

LE PEUPLE DE DIEU DE L'ANCIENNE ALLIANCE QUI N'A JAMAIS ÉTÉ RÉVOQUÉE

1991, Volume XXIV, N° 2-3, Pages : 26-45

Les réflexions suivantes sont une recherche personnelle sur le sens du christianisme, sur le Tu, la personne chrétienne, l'Autre dans la foi, l'Autre en Dieu

COMPRENDRE L'AUTRE EN TANT QUE PERSONNE CRÉE PAR DIEU (Wilhem Dilthey)

Je la vois chaque fois que je quitte la synagogue, le samedi soir, lorsque je reviens à la maison après la prière ; elle est là, elle m'attend, elle me défie. **C'est la croix de l'église toute proche. Pourquoi me dérange-t-elle ?** La sainteté du jour est troublée par cette image rappelant des souvenirs du passé, des souvenirs transmis par des générations, par mes parents, et qui évoquent des expériences que je n'ai jamais faites moi-même. Ce sont des images et des souvenirs de persécutions, des manifestations de mépris dont a souffert mon peuple. Je porte le poids de tout cela, même si je me sens religieusement en solidarité et si je suis continuellement en dialogue avec des chrétiens. La croix est là, elle est un défi pour ma paix intérieure. **J'ai réalisé que la croix n'était pas pour moi un symbole du christianisme ; elle était pour moi le symbole d'un groupe de personnes qui, au nom de leur religion, s'étaient montrées malveillantes, parfois même cruelles envers mes coreligionnaires.** Je me suis senti mal à l'aise, saisi de sentiments ambigus devant ce symbole. Et soudain, voilà une autre image qui me vient à l'esprit : celle d'une jeune femme que je rencontre souvent dans le métro. Elle lit toujours le même volume, un Nouveau Testament. Elle l'étudie pieusement, comme j'étudie moi-même chaque matin le texte hebdomadaire de la Torah. Je sympathise spirituellement avec elle, je sens que nous partageons quelque chose de mystérieux, même si nous sommes engagés dans des voies différentes. Peut-être ne pourrait-elle pas comprendre mes croyances et mes pratiques, peut-être même s'y opposerait-elle, mais nous sommes ensemble devant Dieu.

Le symbole de la croix, comme aussi cette femme, m'appellent à comprendre l'Autre en tant que personne créée par Dieu. Cela est-il possible ? Puis-je vraiment être un juif religieux et me désintéresser des convictions de cette femme, du christianisme, de cette communauté de foi qui est enracinée dans la relation d'alliance avec Dieu ? Puis-je négliger deux mille ans de témoignage chrétien, évitant de rencontrer les représentants de cette religion ? Puis-je me reporter au I^{er} siècle et méconnaître l'appel de Dieu à Jésus et aux premiers chrétiens ? Le mépris des chrétiens envers le judaïsme doit-il me rendre hostile, comme il a rendu ceux-ci hostiles pendant des siècles ? Puis-je mieux connaître le christianisme en rencontrant des chrétiens ? Puis-je surmonter deux mille ans de tristes souvenirs ?

HISTOIRE ET COMPRÉHENSION MUTUELLE

Pendant des siècles, juifs et chrétiens ont eu des disputes entre eux que les autorités chrétiennes et les pouvoirs politiques séculiers n'ont fait qu'attiser et qui sont à l'origine de préjugés, de persécutions et d'attitudes auto-défensives. Les juifs étaient, et sont encore, considérés comme objets de mépris plutôt que comme sujets de relations mutuelles dans la foi. Telle fut la réalité, de Constantin jusqu'à nos jours. Le XX^e siècle marque une période nouvelle, un temps de changement d'attitude et de point de vue.

Le nouveau défi auquel il nous faut répondre actuellement, c'est d'arriver à nous reconnaître comme communautés de foi, ayant des croyances et des pratiques distinctes, mais pouvant maintenant se rencontrer face à face en reconnaissant ce qui est la base commune de leur existence : Dieu. **Un autre défi est celui d'être capables de témoigner ensemble de Dieu dans le monde.** Nous abordons une conjoncture spirituelle et historique nouvelle pour les chrétiens comme pour les juifs, un stade de développement de notre témoignage historique et spirituel qui est encore à découvrir et à réaliser dans notre existence.

Un document chrétien de 1974 intitulé : Orientations et suggestions pour l'application de la Déclaration conciliaire *Nosstra Ætate* (N. 4), manifeste bien la conscience de cette réalité en affirmant clairement :

En vérité, les relations telles qu'elles ont existé entre juifs et chrétiens n'ont en général pas dépassé le niveau du monologue : il importe d'établir désormais un véritable dialogue. Le dialogue suppose le désir de se connaître mutuellement et de développer et approfondir sa connaissance de l'autre. Il constitue un moyen privilégié pour favoriser une meilleure connaissance mutuelle et, particulièrement dans le cas du dialogue entre juifs et chrétiens, pour approfondir les richesses de sa propre tradition. Le dialogue exige le respect de l'autre tel qu'il est, de sa foi surtout et de ses convictions religieuses².

Le texte de Vatican II invite à une réflexion commune. Les relations de dialogue exigent que nous nous reconnaissons et que nous réfléchissions dans la confiance sur ce que nous sommes, les uns et les autres. La condition sine qua non de toute rencontre est que l'on sache percevoir l'appel de Dieu dans la foi des autres. Cela signifie que je me réfère à une réalité existentielle : la foi de l'Autre, dont l'existence est indépendante de ma réflexion propre. Un dialogue réel, significatif, accueille l'Autre, personne ou communauté, qu'elle soit juive ou chrétienne, en tant que personne indépendante, libre, dynamique, nullement entravée par mes propres conceptions idéologiques ou théologiques, collaborant au dessein de Dieu, et partenaire même dans le témoignage à rendre à Dieu. C'est ce que disait déjà Martin Buber :

¹ Leon Klenicki est un rabbin. Il est Directeur de la section des affaires religieuses du Anti-Defamation League of B'nai B'rith à New York, professeur de théologie juive au Immaculate Conception Seminary, Mahwah, New Jersey. Il est un ardent promoteur du dialogue entre juifs et chrétiens par ses publications, ses cours ou conférences un peu partout dans le monde. Cette conférence est traduite de l'anglais.

² Cf. Doc. Cath. N. 1668, janv.1975, p. 59-61

Une simple conversation, et par conséquent toute vraie relation entre êtres humains signifie qu'on s'accepte comme autres. Quand deux hommes échangent leurs vues fondamentalement différentes sur un sujet, chacun essayant de convaincre l'autre de la justesse de sa propre manière de voir les choses, tout dépendra, dans la mesure où il s'agit d'êtres humains, si chacun pense l'autre tel qu'il est réellement, si chacun, je veux dire avec tout le désir qui est en lui d'influencer l'autre, l'accepte néanmoins sans réserve et le confirme dans le fait qu'il est tel homme et qu'il est fait de telle manière particulière. La rigueur et la profondeur de l'individualité humaine, l'altérité constitutive de l'autre, n'est pas seulement envisagée comme un point de départ nécessaire, mais elle est affirmée d'un être à l'autre. Le désir d'influencer l'autre ne signifie plus alors l'effort fait pour changer celui-ci, pour lui injecter sa propre «rectitude», mais cela signifie l'effort fait pour que ce qui est reconnu comme droit, juste, vrai (et qui pour ce motif même doit trouver sa place dans la substance de l'autre) prenne, sous l'influence de ce dernier, des racines et croisse dans la forme qui convient à cet individu. Ce qui s'oppose à cet effort est le besoin d'utiliser les êtres humains dont est pris celui qui cherche à manipuler les autres par la propagande ou par la suggestion, et qui demeure dans ses relations avec les hommes tel qu'il est avec les choses, choses avec lesquelles il n'entrera d'ailleurs jamais en relation et auxquelles il rêve de pouvoir dérober la fois leur distance et leur indépendance¹.

Le dialogue interconfessionnel ou interreligieux est un processus qui confirme cette affirmation. Il nécessite diverses étapes de clarification et de croissance intérieure. Le dialogue judéo-chrétien en particulier a un caractère singulier. Il a été, et demeure sous bien des aspects, un échange de monologues, un dialogue consistant à réitérer des cris partisans, des réponses accusatrices marquées par un sentiment triomphaliste. Pour surmonter cela, juifs et chrétiens doivent considérer leur dialogue comme un moyen pouvant aider à se reconnaître mutuellement, comme des êtres humains d'abord, et aussi comme deux peuples dont l'engagement religieux a toute sa valeur et dont la vocation vient de Dieu. Le premier pas à faire dans ce dialogue, c'est d'examiner **notre propre vocation à l'alliance** en la mettant en relation avec l'Autre, qui a aussi sa place dans le plan de Dieu.

VERS UN EXAMEN DE CONSCIENCE

La recherche de ce que signifie le christianisme, ma propre recherche, se situe à une époque spécifique de l'histoire humaine. Elle a lieu à une époque qui est en pleine crise. Je prends le mot dans son sens habituel (*koiné*) : La crise est un tournant, un moment entre deux périodes d'évolution critique. Pour le peuple juif comme pour le judaïsme, le XX^e siècle a été un temps de mort et de résurrection : L'Holocauste est un événement qui manifeste le summum de la cruauté humaine et les potentialités diaboliques au cœur de l'être humain. L'Allemagne en a été l'agent, mais le crime a été généralement accepté par le reste de l'Europe. **L'Holocauste porte un coup sérieux à deux mille ans de prédication et de mission chrétiennes en Occident.** Il nous rappelle à tous que le paganisme, sous ses formes antireligieuses, est une réalité toujours présente parmi nous. Sa nature diabolique est un défi porté au témoignage que les juifs rendent à Dieu, et aussi à la mission des chrétiens dans le monde, et particulièrement au devoir religieux de témoigner pour la défense de la personne humaine, créature de Dieu.

L'un des aspects douloureux de notre expérience de mort est le fait que les juifs durent affronter seuls leur destin final : peu de voix s'élevèrent pour protester contre de tels crimes. **N'est-il pas triste, quand on considère la vocation chrétienne, que la communauté ait choisi en général de se taire alors qu'un million d'enfants mouraient dans les chambres à gaz ?** Un tel silence a permis aux oppresseurs d'agir librement et sans obstacles.

