qui l'ont exécuté, ni pour ses apôtres et disciples qui l'ont trahi ou lâché. En revanche, ceux qui sont les disciples de Jésus sont les gestionnaires de ce pardon et quand bien même des témoignages généreux et bouleversants existent, il faut bien parler envers les juifs de trahison de Jésus par des chrétiens. Si d'aventure il fallait parler de péché des juifs dans leur mission, j'ai bien peur que ceux qui avaient mission d'attester le pardon de Jésus, en ses effets de grâces et de bienfaits, ne doivent être comptables de péchés et de trahisons bien plus graves encore. Le destin du judaïsme en Europe ne peut pas ne pas tourmenter gravement ceux qu'intéresse l'authenticité du christianisme et de son message.

Des chrétiens, de toute littérature, n'ont-ils pas trahi Jésus le Christ ? Alors que Jésus, pour que son pardon soit radical et effectif, a liquidé les fautes (y compris celles des disciples !) en précisant qu'« ils ne savent pas ce qu'ils font », des chrétiens ont dogmatisé un déicide. De plus, et cela est fascinant dans la fondation du christianisme, Jésus n'a pas vraiment connu un procès — tant tout fut expédié en quelques heures : on parlerait plutôt aujourd'hui de procédure expéditive, voire de bavure. Le salut que Jésus apporte n'est pas passé par les grandes avenues de l'histoire comme les grands procès (qui sont déjà en quelque sorte une récompense), mais par les fentes de l'histoire, qui engloutissent la générosité dans les contradictions auxquelles celle-ci s'expose. Un rassemblement de gens qui ne savent pas ce qu'ils veulent, des magouilles religieuses indépendantes de questions théologiques difficiles à l'extrême, un procurateur qui s'occupe de sa carrière, des amis et disciples qui livrent, trahissent et lâchent : c'est justement en cela que ce salut nous concerne, nous qui sommes exposés à voir nos quelques efforts et générosités fauchés par l'absurde et le non-sens. Or, de ce procès de Jésus qui n'en était pas un, une littérature a fait celui du peuple juif, comme si tous les juifs avaient fauté, comme si tous les juifs de l'époque étaient concernés (alors que la presque totalité du peuple juif n'en a rien su) et comme si les amis de Jésus au pied de la croix n'étaient pas juifs... Alors que le pardon signifie qu'il n'y a plus de dettes, que la vie est faite pour être donnée, que ceux donc qui ont fauté n'ont pas fait l'histoire, on a élaboré une sorte de malédiction mythique sur le peuple juif, qu'on a entretenue par les faits, avant que, pour finir, on ramène leurs souffrances à leur péché.

Maintenant que le peuple juif a presque disparu de l'Europe centrale du fait du nazisme, que beaucoup sont scandalisés par tant de souffrances et qu'on ne peut plus se taire, des autorités de l'Église parlent de Golgotha du XXe siècle. C'est peut-être une manière signifiante et forte *pour un chrétien* de s'exprimer dans son registre propre, mais on ne peut traiter analogiquement de la souffrance sans la voiler. Et, peut-être aussi, sur notre fond d'histoire, la désignation du Golgotha et de la croix est-elle ambiguë.

Confesser la foi, confesser ses fautes, consiste aussi à reconnaître que nous sommes dépassés, nous, par la Shoah, et que la foi et la compréhension que tâche d'exprimer là le peuple juif fait sens pour nous, et suscite l'adhésion solidaire. Faut-il préciser que ce n'est pas affaiblir le christianisme que d'en porter les péchés ou d'en assumer la responsabi-

lité historique ? C'est au contraire en manifester la vitalité par la conviction croyante fondée sur la gratitude et capable de reconnaissance. Seuls des croyants solidement ancrés dans la foi, convaincus, peuvent entrer dans la logique de la confession reconnaissante.

une église pour la réconciliation

L'Église n'est pas encore la réconciliation des juifs et des grecs, et pour longtemps sans doute, elle n'est plus même conciliation des juifs et des chrétiens depuis leur séparation, quand bien même il y a des juifs dans l'Église. (Ceux-ci n'y sont pas au titre du peuple juif, ni de ses institutions, mais à *titre personnel.* Sans une participation des institutions juives, il ne saurait y avoir de communauté judéo-chrétienne. Ces chrétiens d'origine juive ont cependant une vocation de par leur proximité du Christ, dans la dimension radicalement personnelle de l'existence croyante, et une situation qui les induit donc à une liberté qui n'est pas sans lien avec le messianisme).

Certes, l'Église est le « Nouveau Peuple » de Dieu. Mais elle n'est peuple qu'analogiquement, car elle est pluralité de peuples : son essence est d'être communion de peuples. Elle est peuple par analogie avec le Premier Peuple, le peuple juif, et — cela est très important — relativement à lui. Et elle ne sera vraiment peuple qu'en l'étant *relationnellement* à ce Premier Peuple. La relation entre le Premier Peuple et le Nouveau Peuple a une dimension mystérieuse, identique à l'histoire du salut, et cette relation est intrinsèque à chacun des deux peuples.