La Shoah, ce vent dévastateur qui a détruit une grande partie du judaïsme européen, marque une nouvelle période dans le temps, dévoilant la puissance incommensurable de l'inclination au mal au sein de l'humanité. **La conscience chrétienne ne peut pas ne pas tenir compte de cette dimension diabolique chez les peuples d'Europe, alors que beaucoup de ceux-ci avaient reçu une éducation chrétienne. La Shoah révèle l'activité d'un paganisme renaissant, mais aussi un certain échec du christianisme dans l'accomplissement de la vocation rédemptrice de Jésus, l'échec peut-être de deux mille ans de témoignage chrétien.** Il s'agit là d'une réalité qui, au-delà du blâme ou de la justification, doit être examinée.

Nous avons découvert le sens d'une résurrection historique : l'Etat d'Israël, établi sur la terre promise à Abraham. Le souvenir et l'image de cette terre se retrouvent quotidiennement dans la prière et le rituel juifs. Après l'exil, nous découvrons maintenant la signification rédemptrice de ce retour. Nous voilà à un nouveau tournant dans le témoignage que nous sommes appelés à rendre à Dieu. Après la mort, après Auschwitz, nous avons fait l'expérience du retour, de cette réalité qu'est l'Etat d'Israël. Nous sommes aussi, comme l'étaient Esdras et Néhémie, en quête de vie spirituelle, de foi, après l'exil et le retour au sein d'un monde envahi par l'incroyance, les idéologies de sociétés permissives, le matérialisme. Nous voilà de nouveau témoins de l'éternité de Dieu dans un univers de valeurs passagères.

Les chrétiens comme les juifs cherchent à comprendre l'appel de Dieu : Qu'ils soient catholiques romains ou protestants, ils sont confrontés à une période de crise, ils se trouvent eux aussi à un tournant dans leur engagement religieux. Les textes de Vatican II, ainsi que d'autres documents chrétiens, marquent un moment unique, un examen de conscience (*Heshbon Ha-Nefesh*), la recherche de nouvelles significations, de nouvelles expressions d'une existence religieuse, d'une manière nouvelle d'interpréter la volonté de Dieu². Il s'agit d'une période difficile pour la vie des chrétiens, qu'ils soient catholiques romains ou protestants : ils doivent aller au-delà de certaines conceptions, certaines coutumes chrétiennes héritées du passé, et les adapter, après des siècles d'histoire et de changements, à la mentalité actuelle. Les chrétiens doivent reconnaître une réalité qui leur a nui au long de l'histoire, en Europe : leur compromission avec le pouvoir séculier, la tentation du pouvoir politique, séculier. Et nous, juifs, il nous faut passer par une expérience semblable : songeons à la vie politique actuelle en Israël et aux extrémismes religieux qui s'y manifestent.

¹ Martin Buber, *The Knowledge of Man*, New York, Harper and Row, 1965, p. 69.

² Thomas Stransky, *Focusing on Catholic-Jewish Relations, Origins*, Vol. 15, No. 5. Washington, DC, June 20, 1985.

L'approfondissement chrétien contemporain comporte un examen de conscience, une réflexion sur ce qu'est l'engagement chrétien, mille cinq cents ans environ après l'alliance établie par Constantin entre le christianisme et le pouvoir séculier. Il s'agit d'une reconnaissance, parfois douloureuse, du triomphalisme chrétien dans le monde occidental. Cet examen autocritique conduit à une reconsidération du judaïsme. Pendant des siècles, le christianisme n'a reconnu au judaïsme et au peuple juif aucun rôle dans le plan de Dieu. La mort de Jésus, selon la théologie chrétienne, marquait le terme de la vocation juive. Le christianisme se présentait comme l'étape finale de la Promesse divine. L'Eglise était le nouveau peuple de Dieu. Certains courants théologiques chrétiens allèrent jusqu'à considérer l'«ancien» peuple de Dieu, le peuple juif, comme un peuple «déicide», condamné à vivre séparé des autres dans des ghettos. Si les juifs conservaient certains droits sociaux (ils étaient le seul groupe non-chrétien à jouir d'une protection légale), ils étaient citoyens de seconde zone, chargés parfois d'impôts supplémentaires, et constamment exposés aux abus et aux persécutions des autorités ecclésiastiques, des croisés ou des rois. **C'est cet enseignement du mépris qui a préparé les voies à la persécution païenne du peuple juif au XX^e siècle, à la Shoah.**

L'examen de conscience des juifs, dans les circonstances actuelles, suppose que nous sachions apprécier le christianisme par-delà les vicissitudes de l'histoire de l'Occident, et malgré elles. Il devrait aussi nous amener à refuser le procédé facile d'une continuelle accusation, qui devient chez les juifs une sorte de triomphalisme de la douleur.

Est-ce que nous, juifs, nous reconnaissons le christianisme comme une communauté de foi, comme un «partenaire» même, coopérant avec nous au dessein de Dieu ? Les juifs peuvent-ils accepter Jésus comme le messager d'une alliance avec Dieu, ayant une mission spécifique à remplir envers le monde ? Et moi-même, qui suis profondément engagé dans des efforts de dialogue, suis-je capable de répondre personnellement à de telles questions ?

Il s'agit d'une réponse cruciale pour que les échanges, dans le dialogue, aient tout leur sens. **Nous avons vécu un temps où nous accusions, blâmons le christianisme pour des siècles d'incompréhension et de persécutions. Les chrétiens ont répondu à ces critiques : ils ont révisé les catéchismes, certains textes religieux, certains concepts théologiques ; et il reste beaucoup à faire.** Les séquelles du mépris qui se manifestent encore de nos jours dans la culture occidentale, dans la manière générale de considérer les juifs et le judaïsme, requièrent un processus d'éducation continu, permettant de réparer les dommages causés dans les siècles passés. Les chrétiens doivent compter avec la réalité permanente de l'alliance juive et venir à bout de deux mille ans d'enseignement du mépris dans le domaine de l'éducation et dans celui de la théologie.

Les juifs doivent venir à bout de deux mille ans de souvenirs, d'images de persécutions, de ressentiment et de haine. On peut corriger l'enseignement du mépris en transformant l'éducation chrétienne, la manière de présenter le judaïsme. C'est un procédé qui, une fois amorcé, peut donner des résultats appréciables ; mais les images sont plus difficiles à guérir : elles sont transmises dans l'inconscient collectif du peuple, d'une génération à l'autre, et elles se manifestent de bien des manières dans la vie actuelle. Ce n'est que par des gestes de paix, de paix entre les religions, par des signes de communion, que nous pourrions venir à bout de l'effet néfaste des souvenirs.

Nous vivons ensemble une époque nouvelle, un moment crucial pour nos engagements spirituels. **Cette époque est marquée pour nous et, croyons-nous, pour toute personne profondément engagée, par un «avant» et un «après», avant et après Auschwitz. Pour les chrétiens, cette époque est marquée par l'expérience importante du Concile Vatican II, par un avant et un après Vatican II, ou par la recherche de ce que signifie l'existence de tant de dénominations chrétiennes différentes pour le témoignage contemporain dans un monde qui s'est transformé et qui est encore en mutation. Ce temps est aussi celui du début d'un dialogue qui nous oblige à reconnaître chez l'Autre des réalités spirituelles diverses et des engagements différents. Il s'agit d'une reconnaissance de l'Autre, de tout autre, en tant que personne créée par Dieu ; il s'agit, de la part des juifs, d'une reconnaissance et d'une compréhension du christianisme en tant que porteur d'un message divin.**

SE COMPRENDRE : UN PROCESSUS PÉNIBLE

La compréhension n'est pas chose facile pour les juifs et les chrétiens ; car il leur faut surmonter, les uns et les autres, comme nous l'avons dit plus haut, deux mille ans de préjugés et de souvenirs. Ces souvenirs, qui sont parfois les images d'autres images, se transmettent de génération en génération. **Les chrétiens contemporains sont chargés des fautes de leurs pères et mères, et le symbole même de la croix, comme j'en ai fait l'expérience, devient le symbole de la souffrance des juifs en Occident**¹.

L'histoire cependant a changé pour le monde et, plus encore, pour le peuple juif. Avons-nous assumé ce changement dans nos cœurs ? Ou sommes-nous submergés par les images d'un inconscient collectif qui participent du processus répétitif des souvenirs ? Ce processus nous maintient-il dans l'aveuglement d'une attitude auto défensive ? L'esprit juif aurait-il tendance à oublier les époques plus favorables aux relations entre juifs et chrétiens ? Ou bien, avons-nous peur de devenir trop proches de ces derniers et de perdre notre identité ? Une meilleure connaissance du christianisme conduirait-elle à un changement dans le témoignage que nous rendons de notre propre alliance ou dans notre vocation religieuse particulière ? Avons-nous peur que la compréhension et la sympathie ne nous conduisent à la conversion, ou pensons-nous qu'une telle proximité pourrait porter au syncrétisme ? Pourquoi cette insécurité des juifs ? Celle-ci est-elle liée à notre méfiance envers les chrétiens, envers leurs manières d'agir passées et présentes ; ou s'agit-il d'une méfiance envers le christianisme même ?

La compréhension religieuse de l'Autre exige qu'on le reconnaisse comme une personne participant au dessein de Dieu. Cette acceptation de l'Autre dans la foi est impossible quand il y a discrimination ou persécution. La «mémoire» juive est source d'inspiration pour la vie spirituelle, mais elle peut engendrer dans le cœur qui souffre une sorte d'arro-

¹ Ainsi, c'est la surprise du P. Edward H. Flannery, découvrant chez des amis juifs la peur et la répulsion devant le symbole de la croix, qui est à l'origine de l'excellent ouvrage : *L'angoisse des Juifs*, éd. Mame, Paris 1969.

gance qui affecte la manière de saisir la réalité présente. Reconnaître la douleur est important, mais faire de la douleur une méthodologie, c'est faire obstacle à la croissance spirituelle, à la reconnaissance de l'Autre en tant que personne créée par Dieu, et particulièrement du chrétien en tant que partenaire religieux, dans le respect des différences.