Cette relation doit trouver des formes, fussent-elles transitoires. Et ces formes doivent honorer de manière reconnaissante la structure propre de chaque partenaire : d'un côté, une Église Peuple de Dieu en tant que communion de peuples, qui pour être telle se forme sur la distinction du temporel et du spirituel et passe donc par l'adhésion individuelle et la sacramentalité ; de l'autre, le peuple juif, qui est expérience historique, culturelle et cultuelle, du fait que Dieu lui a parlé, et qui est donc constitué en quelque sorte par l'identité de son histoire de peuple (Israël et Diaspora dialectiquement) et de sa foi ou sa pratique croyante.

L'histoire de ce Premier Peuple peut même faire l'objet d'une relecture par des peuples ou cultures membres du Nouveau Peuple (à l'instar de l'Ancien Testament) ; elle peut faire l'objet d'une appropriation. Si l'adhésion au Christ est le lieu théologique de la mission, la relation entre le Premier Peuple et le Nouveau Peuple de Dieu est celui de l'inculturation. Ainsi, peut-être, le destin du texte sur le judaïsme sollicité

du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens en vue de la *Constitution dogmatique sur l'Église* et finissant dans une déclaration sur les religions non-chrétiennes, s'il fait l'objet d'un classement mal venu, marquait, sous les apparences d'un relatif échec, une étape qui n'est pas sans signification.

le oui de dieu à israël

Cette confession de foi reconnaissante, sa christologie non totale et son ecclésiologie non totalitaire, sont autant de manifestations de leur dimension eschatologique. Saint Paul confirme la validité, l'actualité et l'avenir de la Promesse de Dieu faite à Israël : que la fin de l'histoire est un oui final de Dieu au Premier Peuple à qui il a parlé.

L'interprétation qui en fait un oui final au catholicisme, par conversion des juifs, cesse de relever de l'eschatologie. Paul, de plus, a laissé entendre que, si l'espérance d'Israël n'était pas comblée, si ses souffrances n'étaient pas consolées dans l'amitié des nations, Israël se devrait, comme par définition, d'ajourner toute reconnaissance d'un quelconque Messie. En effet, la Révélation se fait dans la Bible juive à travers l'histoire et la vie du peuple juif.

Il appartient à l'Eglise de hâter la fin de l'histoire, voire de l'anticiper, en œuvrant pratiquement au oui de Dieu à Israël. En ce sens, ce qui est dépassement spatial advenu par la médiation du Christ pourrait devenir aussi dépassement temporel, ce double dépassement étant intrinsèque à tout messianisme historicisé.

Pointe apocalyptique

C'est peut-être là une condition *sine qua non* pour l'Eglise, quand s'effondrent les idéologies, d'échapper au risque qu'elle court en Europe : elle court le risque, et peut-être encourt la tentation, de devenir, pour certains au moins, *la religion absolue* que les philosophes idéalistes ont construite, eux qui ont nourri les idéologies monstrueuses qui déchirèrent cette Europe. Pour l'Eglise, c'est désormais une question qui touche à son identité. Le judaïsme a pratiquement disparu de la plus grande partie de l'Europe : celle-ci a pratiquement cessé d'être juive et chrétienne. Cette absence, Auschwitz est l'étendue vide et silencieuse qui doit la signifier.

nicolas-jean séd

bibliographie choisie

Ce choix subjectif de livres, nécessairement partiel, a été établi par Jean Dujardin et complété par la rédaction.

D'André NEHER, retenons deux livres : **Dans tes portes, Jérusalem** (Albin Michel, 1972) où, en philosophe, poète et surtout homme de foi, l'auteur dit sa fervente expérience vécue en *Eretz Israël* et les significations de Jérusalem ; **Clefs pour le judaïsme** (Seghers, 1977), analyse profonde, faisant percevoir la densité de l'existence juive à travers le temps et l'espace.

D'Abraham HESCHEL, un maître de la pensée spirituelle de ce temps, professeur au Jewish Theological Seminary de New York, deux livres aussi : **Dieu en quête de l'homme** (Seuil, 1968), une présentation très engagée, dans un langage moderne, de la foi traditionnelle ; **Les bâtisseurs du temps** (Minuit, 1957), montre le shabbat comme un art de maîtriser le temps et d'introduire le sacré dans la vie quotidienne.

D'Emmanuel LEVINAS, on peut commencer par **Difficile liberté** (Albin Michel, 1963). On pourra poursuivre par les « lectures talmudiques » indiquées dans ce numéro p. 13, note 2.

Sur l'histoire juive : un roman qui repose sur une mémoire collective rigoureuse et retrace dix siècles d'enracinements et d'errances, au cours desquels une famille préserve son identité : Patrick RESTELLINI, **Une famille juive, du Moyen Age à nos jours** (Hachette, 1982). On appréciera aussi toute l'œuvre romancée d'Isaac Bashevi SINGER (éditions Stock). Et encore : Annie PERCHENET, **Histoire des juifs de France** (Cerf, 1988, 240 p.), qui honore bien son titre. Sur les temps de la Shoah, on ne peut plus méconnaître la somme de Raoul HILLBERG, **La destruction des juifs en Europe** (Seuil, 1988).