La compréhension du christianisme de la part des juifs n'est pas un phénomène nouveau. Elle est enracinée dans des siècles d'histoire commune, que les juifs aient été considérés comme égaux en tant que groupe religieux ou traités avec mépris, comme ce fut le cas pendant un millénaire. De Yehuda Halevi à Maimonide, de Rabbenu Jacob Tam à Menahem Hameïri, de S.R. Hirsch à Joseph Soloveitchik, la théologie juive a interprété le phénomène chrétien en termes différents, parfois controversés. Il a existé aussi des réponses apologétiques, qui sont à mettre en rapport avec les confrontations médiévales dont l'autorité catholique a eu l'initiative : le *Sepher Ikkarim* (Livre des Principes) de Joseph Albo, et le *Hizzuk Emunah* (Renforcement de la Foi) d'Isaac Troki n'en sont que deux exemples ; mais ces approches sont le fruit de «disputations» ; elles sont des écrits apologétiques visant à défendre les principes essentiels du judaïsme mis au défi par les autorités ecclésiastiques et théologiques des chrétiens. Les tentatives faites, au Moyen Age et par la suite, pour comprendre le christianisme avaient en vue un objet de foi. **Le christianisme était perçu comme, et était bien souvent en réalité, un agresseur plutôt qu'une voie conduisant à Dieu. Mais comment celui-ci aurait-il pu être reconnu comme une religion authentique au moment de l'Inquisition ?** La reconnaissance par les juifs du christianisme en tant que sujet de foi est un phénomène récent, un fruit du pluralisme, et particulièrement de l'expérience nord-américaine.

Les théologiens juifs ont tenté et tentent encore de découvrir la signification du christianisme ; mais il reste encore un certain sentiment d'ambiguïté dans ces tentatives, une insécurité au fond des cœurs. Un tel état d'esprit, que je partage au moment même où je cherche à comprendre, est évident quand il s'agit de penser à Jésus en tant que Christ, à son messianisme, sa naissance et sa divinité, dans la perspective de la théologie chrétienne. La réflexion juive est encore davantage centrée sur le christianisme que sur Jésus. Il faudra beaucoup plus de temps, beaucoup de dialogues interreligieux, un sentiment de sécurité spirituelle totale, une libération de l'image et du souvenir des confrontations conversionnistes du Moyen Age, pour arriver à comprendre, dans la sérénité, la vocation spirituelle de Jésus pour le monde.

POUR COMPRENDRE : RECHERCHES CONTEMPORAINES

La possibilité de comprendre le christianisme par-delà les controverses est un phénomène nouveau dans la vie juive. Les nouvelles conditions du dialogue, devenu une rencontre entre partenaires égaux, remettent en question la conviction séculaire des juifs que le christianisme ne reconnaîtra jamais la validité d'Israël et de sa foi, dans son évolution. Certains de nos penseurs religieux, en Europe, aux Etats-Unis et plus récemment en Israël, se sont intéressés à cette question. Je vais me référer ici succinctement à trois penseurs qui ont tenté, tels des pionniers, de comprendre le christianisme : Leo Baeck, Franz Rosenzweig et David Flusser. Cet effort s'est poursuivi grâce à des savants comme Samuel Sandmel, Jacob J. Petuchowski, le regretté Seymour Siegel et David Novak aux Etats-Unis, Martin Buber et le Dr J. Schoeps en Allemagne, le Dr David Flusser, J. Werblowski, Y. Talmon et Schalom Ben Florin en Israël, et bien d'autres. Je vais citer trois de ces penseurs juifs qui ont profondément influencé ma recherche personnelle.

LEO BAECK

Leo Baeck (1873-1956) réagit dans ses premiers écrits contre le livre de Adolph Flarnack : *L'Essence du christianisme*, qui est une exposé apologétique de la religion chrétienne négligeant son arrière-fond rabbinique et manifestant un antijudaïsme qui était courant alors dans les études faites en Allemagne sur le Nouveau Testament. A bien des égards, la réponse de Baeck intitulée : *L'Essence du Judaïsme*, fut une défense de sa foi à la manière des ouvrages apologétiques juifs du Moyen Age.

Dans un essai intitulé : *Romantic Religion*, Baeck expose la signification du judaïsme et du christianisme. Il décrit le christianisme comme une religion «romantique», et le judaïsme comme une religion «classique». Quand il envisage le christianisme, Baeck reprend le ton polémique des siècles passés. Il écrit au sujet du christianisme ce que voici :

Le sentiment est censé expliquer tout ; et cela est la quintessence du romantisme... avec des dangers, cependant, auxquels il ne peut échapper : le sentiment, considéré comme ce qu'il y a de plus important, peut sombrer dans la vacuité ou dans des phénomènes de substitution, ou bien il se congèle et devient rigide. Et avant que cela ne se produise, il suit une voie qui le conduit soit à la sentimentalité, soit au fantastique ; il se dérobe à toute réalité, particulièrement celle du commandement, et il se réfugie dans la passivité quand il est confronté au devoir moral quotidien. L'«empathie» compense beaucoup de choses et confère une liberté qui est en fait une libération de la décision à prendre et une indépendance de l'obligation intérieure.

Et Baeck ajoute :

Ce qu'on a appelé la victoire du christianisme fut en réalité celle du romantisme. Avant que le christianisme n'ait pris son essor, ce qui allait devenir le christianisme (ou pour le dire autrement, tout ce qui en lui était non juif) déjà devenu assez puissant pour être considéré comme une foi mondiale, comme une nouvelle dévotion unissant les nations. L'homme au nom duquel cette victoire est liée, Paul, fut comme tous les romantiques non pas tant un créateur qu'un rassembleur d'idées¹.

La réflexion de Baeck sur le christianisme a cependant passé par un processus de transformation, entreprit une série de recherches, surtout historiques. Plus tard, il se mit en quête d'une compréhension juive du christianisme, et il s'arrêta finalement à la possibilité d'une voie de réconciliation entre le judaïsme et le christianisme.

Ayant acquis cette certitude, Baeck souligne, dans sa recherche historique, le besoin de ne pas insister trop sur le passé, mais de mettre plutôt l'accent sur l'avenir des relations, sur les possibilités uniques de création qu'elles offrent. Cet accent mis sur l'avenir et sur sa dimension prophétique est lié, dans la pensée de Baeck, à la conviction qu'une réconci-

¹ Leo Baeck, *Judaism and Christianity*, Philadelphia, *The Jewish Publication Society of America*, 1958, p. 189 et suiv.

liation de foi est possible. Dans son étude intitulée : *Quelques questions posées à l'Eglise chrétienne du point de vue juif*, Baeck suggère la nécessité d'une rencontre entre juifs et chrétiens au plan religieux et spirituel, de relations dont le but désiré serait la réconciliation. J'ai été profondément influencé personnellement par la réflexion théologique de Baeck.

FRANZ ROSENZWEIG

Franz Rosenzweig (1866-1929) s'est intéressé à la rencontre entre le judaïsme et le christianisme par-delà les polémiques et les confrontations. Dans son *Etoile de la rédemption* et dans sa correspondance avec le Dr Eugen Rosenstock-Huessy, il fait une recherche théologique sur la manière de comprendre le Christ et le christianisme. En tant que penseur juif, il affirme que, pour pouvoir se regarder l'un l'autre, le judaïsme et le christianisme ne doivent exiger qu'une seule chose : la compréhension mutuelle, une compréhension réciproque qui est partie intégrante du plan divin. Celle-ci n'est pas tolérance, mais acceptation mutuelle en Dieu.

Le judaïsme et le christianisme sont, pour Rosenzweig, des approches de Dieu, des chemins vers Lui. Il a eu l'intuition que le christianisme était «la voie du païen pour aller à Dieu qui a révélé sa divinité à Israël». Les deux religions «ont en commun la révélation, Dieu, la prière et la rédemption finale». Toutes deux sont «des chemins» de Dieu. Elles forment une unité aux yeux de Dieu et dans sa volonté. Un juif naît juif, participant à l'élection de par sa naissance ; un chrétien doit accepter de naître dans la foi, accepter une croyance droite par-delà l'idolâtrie toujours croissante. Avant son élection, le chrétien est un païen.

Pour Rosenzweig, le juif est avec le Père depuis les origines mêmes : le chrétien, lui, a besoin du Fils pour atteindre le Père, le fondement de l'être.

Selon Rosenzweig, l'Eglise et la Synagogue ne sont pas en opposition, ni en confrontation ; elles ont toutes deux une mission : **la mission chrétienne est de faire connaître Dieu et ses enseignements au monde, et la mission juive est celle de témoigner de l'alliance et de Dieu devant l'histoire et devant l'humanité. L'Eglise a une mission de vérité envers l'humanité, la Synagogue a une mission de foi envers le peuple juif, mais aussi une fonction spéciale par rapport à l'Eglise : la mission de témoigner de la Présence divine.** Je pense que cette remarque de Rosenzweig est importante, particulièrement en ce qui concerne l'avenir et le sens des relations entre juifs et chrétiens :

L'Eglise, avec son bâton infrangible, avec ses yeux ouverts sur le monde, guerrière victorieuse, fait face au danger constant que les vaincus puissent lui imposer leur loi. Sympathique envers tous, elle ne doit cependant pas se perdre dans les généralités. Ses paroles resteront toujours une folie et une pierre d'achoppement. Les Grecs veilleront à ce qu'elle demeure une folie, maintenant comme jadis et comme dans le futur. Ils se demanderont toujours pourquoi précisément telle affirmation manifesterait la puissance de Dieu, et pourquoi une autre, ou une troisième, ne serait pas également bonne : pourquoi Jésus et non pas (ou également) Goethe. Leur remise en question demeurera jusqu'au dernier jour ; cependant elle s'affaiblira à chaque victoire, extérieure ou intérieure, de l'Eglise ; car la sagesse qui se prétend sage elle-même tombe dans le silence face à l'interrogation. Lorsque le dernier Grec aura été réduit au silence grâce à l'action de l'Eglise, alors l'affirmation venue de la Croix - à la fin des temps, mais encore dans le temps - n'apparaîtra plus comme une folie à personne. Mais ce sera une perpétuelle pierre d'achoppement pour un Grec de devoir reconnaître une puissance de Dieu dans le monde ; les Grecs ont vu le monde plein de divinités. Une seule chose est restée inexplicable pour lui, c'est de devoir vénérer l'unique Sauveur sur la Croix ; ainsi en est-il actuellement et ainsi en sera-t-il dans le futur. Mais la Synagogue a eu les yeux bandés ; elle ne voyait pas le monde, dès lors comment aurait-elle pu voir des divinités dans le monde ? Elle a vu seulement avec l'œil intérieur du prophète ; ainsi a-t-elle vu seulement ce qui était la réalité ultime et la plus lointaine. C'est pourquoi, quand on lui a demandé de voir le plus proche et ce qui est le plus actuel tout comme elle voyait le plus lointain, cela a été pour elle une pierre d'achoppement. Ainsi en est-il actuellement, et ainsi en sera-t-il dans le futur. C'est pourquoi, chaque fois que l'Eglise oublie qu'elle est une pierre d'achoppement, et qu'elle veut s'adapter à «la condition humaine»... chaque fois que cela se produit, l'Eglise découvre la Synagogue, admonitrice muette, qui ne s'est pas laissée séduire par la condition humaine et qui voit seulement la pierre d'achoppement... C'est pourquoi l'Eglise sait qu'Israël sera préservé jusqu'au jour où le dernier Grec aura péri, où l'œuvre de l'amour aura été achevée et où se lèvera le jour final, celui de la moisson de l'espérance. Mais ce que l'Eglise admet volontiers pour l'ensemble d'Israël, elle refuse de le concéder au juif en tant qu'individu : sur lui elle teste et devra tester sa force, pour voir si elle peut le conquérir¹.