Sur l'écriture juive de l'histoire, on gagnera à connaître le maître-livre de Yossef Hayim YERUSHALMI : **Zakhor. Histoire juive et mémoire juive** (La Découverte, 1984).

Roland GOETSCHEL, **La kabbale** (P.U.F., 1985, Que sais-je ?) est une claire initiation à la kabbale, ses sources antiques, l'histoire des principaux centres et des ses grandes figures. Pour pousser plus loin : Alex SAFRAN, **Sagesse de la kabbale** (Stock, 1986), par un des plus prodigieux kabbalistes européens, aujourd'hui grand rabbin à Genève.

Parmi les lectures juives de la Bible, celle de P.H. PELI, **La Tora, aujourd'hui** (Desclée de Brouwer, 1988) : l'auteur, rabbin et professeur à l'Institut Ben Gourion, est aussi poète. Il donne des livres de la Tora un commentaire savoureux, clair et chaleureux, se demandant toujours ce que les textes nous disent aujourd'hui. Pour une rencontre des lectures juives et chrétiennes : B. DUPUY et J. EISENBERG, **L'Etoile de Jacob** (Cerf, 1989), reprise des dialogues télévisés des auteurs sur le livre des Nombres, soulevant des points majeurs tels que Israël et sa terre, le rôle des gentils, l'événement messianique...

Un regard juif sur le christianisme, celui de P. LAPIDE, **Fils de Joseph ? Jésus dans le judaïsme d'aujourd'hui et d'hier** (Desclée, 1978) : analyse des témoignages sur Jésus dans les écrits des rabbins, la littérature juive, les manuels scolaires en Israël...

Un excellent point de vue chrétien est celui de Michel REMAUD : **Chrétiens devant Israël serviteur de Dieu** (Cerf, 1983). Lire ce livre très simple ne laisse pas indemne. On en retiendra l'effort théologique pour penser l'élection d'Israël et surtout une façon lucide et acerbe de pointer les formes d'antijudaïsme aujourd'hui à l'œuvre dans des littératures catholiques courantes : notices de missels des fidèles, recueils d'homélies, ouvrages théologiques...

Achevons par trois contributions majeures à la réflexion :

Emile FACKENHEIM, **Penser après Auschwitz. Affirmations juives et réflexions philosophiques** (Cerf, 1986). Un des livres les plus sobres et profonds qui soient. Renoncer aujourd'hui à affirmer l'existence juive serait faire, consciemment ou non, le jeu des assassins. Il s'agit, pour ceux qui continuent dans cette foi, de demeurer témoins de l'espérance contre les forces de l'enfer, témoins de Dieu et de l'homme, « même si nous sommes abandonnés de Dieu et de l'homme ». De grandes références philosophiques et un appui sur l'œuvre de Wiesel nourrissent une pensée dense, mais aisément accessible. Une belle préface de Bernard Dupuy.

La dernière livraison de la revue **Pardès** 9/10, 1989 : « Penser Auschwitz » (diffusée par les éditions du Cerf) est un courageux effort pour affronter ce sujet.

Enfin : **Juifs et chrétiens : un vis-à-vis permanent** (Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1988). Les auteurs du présent numéro de *Lumière et Vie* font plus d'une référence à ce substantiel ouvrage. On y retrouve Bernard Dupuy et Bernard Lauret, et aussi des théologiens juifs : la visée est proche du présent dossier ; c'en est un excellent complément, dans un langage plus difficile.

ACTUALITÉS THÉOLOGIQUES

— *Concilium a 25 ans : la revue organise un colloque international de théologie : « Au seuil du IIIe millénaire », du 9 au 14 septembre 1990 à Louvain (informations : Prins Bernhardstraat 2, 6521 AB NIJMEGEN, Pays-Bas).*

— *pour le IXe centenaire de la naissance de saint Bernard, parmi d'autres manifestations, ces deux colloques :*

• *« Bernard de Clairvaux : histoire, mentalités, spiritualité », les 5-9 juin 1990, à Lyon, Cîteaux et Dijon, en prélude à la publication des Oeuvres complètes de saint Bernard, aux Editions du Cerf (coordonné par : Sources Chrétiennes, 29, rue du Plat, 69002 LYON) ;*

• *un colloque scientifique sur l'histoire de Clairvaux, présidé par Georges DUBY, est organisé à Clairvaux les 22 et 23 juin 1990 (informations : Jean-François LEROUX, 8, rue Bernard de Clairvaux, 75003 PARIS).*

au Père Chenu

A la fin des obsèques du Père Marie-Dominique Chenu à Notre-Dame de Paris, le 15 février 1990, Jacques Le Goff a prononcé cet hommage, au nom de l'Université, des historiens des Annales et des médiévistes :

Père,

Je vous apporte, comme il m'a été demandé, le témoignage de reconnaissance, d'affection, de respect, d'un laïc et d'un historien du Moyen Age qui vous doit beaucoup.