Christianisme et judaïsme ont des tâches différentes à remplir, mais ils ont une réalité en commun : Dieu ; ils ont à témoigner de Dieu séparément, mais sans être terriblement opposés dans un monde où les valeurs mêmes de nos engagements de foi sont méprisées ou regardées avec indifférence, tant celui-ci est submergé par la frivolité spirituelle et par un matérialisme insensé. Le christianisme, pour Rosenzweig, a devoir envers le monde :

Comme voie éternelle, le christianisme doit s'étendre toujours davantage. Une simple conservation de son état signifierait pour lui le renoncement à son éternité, et du fait même la mort. Il faut que le christianisme soit missionnaire. Cela lui est aussi nécessaire que l'autoconservation du peuple éternel gardant la pure source du sang à l'abri de mélanges étrangers. Oui, la mission est précisément pour elle la forme de sa maintenance. Le christianisme continue de pousser là où il s'étend. L'éternité devient éternité de la voie en faisant progressivement de tous les points de la voie des points centraux. Le témoignage pour l'éternité que rend l'engendrement dans le peuple éternel doit être rendu comme témoignage réel sur la voie éternelle. Chaque point de la voie doit montrer un jour qu'il se sait centre de la voie éternelle. Au lieu du flux continu de l'unique sang qui dans le petit-fils engendré atteste là c'est l'effusion de l'Esprit, dans le flux ininterrompu de l'eau baptismale qui continue de couler de l'un sur l'autre, qui doit fonder la communauté du témoignage.

¹ Eugen Rosenstock-Huessy, Editor, *Judaism Despite Christianity, The «Letters on Christianity and Judaism» Between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*. Alabama, University of Alabama Press, 1969.

A chaque point atteint par cette effusion de l'Esprit, il faut qu'on puisse embrasser du regard toute la voie, comme une éternelle communauté de témoignage. On ne peut l'embrasser que si le contenu du témoignage est la voie elle-même. Dans l'attestation de la communauté, il faut que soit attestée simultanément la voie. La communauté devient une à travers la foi attestée. La foi est la foi en la voie. Chaque membre de la communauté sait qu'il n'existe pas d'autre voie que celle qu'il emprunte. Fait partie de la chrétienté tout homme qui sait que sa propre vie se situe quelque part sur la voie qui mène de la venue du Christ à son retour¹.

Franz Rosenzweig affirme dans son ouvrage et, plus tard, dans sa correspondance avec Eugen Rosenstock-Huessy, qu'il existe deux voies, deux révélations divines : le judaïsme et le christianisme. La vocation chrétienne est de convertir le monde païen à l'alliance avec Dieu par Jésus. La position de Rosenzweig amène à se poser une question : La mission de convertir rabaisse-t-elle les autres religions, signifie-t-elle que les non-chrétiens sont dans l'erreur ou qu'il leur manque une vocation divine essentielle ?

Rosenzweig était bien conscient du problème. Dans sa lettre à Rosenstock-Huessy du 11 mai 1918, il renvoie à un temps qui sera celui d'un «royaume intérimaire» :

Je vois que je dois vous expliquer la relation juive au «royaume intérimaire» de plus près (et par conséquent de façon quelque peu dialectique). Je vous ai déjà écrit à propos de ce fait qu'il ne suffit pas au chrétien de vivre du début du «royaume intérimaire», et au juif de vivre de sa fin. Donc, pour être plus exact : La relation chrétienne au «royaume intérimaire» est une relation d'affirmation ; la relation juive est une relation de négation. Qu'est-ce qui est affirmé ou nié ? - L'intérim. Comment peut-on affirmer un intérim ? - En posant en principe le commencement comme positif, comme ayant existé, et la fin comme négative, comme n'ayant pas encore existé. Cela n'est pas nécessairement votre relation personnelle au royaume intérimaire, mais c'est la relation des chrétiens en général. Le positif est toujours ce qui est évident, au moins au départ. Ainsi, également dans ce cas, c'est l'affirmation du commencement qui détermine le concept, qui le pose en principe, qui en fait la thèse. Et c'est seulement une dialectique du développement qui peut amener aussi la partie négative à une signification indépendante. Pour continuer avec notre question : Comment peut-on nier un intérim ? ou plus précisément, comment pouvez-vous exprimer en termes d'intérim que quelque chose n'est pas un intérim ? A ce problème il existe une analogie très frappante, à savoir le concept du nombre irrationnel. Aussi comment peut-on nier ainsi un intérim ? - Dans la mesure où l'on pose en principe le commencement comme négatif, comme n'existant pas encore, et la fin comme positive, comme existant déjà. Ainsi le commencement et la fin ne sont en fait pas inversés, mais réévalués ; et là, vous avez le judaïsme. Le commencement du «royaume intérimaire», la venue du Messie, n'est pas encore arrivé ; la fin, le Royaume de Dieu, est déjà commencée : il est déjà là, il est donné déjà de nos jours à tout juif dans sa relation définitive à Dieu lui-même, sans médiateur, dans l'acte quotidien de «prendre sur soi le joug du Royaume des cieux» par l'accomplissement de la Loi².

Le «royaume intérimaire» exige un double examen de conscience : l'examen, par les juifs et les chrétiens, du passé et du présent, et la réflexion conjointe du judaïsme et du christianisme, en tant qu'engagements de foi, sur leur témoignage conjoint jusqu'à l'accomplissement de l'histoire humaine : promesses messianiques de Dieu et sa Présence.

DAVID FLUSSER

David Flusser, de l'Université Hébraïque de Jérusalem, propose d'étudier le Nouveau Testament afin de connaître l'arrière-fond rabbinique de notre tradition. Il fait remarquer que l'étude des Evangiles est une manière de se faire une idée de la société et des tendances spirituelles des premiers courants rabbiniques. Il affirme :

Les sources juives ne peuvent seules nous donner suffisamment d'indications sur le judaïsme du Second Temple. Par exemple, l'information que nous avons sur le judaïsme rabbinique à partir de ces sources date de quelques générations après l'apparition du christianisme. Les Sages n'ont commencé à faire la chronique de leur propre histoire qu'après la destruction du Second Temple en 70, et la plupart de ceux qui ont rapporté des traditions plus anciennes dans les Midrashim (livres d'exégèse biblique) et dans les légendes rabbiniques ont vécu au moins une génération après la destruction du Temple, ou plus tard encore. Cependant un lecteur, même superficiel, de ces sources ne tardera pas à découvrir qu'elles reflètent une antique tradition qui, en bien des cas, date d'une époque bien antérieure à celle où vécurent les hommes au nom desquels elle est rapportée³.

Je suis reconnaissant à Leo Baeck, à Franz Rosenzweig et à David Flusser pour le travail qu'ils ont fait. Ils ont eu une influence sur ma recherche, présente et à venir, d'une compréhension et d'une appréciation du christianisme en tant qu'engagement de foi dans une alliance, en tant que l'Autre dans la foi. Les étapes principales de ce processus de compréhension de l'Autre sont :

- arriver à une connaissance du christianisme qui conduise à la reconnaissance et à la réconciliation, **mais pas à la fusion** ;

- **réaliser qu'il existe deux alliances qui sont liées et cependant indépendantes : celles du Sinaï et du Calvaire (Noé-Abraham et Jésus) ;**

- reconnaître la nécessité d'étudier le Nouveau Testament en tant que source permettant de comprendre la théologie rabbinique.

COMPRENDRE LE CHRISTIANISME : UNE EXPÉRIENCE PERSONNELLE

¹ Franz Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, éd. du Seuil, Paris 1982, pp. 403-404

² *Lettre à son cousin, Eugen Rosenstock*, 11 mai 1918 in Ronald H. Miller, *Dialogue and Disagreement*. Franz Rosenzweig's Relevance to Contemporary Jewish-Christian Understanding, New York University Press of America, 1989, pp. 101-102. Hans Hermann Hendrix, *Der Nei Gekundigte Bund - Ba-sis Des Christlich-Judischen Verhältnisses*, Beuron, Erbe and Auftrag, Hat 3, 66. Jahrgang, 1990.

³ David Flusser, *Jewish Influences in Early Christianity*, New York, Adama Books, 1987.

On découvre dans la recherche juive contemporaine un trait commun : la compréhension du christianisme, une disposition à s'y intéresser, une propension à l'amitié, et même à la curiosité. Le temps de la «disputation» est passé, mais il existe toujours un sentiment juif de défense ou même de méfiance devant l'ouverture des chrétiens et leur désir d'amitié. Nous sentons toujours, du côté chrétien, un certain triomphalisme qui refuse notre mission particulière. Nous ressentons encore le besoin d'une sécurité plus totale, d'être considérés comme des «sujets» de foi, à part égale.

Les réflexions théologiques des juifs sur le christianisme ne sont pas considérées comme des indications normatives de la Synagogue imposées à l'ensemble de la communauté. Elles sont des réponses individuelles basées sur la tradition juive. La communauté peut accepter ou non ces propositions. Le juif, en tant qu'individu et membre de la communauté, présente sa propre recherche et son engagement, sa recherche de compréhension du christianisme, dans l'acceptation de l'Autre en tant que personne créée par Dieu.