Comme à tant d'autres vous m'avez appris que les *studia* contemporains des Frères Prêcheurs pouvaient continuer grâce à des théologiens, des historiens, des maîtres, des hommes tels que vous — car vous avez été tout cela à l'extrême pointe de tous ces ministères —, les grands *studia* des grands dominicains du Moyen Age, un Albert le Grand, un Thomas d'Aquin.

Vous m'avez appris que, comme beaucoup d'historiens le souhaitaient sans être capables de le faire eux-mêmes, on peut éclairer l'évolution et l'action de la théologie et de la pensée religieuse dans l'histoire en les situant au cœur d'une histoire totale, où elles se relient sans en être dépendantes à l'histoire économique, à l'histoire sociale, à l'histoire des idées, à l'histoire de l'Église dans toutes ses dimensions matérielles et spirituelles. La théologie, la philosophie, n'étaient plus une succession sans corps et sans chair de doctrines et de dogmes abstraits loin du commun des mortels, mais la vie même de la religion se pensant et vivant dans toute l'histoire.

Bien sûr, pour vous cette vie de la théologie dans l'histoire n'était pas en conflit avec la transcendance ancrée dans votre foi, mais au contraire, n'était que la lente explicitation dans le temps — vous étiez ainsi proche des historiens de la longue durée — de l'Incarnation, cœur et justification de l'histoire. Comme les clercs et, plus confusément, les hommes et les femmes du Moyen Age, vous n'opposiez pas un temps de l'éternité à un temps de l'histoire, mais vous montriez comment un temps proprement historique, chronologique, linéaire, terrestre, s'articulait indissociablement dans votre pensée comme dans la leur avec d'autres temps tout aussi réels, un temps circulaire de la nature, des travaux des champs et de la liturgie, un temps eschatologique qui transformait le temps linéaire de l'histoire en temps orienté, ayant un sens, temps du salut venant finalement déboucher mystérieusement dans une fin du monde terrestre, dans le temps de l'éternité. Leçon pour tous les historiens, car si certains ne partageaient pas toute votre foi, ils comprenaient que telles avaient été les idées, les croyances, les mentalités des hommes du Moyen Age et que c'est ainsi qu'il fallait les comprendre. Et quand vous vous attachiez à éclairer en profondeur ce grand mouvement du travail dans l'histoire de l'Église et de l'humanité, *fides quaerens intellectum,* vous montriez aux historiens de toutes croyances ou incroyances un grand phénomène de l'histoire de l'Occident médiéval, la montée de la raison dans une société restée profondément religieuse et dont les troubles et les révoltes naissaient au fond d'un désir excessif de foi et de raison ensemble.

La théologie dans l'histoire, et surtout, comme vous l'avez montré, une théologie devenant science avec la scolastique, ne relève pas d'une double vérité, mais réclame l'étude scientifique de l'historien utilisant les instruments, les concepts, les méthodes de sa discipline — et là s'arrête la compétence de l'historien — et, pour vous, réclame aussi, mais dans le même sens, allant plus haut et plus profond, la réflexion du théologien.

La théologie dans l'histoire, comme vous l'avez bien révélé dans ce très grand livre d'historien — que je mets à côté de ceux d'un Marc Bloch — *La théologie au XIIe siècle,* la théologie y est au cœur de cet extraordinaire bouillonnement de forces neuves, d'idées neuves, d'hommes nouveaux, dont le XIIIe siècle sera le prolongement assagi. La théologie parmi les hommes — et voilà la pensée maîtresse des ordres mendiants : vivre et prêcher de parole et d'exemple parmi ces hommes, au milieu des hommes et dans une promotion des laïcs. Vous avez compris le formidable essor des villes, relayant, continuant, poussant plus avant, plus loin, le grand mouvement monastique. Et donc une théologie continuée — toujours enracinée dans l'Écriture et les Pères —, mais s'exprimant dans les formes nouvelles de l'université et de la scolastique : une théologie-science des théologiens-hommes de métier

sur le rayonnant chantier urbain. Ainsi le thème du travail s'offrait-il à vous et vous avez voulu donner l'esquisse de ce que devait être à vos yeux une théologie du travail, dont vous regrettiez qu'elle ait mis longtemps à s'expliciter à partir des germes de l'Écriture et qu'elle se soit dans des temps proches de nous trop souvent affadie.

Car ce que vous avez compris et *vécu*, c'est que l'historien (et le théologien) — vous retrouviez ici encore un Marc Bloch — doit s'intéresser à la fois au présent et au passé, et surtout aller de l'un à l'autre et vice-versa dans un même mouvement d'effort pour comprendre et de courage pour agir.

« N'âyez pas peur », a dit Jean-Paul II. Ce mot vous a empli de joie, car il domina votre œuvre et votre action. Il ne faut pas avoir peur du Moyen Age, car il fut éclairé autant que sombre (et saint Dominique fut, comme y insiste sa *Vita*, un homme nouveau), il ne faut pas avoir peur du monde, de l'histoire, de la nouveauté et des nouveautés, de la joie. *Gaudium et spes.*

Vous étiez dans votre pensée comme dans votre existence la vie, la vivacité avec les orages généreux d'un homme qui n'ignore pas les ténèbres, mais qui suit la lumière, toujours présente, même clignotante. Un homme toujours ouvert aux autres, attentif à eux. Humain, trop humain diront certains, mais pas ceux qui vous ont connu.