La compréhension et l'acceptation renforcent l'identité personnelle. Un témoignage personnel peut être ici un bon point de départ. Je vais partager avec vous les recherches que j'ai faites pour connaître le christianisme, et cela en fonction de ma propre situation humaine. Je suis né et ai été élevé en Argentine, pays où les catholiques représentent 80% de la population, où Vatican II n'est pas encore totalement entré dans la réalité. L'intégrisme fait partie de la vie quotidienne, attitude traditionnelle difficile à surmonter dans une société où la Constitution reconnaît le catholicisme comme religion officielle du pays. D'autres religions sont «tolérées» en tant que cultes étrangers. J'ai cependant été influencé dans ma jeunesse par la pensée de **Jacques Maritain** et d'**Emmanuel Mounier**. Plus tard, j'ai consacré beaucoup de temps, lors de mes études au Hebrew Union College de Cincinnati, à étudier le Nouveau Testament et la théologie chrétienne. Le sujet de ma Thèse de philosophie était : «Le langage mystique de Saint Jean de la Croix», et ma Thèse rabbinique était une étude des commentaires juifs et chrétiens de la Biblia de Alba, qui date du XV^e siècle et qui est une traduction de la Bible en espagnol.

Dans les recherches que je fais pour comprendre le christianisme je suis, pour une bonne part, la pensée de Rabbi Elie Benamozegh, penseur italien du XIX^e siècle qui a consacré une partie de son œuvre à ce sujet¹. Un jeune catholique français, Aimé Pallière, désirent se convertir au judaïsme, était venu trouver Benamozegh². Le rabbin le persuada de rester fidèle à son engagement de chrétien et d'approfondir le sens de sa vocation religieuse dans le monde. Le christianisme, insistait Benamozegh, a une mission à accomplir envers le monde, mais pas envers les juifs. Il doit conduire l'humanité à Dieu, aux commandements de Dieu et à sa loi morale. Cette vocation universelle, parallèle au témoignage universel que le judaïsme est appelé à rendre à Dieu, est liée à l'alliance noachique. Benamozegh faisait remarquer que les premières alliances de Dieu, avec Adam et Eve ou avec Noé, sont essentiellement des alliances avec l'humanité. Dieu impose des règles de conduite : les 7 lois noachiques (exercice de la foi et de la justice, interdiction de l'homicide, des relations illicites, de la consommation de la chair d'êtres vivants, de l'idolâtrie et du blasphème) doivent être observées par toute l'humanité. Noé, lui, n'a pas rempli ses obligations et, pense Benamozegh, il a laissé à Jésus la mission d'appeler tous les peuples du monde à se rapprocher de Dieu en suivant une voie de sainteté³.

Reconnaître celui qui est «autre» par sa foi comme quelqu'un qui accepte de répondre à la vocation noachique est le point de départ essentiel d'une réflexion juive sur la signification et la mission du christianisme ; mais cette manière de voir n'est pas définitive, et elle demanderait à être attentivement reconsidérée en gardant présente à l'esprit l'affirmation des chrétiens qu'Abraham est à la racine de leur vocation chrétienne. Je ne suis pas encore prêt à comprendre cette relation Abraham/Jésus dans la recherche personnelle que je fais sur le sens du christianisme en tant qu'Autre en Dieu. Je reconnais cependant la validité de deux conceptions de l'alliance, celle du judaïsme et celle du christianisme.

UNE DOUBLE MISSION

Cet effort, du côté juif, pour reconnaître une validité à la mission chrétienne se manifeste déjà chez un Sage du Moyen Age, Saadia Ben Josph Gaon (882-942), qui affirmait :

Les missions avaient deux aspects : l'un concernant Israël «Et j'ôterai de sa bouche les noms des Baals» (Os 2,9) ; le deuxième concernant les nations du monde ; c'est-à-dire que celles-ci sont destinées à abandonner le culte des idoles, auquel il est fait allusion dans le texte suivant : «Et ils (les Baals) ne seront plus jamais mentionnés par leur nom», par personne et nulle part, selon la prophétie de Sophonie : «Car je ferai alors aux peuples des lèvres pures, pour qu'ils puissent tous invoquer le nom de l'Eternel et le servir d'un commun accord».

Considérer Noé comme un précurseur de la vocation de Jésus ne dévalorise nullement la mission de ce dernier⁴. La mission de Jésus est considérée comme se situant à l'intérieur de l'appel de Dieu à l'humanité, établissant de ce fait un lien avec les juifs en tant que communauté de croyants témoignant de Dieu. Le Royaume n'est pas réalisé par un peuple seulement. Le texte même du livre de la Genèse montre la nécessité d'un compagnonnage. Dieu crée Adam et Eve avec l'intention de créer une communauté de foi. Cette communauté de foi est le modèle de la rencontre entre juifs et chrétiens, de ce témoignage que nous avons à rendre ensemble de Dieu.

¹ Elie Benamozegh, *Morale Juive et Morale Chrétienne*, éd. de la Baconnière, Neuchâtel 1946.

Elie Benamozegh, *Israele e L'Umanità*. Studio Sul Prohiema Della Religione Universale, ed. Marietti, Genova 1990.

Elie Benamozegh, *Israël et l'Humanité*, éd. Ernest Roux, Paris 1914.

² Aimé Pallière, *Le Sanctuaire Inconnu*, éd. de Minuit, Paris 1949.

³ David Novak, *The Image of die Non-Jews in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York, The Edwin Meilen Press, 1983.

⁴ Chaim Clorfene, *Any Yakov Rogalsky, The Path of the Righteous Gentile. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York, The Edwin Mellen Press, 1983.

Aaron Lichtenstein, *The Seven taos of Noah*, New York, Z. Berman Books, 1981.

Le théologien juif contemporain, Joseph B. Soloveitchik décrit ce sentiment particulier d'être une communauté lorsqu'il affirme :

Des communautés sont établies à partir du moment où je reconnais le Tu et où je le salue. Un personne échange un souhait de «shalom» avec une autre et, ce faisant, elle crée une communauté... La reconnaissance (de l'Autre) implique un acte de sacrifice : celui de la personne qui se relire pour faire place au Tu¹.

Cette reconnaissance de l'Autre dans la foi est le point de départ d'une réflexion juive sur la signification du christianisme et sur sa mission. Ce n'est pas une tâche facile. Cela implique une révision du passé et une espérance presque prophétique face à l'avenir. Cela comporte aussi **la Teshuva, la conversion**, transformation du cœur qui permet de reconnaître l'Autre comme partie intégrante du plan de Dieu.

La Teshuva est une révision du passé qui doit transformer le cœur ; elle est une réflexion sur les événements passés, et même sur les réalités actuelles. Elle implique un retour à Dieu, une acceptation de soi et des autres, ceux qui partagent notre foi et aussi ceux avec lesquels nous partageons l'espérance en Dieu. **Nous n'avons pas commis de fautes dans les relations que nous avons eues avec les chrétiens, nous avons plutôt été les victimes de leur triomphalisme politique et religieux.** Notre réaction, tout à fait compréhensible, a été une réaction de souffrance et de protestation. Nous avons parfois nourri, dans notre angoisse, un sens de la souffrance qui éveillait chez les autres un sentiment de culpabilité, et qui se refusait à toute éventualité de rencontre ou d'amitié.

La Teshuva contemporaine, qui est transformation du cœur, reconnaît les erreurs chrétiennes du passé, mais veut aussi se montrer positive en reconnaissant le repentir et la réparation actuels des chrétiens envers le judaïsme contemporain. Faire Teshuva, c'est nous rappeler que les événements historiques ont transformé l'existence humaine après la II^e Guerre mondiale, et que nous sommes appelés à être ensemble en Dieu, en marche vers Lui.

Reconnaître l'Autre dans la foi n'est pas une invitation au syncrétisme. Ce n'est pas renoncer à notre engagement personnel, mais plutôt renforcer nos vocations particulières dans le respect d'autres vocations. La Teshuva, changement du cœur, est une reconsidération attentive des différences, mais avec un souci de solidarité. C'est le premier pas, difficile par nature, vers une rencontre et une communion ; mais beaucoup, dans la communauté juive, n'en sont pas encore à ce premier pas. Cela exigera du temps et aussi une bonne connaissance d'une période historique et religieuse particulière : celle du I^{er} siècle.

RETOUR AUX RACINES : MIEUX COMPRENDRE LE 1^{ER} SIÈCLE

Une étude attentive du I^{er} siècle est essentielle pour une meilleure compréhension juive de Jésus et du christianisme. Pendant longtemps j'ai personnellement éprouvé de la difficulté à appeler I^{er} siècle la période où a débuté le christianisme. Il me semblait qu'il s'agissait là d'une classification chrétienne, et non pas d'une manière juive de fixer une date dans le temps. Cependant l'étude des origines du pharisaïsme et du judaïsme rabbinique m'a fait réaliser que c'était vraiment un I^{er} siècle, à la fois pour le christianisme primitif et pour le judaïsme. Cela m'a permis également de comprendre le sens de nos vocations.

Pour le judaïsme, le I^{er} siècle s'enracine dans l'expérience de l'exil à Babylone et du retour à Jérusalem. Ce fut une sorte de coupure dans la vocation reçue de Dieu. Cela débuta au IV^e siècle avant l'ère commune, au temps d'Esdras et de Néhémie. Ce fut le début d'un processus de clarification et d'interprétation de la Parole biblique, dans lequel les sages et les scribes allaient s'engager pour plusieurs siècles. L'interprétation d'un texte implique inévitablement qu'on le remanie afin de lui donner un sens plus adapté à la situation existentielle du moment. Le Professeur Simon Rawidowicz appelle cela «une révolution de l'intérieur», une entreprise visant à déterminer une spiritualité et à actualiser la parole et l'alliance divines :

L'interprétation vit de crises à des degrés divers. La crise qui la stimule deviendra son critère. L'interprétation peut être caractérisée par une attitude particulière de l'interprète, pris entre la nécessité de préserver ou au contraire de rejeter certains aspects de la teneur de cette parole, qui se trouve à la «merci» de son interprétation, dans une tension continuelle entre continuité et révolte, tradition et innovation. Elle tire sa force à la fois de son profond attachement au «texte» et de son «éloignement» par rapport à lui, d'une certaine distance, d'un fossé qu'il faut combler. L'interprétation est l'«issue» quand l'on est contraint à «prendre» ou à «rejeter». Bien des combats ont été livrés et perdus sur le champ de bataille de l'interprétation ; et la lutte continue et continuera encore tant que l'on aura à interpréter².

La tradition et l'innovation ont été sources d'inspiration pour d'innombrables générations de commentateurs et d'interprètes : Pharisiens, scribes, Jésus et son école. Ceux-ci ont été mis au défi par la vie et par l'histoire, par la tâche difficile d'être des hommes religieux au milieu de peuples aux traditions étrangères ; ils ont été affrontés à des royaumes et à des régimes politiques divers. La tradition devint une manière d'exister ouverte à l'interprétation qui discerne dans la religion une certaine manière d'être et de cheminer.

Les interprètes de l'enseignement biblique, depuis le temps d'Esdras jusqu'au II^e siècle de notre ère, se sont intéressés à Dieu, à Sa voix et à Sa parole impératives, et à la manière d'y répondre dans la vie quotidienne d'Israël. La mission des interprètes a été de trouver les moyens et la manière de faire de la relation d'alliance (l'élection d'Israël par Dieu) une réalité dans la vie du peuple, une continuelle réalité de l'amour divin. Ce souci a abouti à un ensemble de règlements et de recommandations indiquant comment on peut vivre une vie de sainteté, à un ensemble de méthodes pour atteindre la

¹ Joseph B. Soloveitchik, *The Community, Tradition*, New York, Spring 1978.

² Simon Rawidowicz, *Studies in Jewish Thought*, Philadelphia, the Jewish Publication Society, 1974, pp. 45-80.

sainteté qu'on a appelé la Halakha, mot souvent traduit par «Loi» en grec et, plus tard, dans les autres langues occidentales. Cette traduction a nui pendant deux millénaires à une véritable compréhension du judaïsme rabbinique¹.

Le mot Halakha est un dérivé du verbe Halakh (aller). La Halakha est une manière d'être et de marcher, une manifestation de l'alliance avec Dieu, une façon de vivre et de revivre les commandements de Dieu et son alliance. Vivre une vie selon la Halakha signifie faire de la présence de Dieu une réalité dans tous les moments de la vie : à l'heure du réveil, le matin, pour remercier Dieu de nous avoir rendu le souffle de vie ; lors des repas, pour Le remercier du bienfait de la nourriture ; lors de la prière et de l'étude, pour Le remercier de sa présence. La Halakha, c'est la joie d'être guidé et de laisser sa vie s'imprégner de l'expérience de l'alliance, sous la garantie de la tradition. La Halakha est une discipline permettant d'être religieux et de vivre une existence religieuse, une manière d'être avec Dieu, pour Dieu.

Trois groupes religieux dominaient la pensée théologique juive au I^{er} siècle de notre ère, tous trois familiers à Jésus. Il a pu y en avoir d'autres, mais nous parlerons essentiellement ici des Sadducéens, des Pharisiens et des Esséniens. Il existait aussi le groupe des Zélotes, très nationaliste, et qui fut impliqué dans la Guerre juive de 66 à 73.

Le groupe des Sadducéens est apparu aux environs du III^e siècle avant notre ère ; il était composé avant tout de prêtres, de marchands et de membres des classes dirigeantes. Les Sadducéens contrôlaient la structure cléricale du Temple, et un bon nombre d'entre eux faisaient partie du Sanhédrin. Ils suivaient les prescriptions de la Torah écrite et s'opposaient à toute interprétation selon la tradition de la Torah orale, tradition qui était propre aux Pharisiens. Les Sadducéens mettaient l'accent sur la valeur des sacrifices du Temple qui rappelaient les offrandes de l'époque biblique, et ils voyaient en ceux-ci le moyen de mettre le peuple en relation avec Dieu.

Le groupe des Pharisiens fut un groupe exceptionnel : c'est ce mouvement spirituel qui renouvela la vie juive après l'exil (Esdras et Néhémie) et la destruction du II^e Temple en 70 de notre ère. Il devint le mouvement de ces Sages de l'époque rabbinique qui réédifièrent le judaïsme au cours des siècles suivants. Par l'étude de la Torah écrite et par la prière, les Sages édifièrent un Temple intérieur, une forteresse de Dieu qui résista pendant des millénaires. Les notions essentielles pour les Pharisiens sont représentées symboliquement dans «l'étoile de David» : l'un des triangles représentant Dieu, la révélation et l'alliance, et l'autre : la création, le monde et enfin la rédemption. Ces concepts fondamentaux ont inspiré le travail des rabbins et leur tentative de faire de la relation Dieu-Israël une réalité quotidienne, à la fois pour l'individu et pour la communauté. Croire en Dieu, ce n'est pas le manifester par des paroles, ni le reconnaître verbalement, mais c'est une application pratique quotidienne au Dieu vivant, inspirant chaque instant de la vie d'un juif, dans sa propre communauté et vis-à-vis des autres groupes.

Les Esséniens, eux, constituèrent une fraternité religieuse à partir du II^e siècle avant l'ère commune. A la fin du I^{er} siècle, ils étaient installés au bord de la Mer Morte, au Nord-Ouest, et ils s'étaient organisés en communauté monastique. Ils insistaient sur la nécessité d'avoir une piété personnelle et d'éviter toute transgression et iniquité. Ils croyaient en l'immortalité de l'âme, mais rejetaient l'idée d'une résurrection des corps. Ils critiquaient le rituel du Temple et sa bureaucratie, et ils avaient choisi de mener une existence retirée dans le désert de Juda, y voyant un moyen de vivre une relation d'alliance avec Dieu. Ils menaient une vie simple, méprisant le luxe et mettant leurs biens en commun. Les usages monastiques des Esséniens se reflètent dans la vie de Jean Baptiste et ont influencé les disciples de Jésus.

Les Zélotes, enfin, considéraient Israël comme une théocratie et leurs chefs demandaient à leurs frères juifs de ne pas payer l'impôt exigé par Rome et de ne pas reconnaître l'autorité de l'Empereur. Certains textes du Nouveau Testament (Le 6, 15 ; Ac 5, 37 ; Mc 8, 33 etc...) reflètent cet enseignement.

Le mouvement pharisien met l'accent sur la vie religieuse en tant que voie à suivre dans le monde. Etre religieux, c'est accueillir chaque jour Dieu comme partenaire dans la rédemption de l'univers. Cette voie se concrétise pour le juif dans la sanctification de la vie, de l'existence quotidienne. La théologie rabbinique, la Mishna et le Midrash, expliquent ce qu'est la «voie» pour les juifs. Selon la phénoménologie d'une vie d'alliance avec Dieu, la Halakha est à la fois la description du phénomène et la voie. Jésus se considérait-il, de par sa vocation, comme une voie (Halakha) pour le monde ? N'aurions-nous pas besoin d'une réflexion juive sur Jean 14, 6 pour comprendre la Halakha du christianisme pour le monde ?

Jésus dit (a Thomas) : «Je suis la Voie, la Vérité, la Vie. Nul ne va au Père que par moi. Si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi le Père. Dès maintenant vous le connaissez et vous l'avez vu».

Le Odo de Jésus est-il une Halakha valable pour l'humanité ? Franz Rosenzweig avait saisi cette similitude lorsqu'il affirmait que l'alliance entre Dieu et Israël ne peut conduire le monde à Dieu qu'à travers le christianisme².

Le I^{er} siècle fut un temps de grande intensité spirituelle, qui se reflète dans le message des diverses communautés ayant vécu aux alentours de Jérusalem (dont nous avons parlé plus haut). Jésus, et son école, ne fut pas une exception. Il a contribué à faire comprendre la parole biblique de Dieu aux juifs et aux Grecs. Paul a compris la Halakha de son Maître comme faisant partie intégrante de l'héritage biblique. Dans son Epître aux Romains (11,17), il parle du christianisme comme d'un «rejeton d'olivier sauvage» greffé «à leur place pour participer à la richesse de la racine de l'olivier». Jésus a suivi ses maîtres et il a interprété le sens de la parole de Dieu comme le faisaient les Pharisiens. L'interprétation rabbinique, la théologie des Pharisiens, a été elle aussi un «rejeton» enté sur «la riche racine» du Tanakh, Parole de Dieu conservée dans la Bible hébraïque.

Notre réflexion devrait se centrer sur les deux «rejetons», les deux branches : le judaïsme rabbinique et le christianisme primitif, considérés comme deux missions d'alliance pour le monde, l'une destinée à approfondir la signification du Sinaï, l'autre à conduire le monde à Dieu. Serait-il impensable de commencer à envisager ces deux missions comme deux branches de l'alliance avec Dieu, œuvrant ensemble en notre temps afin que l'Éternel soit réellement une Présence en ce moment de notre histoire ?

¹ Leon Klenicki and Eugene J. Fisher, *Rom' and Branches : Biblical Judaism, Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Winona, MN, Saint Mary's Press, 1987.

² Nahum N. Glatzer, *Franz Rosenzweig : His Life and Thought*, New York, Schocken Books, 1953, p. 341.

UNE RENCONTRE DANS LA FOI

Le mot «rencontre», fréquemment employé dans le dialogue interreligieux, peut dénoter un certain pessimisme du fait de son étymologie : La racine du mot est en effet «contra» (contre). Le terme «se rencontrer» pourrait signifier qu'un groupe en affronte un autre ; mais il peut avoir également un sens plus positif.

Une rencontre entre juifs et chrétiens peut devenir un acte de confirmation mutuelle, permettant à deux groupes différents de se regarder comme des partenaires égaux, mais cela exige l'étude et la compréhension, ainsi que du temps et de la réflexion, et la reconnaissance de l'appel qui vient de Dieu.

Dans la rencontre individuelle, il y a une dimension personnelle d'intimité et de respect, qui constitue l'arrière-plan d'une rencontre personnelle, d'une communauté d'idées ou d'une spiritualité partagée. Une telle approche exige la reconnaissance de l'Autre, avec l'idée de créer une communauté ; et cette reconnaissance est une opération qui transforme la personne - «objet» en une personne - «sujet», une entité spirituelle dans toute son intégrité. Telle est la «conversion» du cœur que je dois accomplir envers le chrétien : reconnaître l'Autre en tant qu'Autre en Dieu et venant de Dieu. Rabbi Joseph Soloveitchik fait une description de cet acte de reconnaissance qui peut servir de méthodologie pour la rencontre et le dialogue :

Bien souvent quelqu'un se trouve dans une foule comme au milieu d'étrangers. Il se sent solitaire : personne ne le connaît, personne ne se soucie de lui, personne ne s'intéresse à lui. C'est de nouveau une expérience existentielle. Il commence à douter de sa valeur ontologique, ce qui l'amène à se distancer de la foule qui l'entoure. Soudain quelqu'un lui tape sur l'épaule et dit : «N'êtes-vous pas M. Un Tel ? J'ai tellement entendu parler de vous !» En une fraction de seconde, un changement s'opère dans sa conscience : un être qui se sentait étranger se transforme en un compagnon qui est membre de cette communauté existentielle (la foule). Qu'est-ce qui a amené ce changement ? Le fait qu'il a été reconnu par quelqu'un, la parole. Reconnaître une personne, ce n'est pas simplement l'identifier physiquement ; c'est plus que cela : c'est l'identifier de manière existentielle en tant que personne qui a une tâche à accomplir que lui seul peut accomplir convenablement. Reconnaître une personne, c'est affirmer qu'elle est irremplaçable. Blesser une personne c'est lui dire qu'elle est sans importance et que l'on n'a pas besoin d'elle¹.