Enfin, vous nous avez appris l'humilité. Vous aviez choisi très jeune — choix qui a été tout au long de votre riche existence un réconfort et une joie — l'ordre des Frères Prêcheurs, un ordre mendiant alliant la quête et la diffusion du savoir avec l'humilité. Si un péché — dans une morale aussi bien laïque que religieuse — menace l'intellectuel, c'est l'orgueil, la *superbia* dans laquelle, comme les seigneurs du Moyen Age, les *magistri* ou ceux qui se veulent tels n'ont que trop tendance à tomber. Il suffit de penser à vous pour comprendre que seuls les humbles peuvent être de vrais grands. Vous nous avez appris le courage, la fermeté, l'intrépidité, voire la résistance, mais dans l'humilité.

Adieu, Père. Merci, pour ce que vous avez été, ce que vous avez dit, ce que vous avez écrit, ce que vous avez fait. Mais vous restez, en esprit et dans nos cœurs, avec nous, car nous avons toujours besoin de vous.

Jacques LE GOFF

Pie Duployé aussi...

En quelques semaines disparaissent deux de ces êtres rares dont on peut affirmer qu'ils eurent du génie théologique. Après le P. Chenu, le P. Duployé. Né en 1906, ce dominicain truculent posait en ouverture de son maître-livre **La religion de Péguy** (Klincksieck, 1965) un constat qui mobilisa son existence : « Le statut que la théologie classique accorde sur son propre territoire à une œuvre comme celle de Charles Péguy est parfaitement défini : il est de ceux que la théologie n'envisage pas ; il est inexistant. La théologie ne reconnaît pas la littérature, au sens où l'on dit d'une puissance qu'elle ne reconnaît pas le gouvernement d'une autre puissance ». La liturgie fut aussi une autre de ses passions ; il fut, en 1943, à l'origine du « Centre de pastorale liturgique », fixant une priorité à son action : le rétablissement de la veillée pascale dans la liturgie catholique.

Sa personnalité explosive marque tous ses écrits. Ainsi de ces premières lignes d'un article de 1949, « La crise de la prédication », repris dans un précieux petit livre paru au Cerf en 1955 : **Rhétorique et parole de Dieu.**

« Il y a des textes plats et des textes denses, des vies plates aussi et des vies profondes. Une certaine densité et une certaine profondeur humaines sont inséparables d'un mystère qui va s'épaississant avec la vie. *Haec nox est de qua scriptum est : et nox sicut dies illuminabitur et nox illuminatio mea in deliciis meis.* Voici la nuit dont il est écrit : et la nuit brillera comme le jour ; et la nuit sera ma lumière et mes délices.

La mort de l'enfant, la ronde des saisons couronnées, la lampe et l'escabeau, les cheveux blonds et les cheveux blancs, les dernières années de nos

parents exhalant enfin le mystère de la race, la patience de Dieu, son imagination déconcertante, un certain secret entre la Sainte Vierge et moi, que je ne puis faire partager qu'à elle, le fameux concerto de Beethoven que nous n'entendons ensemble qu'une fois l'an, la *Jeune fille au turban* de Vermeer, le pâté de canard et le Pouilly, le chant de l'*Exultet* dans la petite église de campagne déserte le matin du samedi-saint, l'âpre combat des hommes qui ne veulent pas céder sur leurs certitudes essentielles, le « candide et cher vieillissement » d'une âme guerroyée, les rencontres inexplicables et pourtant décisives, « un jardin rempli d'orangers, une petite fontaine de faïence bleue sous les arbres », les péchés eux-mêmes et l'espérance qui renaît chaque jour, le *Te Deum* et le *Miserere* composant un même office, le chinois et la négresse, le jésuite et le dominicain, des visages entrevus un instant et des âmes plus belles encore, les pleurs et la joie mêlés, des prêtres et des courtisanes, le refus de séparer l'ivraie du bon grain, la vie de la mort, la terre de la mer, l'Église du monde, la nuit du jour, l'hiver du printemps, l'homme de la femme, Dieu de l'homme, l'Espagne des Indes, l'Égypte de la Terre Promise, mettre ensemble le lion et la brebis, le baroque et Rimbaud, la chouette et le rougegorge, naître riche en Europe comme Xavier, et mourir seul en Chine, « avoir enfin une belle situation », ministre du roi, encouragé par l'archevêque, et d'un coup de pied, envoyer en l'air tout ce joli monde, l'Équateur après le Maroc, les Baléares après le Japon, attendre chaque soir en pleurant la lettre à Rodrigue, croire au ciel, trouver le temps long et pourtant ne pas raccourcir par le suicide la longueur de la route, accepter la vie, croire qu'elle est bonne, entendre les choses exister, respirer profondément sous les étoiles, sourire aux farces des hommes et entretenir leurs méprises, ne perdre surtout aucun des compagnons de route que Dieu nous a donnés, même les Arabes et les prêtres défroqués, et tous, cahin-caha, arriver enfin à la mort, dans un éclat de rire, comme le fit ma grand-mère à Madame la Supérieure qui venait lui apporter sur un suprême plateau le dernier potage et les derniers sacrements : « Chère Mère, je termine ma vie comme je l'ai commencée, il y a quatre-vingts ans : chez les bonnes sœurs. Et c'est toujours le même bouillon », voilà le ragoût que je m'en vais pêcher dans la marmite du *Soulier de satin.* Il y en a encore de quoi faire plusieurs plats pour vous. Mais je me garderai de composer votre menu. »

comptes rendus

Gérard DEFOIS, **Pour une éthique de la culture**, 1988, 129 p.