La reconnaissance de l'Autre en tant que sujet de foi, créature de Dieu, implique un sentiment de responsabilité, le souci de cet autre. Rabbi Soloveitchik le souligne :

Une fois que j'ai reconnu le Tu et que je l'ai invité à se joindre à la communauté, ipso facto j'assume la responsabilité de ce Tu. Reconnaître, c'est aussi s'engager. Là aussi, nous suivons les voies de notre Créateur. Dieu a créé l'homme : Il ne l'a pas abandonné ; Il a manifesté son intérêt pour lui. Dieu s'est préoccupé d'Adam : Il a dit : «Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul !» Il lui a donné une compagne. Il l'a placé dans le Paradis et lui a permis de jouir des fruits du Jardin. Même après que l'homme ait péché et qu'il ait été exilé du Jardin, le Tout-Puissant ne l'a pas abandonné : Il l'a puni, naturellement, mais Il s'est occupé de lui, même lorsqu'il était dans le péché. En un mot, Dieu assume sa responsabilité envers toutes ses créatures, quelles qu'elles soient : «A toute chair Il donne le pain, car éternel est son amour». (Ps 136,25).

Comme nous l'avons déjà dit, le même sens de la responsabilité devrait exister entre moi et le Tu que j'ai reconnu et avec lequel je fais une communauté. J'assume la responsabilité de chaque membre de la communauté que j'ai bien voulu reconnaître et que j'ai trouvé digne d'être pour moi un compagnon. En d'autres mots, le Je est responsable du bien-être physique et moral du Tu².

La responsabilité dialogique s'exerce envers un sujet, une personne et non pas un objet : nous sommes responsables de l'Autre et sensibles à ce qui le touche en tant qu'entité spirituelle, sujet de foi, enfant de Dieu. Elle est la perception de la réciprocité face à un semblable, à un Tu, dans le respect de l'intégrité de l'Autre, par laquelle le Je confirme le Tu dans le droit qu'il a à son existence et à son devenir, dans toute son intégrité. Reconnaître l'Autre est une invitation à participer à une communauté de foi en dépit des différences, à une communauté consciente de la présence de Dieu. Reconnaître l'Autre, c'est le reconnaître comme une personne, avec ce qu'elle signifie. Cela est essentiel dans les relations humaines, et spécialement pour la reconnaissance juive du chrétien en tant que créature de Dieu et partenaire dans la quête du Royaume et de son instauration dans l'univers. C'est essentiellement chercher à comprendre et reconnaître une communion humaine dans la solidarité.

Comprendre l'Autre, c'est comprendre son «altérité», terme venant du latin qui signifie le fait d'être «autre ou différent». On a présenté l'altérité comme une question d'intersubjectivité, mais l'altérité est beaucoup plus qu'une donnée épistémologique. Le nouveau centre d'attention théologique est la réalité concrète de l'Autre en tant que sujet de foi, réalité issue de Dieu. Ma reconnaissance de l'altérité implique que j'incorpore dans ma propre subjectivité une conscience particulière de la dimension humaine d'un Autre, que j'intériorise l'Autre dans mon «ego», l'Autre considéré comme un phénomène nouveau. C'est, selon l'injonction de la Bible, une relation de «face à face», centrée sur le visage considéré comme le lieu où l'Autre s'exprime comme sujet³. Cette idée, exposée dans la philosophie de Levinas sur la parenté interpersonnelle, met en relief le visage de l'Autre en tant qu'il manifeste son orientation subjective envers le monde, visage qui est beaucoup plus qu'une réalité physique : il est le corps et l'esprit d'un engagement. Le visage du chrétien est l'incarnation du Calvaire, et le visage du juif est à la fois l'appel d'Abraham et l'héritage du Sinaï.

¹ Joseph B. Soloveitchik, *Ibid.*, p. 16.

² *Ibid.*, p. 18.

³ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity : An Essay in Exteriority*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969, p. 47 (ed. fr. Nijhoff, La Haye 1961).

Catherine Chalié, *Judaïsme et Altérité*, éd. Verdier, Paris 1982.

La rencontre face à face n'a pas pour but d'objectiver, mais de communiquer, d'établir une relation¹. La rencontre avec l'Autre ouvre à un univers nouveau de significations auquel nous, juifs et chrétiens, n'avons pas encore eu accès. Elle n'est pas un processus tendant à réduire l'altérité à la similitude ; elle n'est pas un ethnocentrisme, un égoïsme de forme culturelle. Le désir d'entrer en relation avec l'Autre en tant que personne de foi vient avant tout d'une reconnaissance et d'une compréhension de la valeur de celui-ci et, particulièrement dans le cas du christianisme, de mon acceptation de sa destinée et de sa mission en tant que réalités d'alliance. La rencontre de l'Autre comporte aussi le fait que j'accepte ma mission propre, que j'actualise l'alliance de Dieu dans mon existence quotidienne en tant que vocation vivante.

Paul Celan exprime cela en une seule ligne : «Ich bin du, wenn ich ich bin» (Je suis Toi quand je suis moi-même)². Je suis totalement moi-même dans ma relation d'alliance avec Dieu quand j'accepte l'Autre dans l'alliance avec Dieu, le chrétien.

Reconnaître le christianisme est un premier pas vers la compréhension de sa vocation. Cela n'est pas facile pour les juifs du fait du traumatisme des expériences du passé, mais cela est indispensable sur notre route existentielle. Nous ne sommes pas seuls dans l'univers, nous ne sommes pas des îlots de foi isolés, mais des péninsules liées à l'Éternel et liées les unes aux autres, et nous avons beaucoup à apprendre de nos expériences respectives d'alliance avec Dieu.

La compréhension conduit à l'acceptation et à la confirmation mutuelle des personnes en tant qu'instruments de Dieu. Je dois reconnaître, et cela de manière expérimentale aussi, la personne chrétienne en tant que choisie par Dieu, ayant une tâche spécifique à accomplir, un chemin différent à suivre, une autre Halakha, le *Odos* de Jean 14,6. Je dois comprendre la ferveur chrétienne «imaginant le réel», comme le dit Buber, en «percevant et pensant avec l'esprit et le corps d'un autre». Entrer en relation au plan religieux avec un chrétien, cela signifie «accueillir une suggestion venant de l'être de l'Autre»³. Cela implique que l'on accueille, que l'on embrasse l'Autre, et en ce cas le chrétien, en surmontant les antagonismes des siècles passés. Nouer des relations religieuses, c'est sonder le mystère de nos engagements sous le regard de Dieu et dans une relation dite de «dialogue», jusqu'à ce qu'une parole nouvelle soit trouvée pour exprimer vraiment le sens de la rencontre actuelle.

Dans son introduction au *Daniel* de Martin Buber, Maurice Friedman concentre sa réflexion sur la perception juive du christianisme. Avoir l'expérience de l'Autre⁴, dit-il :

La rencontre, en tant que relation, est l'acceptation de l'Autre comme créature dans la foi, comme personne ayant ses droits propres et ses engagements propres. C'est une communion d'esprit. La rencontre est une transformation du cœur qui fait passer du dédain à la reconnaissance de l'Autre, de l'aliénation à la proximité créatrice. Elle suscite une évolution allant de la confrontation à cette émulation mutuelle entre égaux qui est le point de départ d'une guérison spirituelle.

Dans son livre intitulé : *Deux manières de croire*, Martin Buber souligne justement l'importance de la rencontre des deux vocations, juive et chrétienne :

La foi du judaïsme et celle du christianisme sont par nature d'espèce différente, chacune étant en conformité avec sa tendance humaine, et elles resteront certes différentes jusqu'à ce que l'humanité soit regroupée de l'exil des religions en une famille de Dieu ; mais Israël, s'efforçant de rénover sa foi par la renaissance de la personne, et le christianisme, s'efforçant de rénover sa foi par la renaissance des nations, auront quelque chose à se dire l'un à l'autre, quelque chose qui n'a pas encore été dit, et une aide à s'apporter mutuellement... qu'on peut difficilement imaginer actuellement⁵.

LA COMPRÉHENSION : PASSER DU DÉDAIN À LA RECONNAISSANCE

La compréhension fait passer du dédain à la reconnaissance. Elle comporte une opération de purification intérieure et une recherche de ce que signifie la voie de l'Autre dans le dessein de Dieu. La purification intérieure, c'est essayer de regarder l'Autre comme créature de Dieu, ayant sa place dans le projet spécial de Dieu pour l'humanité. Une relation respectueuse (ce qu'actuellement nous appelons le «dialogue», jusqu'à ce qu'on trouve un mot plus précis pour exprimer ce que celle-ci a d'unique et de particulier) n'est jamais une confrontation, mais elle est une ferveur commune, attentive à la diversité des vocations. Un véritable dialogue interreligieux est, pour la personne, un appel à «être», être elle-même en reconnaissant pleinement l'Autre comme une personne ayant sa voie et son engagement propres, comme une personne voulue par Dieu.

C'est dans une compréhension juive du christianisme au sein d'une société démocratique, après Auschwitz et Vatican II, et par delà la «dispute», que s'amorce le processus de la reconnaissance : **reconnaissance du christianisme considéré comme une foi vécue dans l'histoire, comme un rayon de lumière de Dieu communiquant à l'humanité le message éternel. Il est en effet une manifestation de Dieu, avec une mission et une vocation au service de l'humanité.**

¹ Emmanuel Levinas, *Immanence and the Other*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987, p. 97 et suiv. (éd. fr. Fata Morgana 1979).

² Michael Thenissen, *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1984.

Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'Erre ou Au-delà de L'Essence*, éd. Nijhoff, La Haye 1978 (5^e section : «Subjectivité et infini»).