L'ouvrage se présente comme une introduction au problème de l'instance éthique dans la culture, rendu plus vif aujourd'hui par l'effacement ou l'insuffisance des idéologies de substitution, et comme une réflexion sur l'impact transculturel de la modernité occidentale à la lumière de l'enseignement de Vatican II, surtout *Gaudium et Spes,* du Synode extraordinaire de 1985, ainsi que des interventions majeures de Paul VI et Jean-Paul II.

L'introduction souligne la difficulté de définir la culture et articule une approche descriptive des domaines constituant la réalité culturelle de toute société humaine. Elle énonce ensuite l'objectif d'une éthique de la culture : « Déterminer un champ spécifique et critique pour aborder ce domaine fondateur de l'humanisme et des raisons de vivre, sous l'aspect des finalités et non seulement des techniques de fonctionnement » (p. 18, Le chapitre I est consacré à l'exégèse du discours prononcé par Jean-Paul II à l'UNESCO le 2 juin 1980. Il situe l'enjeu de la réflexion à un double point de vue. La culture relève de l'ordre de l'être et non de l'avoir. C'est dire qu'elle représente une dimension constitutive de la personne humaine. D'autre part, la situation actuelle dans les diverses civilisations exige un engagement nouveau en vue de la réappropriation humaine de l'ordre des choses et des pratiques, qui les assigne à leur finalité authentique, ce qui sera vérifié selon les critères de la priorité de l'éthique sur la technique, du primat de la personne sur les choses et de la supériorité de l'esprit sur la matière. Autant de principes qui fondent une attitude humaniste et que radicalise le message évangélique, en les ouvrant à la référence transcendante et déterminée de Dieu manifesté dans l'histoire des hommes.

Le nœud du problème est abordé au chapitre II qui traite de la modernité comme épreuve des cultures. Une double crise marque cette fin de siècle. L'une, à l'intérieur de la culture occidentale, productrice de cette modernité par la « décision » qui est à l'origine de la civilisation scientifique et technique. Son corollaire est étudié au chapitre IV qui constate la disjonction opérée entre l'ordre de la foi et celui de la connaissance, assortie de la perte, plus ou moins accentuée suivant les traditions culturelles, de la référence éthique à Dieu comme Souverain Bien et Fin ultime de l'existence humaine. (Descartes en est un témoin significatif ; corriger la référence de la note 5, p. 76, qui est une citation de la lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647). Le problème posé est celui de l'autonomie de l'être humain, fondée sur l'affirmation moderne de la liberté, qui se développe en opposition, parfois jusqu'au refus de l'existence de Dieu. L'enjeu est alors de « retrouver à la transcendance une fonction heuristique et sociale » (cf. p. 71), extériorité fondatrice d'une orientation et d'une hiérarchisation des valeurs. Le chapitre III, « Connaître, savoir et faire », aborde les thèmes de l'individualisme et de l'ethnocentrisme culturel propres à la dérive de la civilisation occidentale. Il développe ensuite une réflexion originale sur la mission de l'Université comme témoin des intérêts théoriques et pratiques ainsi que des questions d'une société (pp. 62-68).

Le chapitre V, consacré à la démographie culturelle demain, aborde l'autre versant de la crise suscitée par la rencontre ou le choc de la civilisation technique avec les autres cultures. Un des problèmes majeurs est celui de l'échec de la plupart des modèles de développement expérimentés pendant ces trois dernières décennies. Le flux de migrations Sud-Nord en représente une conséquence sensible dans les pays industrialisés, ajoutant au pluralisme des convictions les défis posés à des sociétés interculturelles. Le chapitre VI étudie la mission de l'Église dans la diversité des cultures. L'inculturation est au cœur de la problématique actuelle, attentive à la vie singulière des communautés locales et à la communication universelle du salut de Dieu en Jésus-Christ. L'auteur dégage clairement les pôles de l'éthique culturelle dans l'esprit du christianisme. « La profondeur de l'accueil d'une culture significative d'un peuple, l'altérité et la transcendance de Dieu fondatrices d'une altérité et d'une transcendance de la personne humaine par rapport aux produits mêmes de sa culture, l'universalité comme interaction entre les traditions ou les expériences, et la solidarité dans le développement des peuples » (p. 113).

Le chapitre VII et la Conclusion invitent à une prise de conscience ouverte et lucide des valeurs et des défis de la culture et désignent la responsabilité

éthique qui incombe à l'homme et au croyant « explorateur de l'avenir ».

Roger BERTHOUZOZ

Carole FINK, **Marc Bloch. A Life in History**, Cambridge University Press, 1989, 371 p.

Dans ce même numéro de **Lumière et Vie**, Jacques Le Goff, dans son hommage au Père Chenu, mentionne deux fois le nom de Marc Bloch. Le même Jacques Le Goff, rééditant en 1983, l'œuvre majeure de celui-ci, **Les rois thaumaturges**, a rappelé tout ce que nous devons à ce très grand historien. Y compris en matière d'histoire de la théologie, le livre en question étant d'une éblouissante profondeur de vues sur l'histoire sacramentelle et liturgique. Une des postérités de Bloch, comme des **Annales** qu'il fonda en 1929 avec Lucien Febvre, c'est la vitalité actuelle de l'histoire religieuse et, en particulier, de celle du christianisme.

On se félicite donc de voir paraître, sous la plume d'une historienne américaine, cette première biographie, minutieuse et fourmillant d'informations et d'illustrations inédites. Elle fait surgir, derrière l'érudition et l'intelligence de Bloch, le visage d'un homme d'une probité exemplaire. On le lira ou relira mieux après cette connaissance intime et chaleureuse qui est ici offerte.

Autre coïncidence, ce compte rendu paraît dans un numéro tourné vers le judaïsme. Or Bloch fit partie de ces grands intellectuels pleinement assimilés à la culture française, auxquels fait allusion l'article de Waintrop et Eskenazi. S'il n'a jamais renié son origine juive, il a toujours refusé quelque appartenance confessionnelle. Et, dans son **Apologie pour l'histoire**, riche de références au passé, on n'en trouve pas une à l'histoire juive. Mais, sous Vichy, Bloch se retrouva en butte aux ostracismes antisémites, notamment de la part du doyen Fliche (pour une fois sans Martin). Les persécutions contre les juifs l'ont conforté dans son engagement dans la Résistance : il le paya de sa vie, torturé sur ordre de Barbie, puis exécuté par la Gestapo près de Lyon, en mars 1944, à 57 ans.

Antoine LION

Marcel PELLETIER, **Les Pharisiens. Histoire d'un parti méconu**, Paris, Cerf, 1990, 372 p.

On doit toujours se méfier des étiquettes. S'il en est une qui porte un lourd poids de polémiques, voire de mépris, au point d'être devenue une injure, un symbole de la religion faussée et inacceptable, c'est celle de « Pharisien ». Les Évangiles n'épargnent pas ceux-ci et Jésus les invective hardiment. Ce livre nous invite à réviser nos préjugés et nous informe avec aisance et sérieux sur le parti pharisien, qui gagne à être mieux situé et compris. On pourra, après cette étude, passer de la caricature à la découverte de la longue histoire de ce mouvement spirituel qui a profondément marqué les deux siècles qui précédèrent Jésus et le sien. Il a même marqué pour une part le judaïsme postérieur, lui donnant son visage traditionnel.

Au sein des mouvements de la société politique et religieuse des temps, on repère l'émergence du parti des « purs », héritier des « hassidim » que le retour d'Exil avait suscités. Ce parti politico-religieux est d'abord celui de la Loi. Rien ne peut se situer au-dessus de cette Présence de Dieu qui s'impose à l'âme pieuse, comme la référence suprême. Si le comportement est marqué chez les Pharisiens d'exigences extrêmes, la pensée religieuse va bénéficier, grâce à eux, d'une évolution qui sera une réelle avancée. Des thèmes sont neufs ou renouvelés : résurrection, rétribution, monde à venir, jugement... Parmi les courants divers du judaïsme d'alors, les Pharisiens se caractérisent par leur souci de promouvoir dans tout le peuple ces convictions. Un très important effort d'éducation est mis en place, à travers l'enseignement pour les jeunes, à travers les prédications synagogales ou encore à l'occasion des pélerinages à Jérusalem.

L'auteur nous précise la place et le rôle du parti pharisien au moment où le prophète de Galilée va entrer en scène. La relation entre lui et eux évoluera d'un « crédit initial » à l'incompréhension, au refus, au rejet. Plusieurs chapitres développent ce conflit et tentent de le comprendre. Puis l'étude s'étend jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus. Les relations des Pharisiens avec l'Église naissante ne sont pas oubliées. La disparition de leur parti n'arrête pas l'influence du pharisianisme dans l'évolution religieuse de l'Israël postérieur à l'époque considérée.

Cette fresque vivante, documentée, agréable à lire, renouvelle pour une part un sujet qu'on croyait connaître, et ouvre des horizons.

Michel LOEZ

VOUS RENOUVELEZ VOTRE ABONNEMENT POUR 1990

Nom .....

Rue .....

Code postal ..... Ville .....

Pays ..... Votre numéro d'abonné .....

	ordinaire	solidarité
France	**185 F**	**250 F**
Etranger	**215 F**	**250 F**

Pour les cinq numéros, le supplément **par avion** est de **50 F**

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix, comme ceux qui habitent certains pays d'Europe de l'Est.

OFFRE SPÉCIALE POUR TROIS CAHIERS AU CHOIX

Vous n'avez pas le temps de tout lire, mais vous êtes intéressé par un thème qui se retrouve en plusieurs numéros : nous vous proposons de commander **trois titres** au choix, pris parmi les cahiers disponibles (liste sur la p. 3 de couverture) et parmi ceux de 1989 (liste ci-contre).

Prix des trois numéros :	France	**110 F** (port compris)
	Etranger	**120 F** (port compris)

LUMIÈRE ET VIE, 2, place Gailleton, 69002 LYON
c.c.p. lyon 3038 78 A

Toute personne abonnée pour 1990 bénéficie d'une réduction si elle souscrit en plus un **abonnement-cadeau** : il suffit de nous indiquer les nom et adresse du destinataire.

EN PLUS DE VOTRE ABONNEMENT PERSONNEL VOUS SOUSCRIVEZ UN ABONNEMENT-CADEAU

Abonnement à servir directement à

Nom.....

Rue .....

Code postal ..... Ville.....

Pays.....

Prix de cet abonnement : France **150 F**

Etranger **180 F**

Supplément de **50 F** pour l'envoi des cinq numéros **par avion**

Le Gérant : A. Lion / Jacques Imp. Artistique, 73101 Aix-les-Bains

Dépôt légal : 2e trim. 1990 / Commission Paritaire : N° 50.845

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

102 Droit et société
105 Options politiques de l'Eglise
108 Le refus du passé ?
111 Anbiguïtés du progrès
113 Connaître et croire
116 L'identité chrétienne
120 Théologie noire de la libération
121 La montée du fascisme
122 Expérience mystique et Dieu de Jésus
124 Le travail
125 Le mouvement charismatique
126 Familles
127 Médecine et société
128 Intérêts humains et images de Dieu
129/130 Propriétés et biens d'Eglise
131 Lectures inédites du péché originel
132 Démocraties chrétiennes
133 Le pape et le Vatican
134 Jésus de Nézareth
135 La Justice
136 La décision morale
137 Universalité de l'Eglise
138 Problèmes de la mort
139 Saint Paul aujourd'hui
141 L'exclusion hors l'Eglise
142 Charité et pouvoir
143 François d'Assise
144 Présence de l'Ancien Testament
145 Redire la foi
146 Le sacrifice
147 La condition homosexuelle
148 Le spirituel autrement
150 Le christianisme dans la modernité
153/154 Les Actes des Apôtres
156 Défis athées
157 Au regard des enfants
158 Martin Luther
159 Théologies d'Afrique noire
160 Ecriture apocalyptique
161 Le monde, lieu d'une parole sur Dieu
162 Le Conseil œcuménique des Eglises
163 Foi islamique et foi chrétienne
164 Le bien et le mal : modes d'emploi
165 Jérémie, la passion du prophète
166 Destin du corps, histoire de salut
167 Le devenir des ministères
168 L'Evangile dans l'archipel des cultures
169 Catéchèse : la pierre de touche
170 Paroles d'Eglise et réalités économiques
171 Le canon des Ecritures
173 Le Saint-Esprit libérateur
174 Les couples face au mariage
175 Histoire et vérité de Jésus-Christ
176 La dimension spirituelle
177 Aux portes de l'Eglise, les pauvres
178 La royauté dans la Bible
179 La question de l'au-delà
180 Fonction d'un magistère dans l'Eglise
181 Le racisme, une hérésie
182 Laïcs en Eglise
183 « Et moi, je vous dis » (Mt 5-7)
184 Aujourd'hui, l'individualisme
185 Le péché et le salut
186 Le courant fondamentaliste chrétien
187 Procréation et acte créateur
188 La longue marche des Patriarches
189 Marie, mère de Jésus Christ
190 Eglises et Etat dans la société laïque
192 La liberté chrétienne : l'épître aux Galates
193 Bouddhismes en occident
194 La différence des sexes
195 Résurrection et réincarnations

VENTE AU NUMÉRO

	simple	double	Tables 1 à 100
France	**45 F**	**60 F**	**20 F**
Etranger	**50 F**	**66 F**	**25 F**

CONDITIONS D'ABONNEMENTS 1990

	ordinaire	soutien
France	**185 F**	**250 F**
Etranger	**215 F**	**250 F**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers dejà parus.
Supplément de **50 F** pour l'envoir **par avion** des 5 numéros.

Changement d'adresse : joindre 5 F en timbres à l'ancienne bande-adresse.

2, place gailleton
69002 lyon

lumière & vie

france 45 f (ttc)
étranger 50 f

« La confession de foi en Dieu, Père, Fils et Saint Esprit, Dieu Trinité révélé par Jésus et en lui, maintient la nécessité et l'actualité pour le chrétien de la confession de foi juive au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, « Dieu de nos Pères », historiquement spécifiée. Le Christ est, pour les non-juifs, la médiation de ce Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui était sien. La confession de foi juive est, dans l'actualité, le fondement et le garant de la médiation du Christ pour les autres cultures. »

nicolas-jean séd