Hans Hermann Hendrix, *Verantwortung Für Den Anderen und die Frage Nach Coll. Zum Werk von Emmanuel Levinas*, Aachen, Einhard-Verlag, 1984.

³ Martin Buber, *The Knowledge of Man*, New York, Harper and Row, 1965, Chapter II.

⁴ Martin Buber, *Daniel. Dialogues on Realization*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1965. Introduction, p. 33.

⁵ Martin Buber, *Two Types of Faith*, New York, Harper Torch Books, 1951, pp. 173-174.

En lisant le livre de Buber, il nous faut être conscients du fait que, pour beaucoup de chrétiens, celui-ci est «inadéquat dans ses déductions sur la nature de la foi chrétienne». Cf. Eugene J. Fisher, «Typical Misunderstandings of Christianity», *Judaism*, New York, Spring 1973, pp. 21-32.

La compréhension devient une réalité créatrice lorsque nous réalisons que nous sommes liés, que nous sommes ensemble, juifs et chrétiens. Etre ensemble ne signifie pas perdre notre identité, notre vocation religieuse propre ; **cela n'implique aucune forme de ce syncrétisme qui doit être évité en tant qu'aberration dangereuse et dénuée de sens.** Nous sommes ensemble, témoignant ensemble de Dieu dans les conditions uniques qui sont propres aux uns et aux autres, ensemble et en même temps engagés en tant qu'individus dans nos religions respectives.

Comprendre, c'est reconnaître l'Autre en tant que religion différente, mais c'est reconnaître aussi une communion, une Havurah, une Koinonia. J'use de ces termes propres à nos vocabulaires religieux respectifs, même s'ils peuvent comporter d'autres niveaux de signification. Nous formons ensemble une communauté spirituelle en un temps de crise, nous trouvant à un tournant important de nos existences, ensemble mais engagés chacun dans une religion qui découvre de nouvelles perspectives dans sa foi.

Notre recherche s'attache au mystère d'une nouvelle dimension : celle qui nous permettrait de témoigner de Dieu ensemble, non dans l'unification, mais en «tenant» ensemble en une période d'incroyance généralisée et de triomphalisme idéologique. Notre recherche est, au sein de l'humanité, une recherche de la présence et de l'appel de Dieu. Cette idée est bien exprimée par Emmanuel Lévinas quand il affirme que l'existence de Dieu est en elle-même une histoire sacrée, la sacralité de la relation de l'homme à l'homme à travers laquelle Dieu peut passer¹.

La reconnaissance du christianisme implique l'acceptation de l'Autre en Dieu dans une tâche conjointe de rédemption. Je fais miennes les paroles de Will Herberg à ce sujet :

Oui, chacun a besoin de l'Autre : le judaïsme a besoin du christianisme et le christianisme a besoin du judaïsme. Leur vocation à tous deux peut être définie en termes communs : témoigner du Dieu vivant au sein des idolâtries du monde ; mais depuis l'apparition de l'Eglise, cette vocation a été pour ainsi dire coupée en deux parts : Le juif remplit sa vocation en «restant avec Dieu», ne laissant au monde aucun repos aussi longtemps que ce dernier n'a pas Dieu, selon ce que disait Jaques Maritain. Le chrétien ne peut remplir sa vocation qu'en «sortant» pour conquérir le monde à Dieu. La vocation du juif est de «tenir debout», celle du chrétien est de «sortir» - tous deux pour une même cause, celle du Royaume de Dieu. **Judaïsme et christianisme représentent ainsi une seule foi exprimée dans deux religions : le judaïsme faisant face à l'intérieur aux juifs et le christianisme faisant face à l'extérieur aux Gentils qui, grâce à lui sont amenés à Dieu et soumis à l'alliance, celle d'Israël, et qui de ce fait cessent d'être des Gentils au sens propre du terme. Telle est l'unité du judaïsme et du christianisme, et c'est pourquoi un juif est capable de regarder et de reconnaître Jésus dans ce qu'il a d'unique en tant que voie conduisant au Père**².

Accueillir l'Autre comme créature de Dieu, accueillir le chrétien comme partenaire dans la rédemption, cela implique qu'on le reconnaisse pleinement comme un égal en Dieu, un partenaire dans le projet de Dieu. C'est cette spiritualité de la réciprocité qui marquera le début de cette guérison spirituelle dont les deux voies menant à Dieu ont, l'une et l'autre, tant besoin !

DISCUSSION APRES LA CONFERENCE DE RABBI KLENICKI

Les participants dirent à L. Klenicki combien ils avaient apprécié son intervention, à la fois émouvante, personnelle et bien documentée. Son exposé des orientations de la pensée juive récente par rapport au christianisme, et le partage de son expérience propre de recherche pour tenter de regarder le christianisme de l'intérieur même du judaïsme suscitèrent une discussion réellement profonde. Cela nous a montré que la réflexion théologique sur le lien entre judaïsme et christianisme, et aussi sur la signification que l'un peut avoir pour l'autre, n'en est qu'à ses débuts. Des penseurs comme Buber et Lévinas jouent en ce domaine un rôle primordial.

Les implications d'une réflexion de ce genre nous amenèrent, au-delà du dialogue entre juifs et chrétiens, à parler des relations interreligieuses et particulièrement du défi que représentent actuellement pour nous les «pauvres». Ce dernier point a été soutenu avec passion par les participants venus d'Amérique Latine.

On s'est rendu compte que le problème du syncrétisme méritait d'être sérieusement examiné.

Celui-ci doit être distingué de ce qu'on appelle dans les milieux chrétiens, «l'inculturation» et qui provient de la nécessité de ne pas confondre la vie de foi avec certaines formes culturelles. Tout groupe d'immigrants adopte inévitablement et nécessairement les coutumes liées à la culture du peuple d'accueil, et vice versa. L'identité propre doit être cependant respectée et maintenue. Cela est vital, tant pour le judaïsme que pour le christianisme, dans leurs relations mutuelles. Les chrétiens doivent donc rester prudents en ce qui concerne l'adoption de termes juifs traditionnels, recouvrant certaines réalités qui n'existent plus dans leur propre tradition.

On a fait remarquer que les conclusions d'alliances étaient un trait caractéristique de la culture néo-assyrienne aux temps bibliques, vers la fin de la Monarchie. Cette notion a été adoptée par les réformateurs de l'époque deutéronotniste, et utilisée pour exprimer de manière nouvelle l'antique relation d'Israël au Dieu Unique. Il ne s'agit pas là cependant de syncrétisme, mais d'«actualisation», c'est-à-dire de l'usage d'un terme différent pour donner tout son sens à une réalité éternelle, immuable.

Léon Klenicki

¹ Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987, p. 24 (éd. fr. Fata Morgana 1979).

² Will Herberg, *Faith Enacted in History*, Essays in Biblical Theology, Philadelphia, The Westminster Press, 1976, P. 90.

J'ai eu récemment l'occasion de me rendre en un lieu triste et désert où l'on ne découvre que des pierres grisâtres, des bâtiments couleur de cendre et quelques rares arbres, ici ou là. C'est un lieu désolé comme un désert, mais pas un désert où l'on puisse se refaire spirituellement : c'est un enfer créé de mains d'hommes, Auschwitz.

J'ai parcouru les rues, jadis familières à ceux de ma famille qui ont péri en ces lieux vers les années 1940. Je me suis arrêté devant la chambre à gaz. Avant même que je ne récite le kaddish en mémoire de tous les miens et de toutes les victimes de la persécution nazie, une prière me vint à l'esprit, celle que je redis chaque vendredi soir à l'entrée du shabbat, au moment de la bénédiction du vin : "Oui, c'est nous que tu as choisis et sanctifiés parmi tous les peuples (ki venu vaharta, etc ...)

Et là, devant ce qui fut pour le peuple juif, pour ma famille, comme une porte de la mort, je me suis demandé ce que cela peut signifier d'appartenir au Peuple choisi... d'être lié à 5.000 ans d'une histoire, avec ses moments de grande espérance et de profond désespoir, de proximité et de séparation de Dieu, de gloire et d'horreur, d'amour et de haine, de présence à Auschwitz.

J'appartiens à ce Peuple choisi. Si je n'ai pas fait personnellement l'expérience de l'Holocauste, je suis sous bien des aspects un survivant de la Shoa, ce souffle dévastateur qui a emporté six millions de mes coreligionnaires, cette rafale terrible qui a anéanti aussi des millions de non-juifs. D'une manière ou d'une autre, la Shoa a fait de nous tous, juifs aussi bien que chrétiens, des survivants.

Nous avons du faire face à la puissance, aux capacités diaboliques de notre nature humaine. Et nous avons du malgré tout, le peuple juif tout particulièrement, continuer à vivre, à espérer, à croire. Cela implique, pour le peuple juif, les obligations inhérentes à l'élection.

Et là-bas en Pologne, en ce jour de grand vent, je songeais au sens de mon appartenance au Peuple choisi. Je rendais gloire à Dieu et me demandais en même temps : "Pourquoi nous ? Pourquoi les juifs ? Pourquoi six millions d'entre nous ?" Peut-être n'y aura-t-il jamais pour moi de réponse à de telles questions. Peut-être nos enfants, les vôtres et les miens, saisiront-ils ce mystère de la puissance diabolique du mal au sein de l'humanité, peut-être... Personnellement, je ne comprends pas ; mais en tant que croyant, je dois entrer dans la décision prise par Dieu de choisir le peuple juif, saisir le sens d'un tel choix pour moi et pour mon peuple, pour la nature de mes relations, nos relations avec Dieu. Je dois comprendre et accepter l'appel de Dieu du plus profond de nos ruines, l'appel de Dieu dans la société pluraliste des Etats-Unis et dans la réalité de l'Etat d'Israël, prémices de notre rédemption. Je ne peux admettre, suivant l'antique tradition, de recevoir un enseignement sur Dieu et d'y conformer ma vie sans le mettre en question. Ma génération, comme celle de mes enfants, pose des questions, cherchant à comprendre notre tradition dans le cadre de la société et du monde où nous vivons. Nous ne cherchons pas à "moderniser" notre engagement religieux ; nous voulons être fidèles à notre religion, vivre en présence de Dieu à l'époque actuelle, dans notre vie propre, notre situation si particulière.

Je pourrais donner ici une vue académique et développer la notion de Peuple choisi aux temps bibliques et post-bibliques : ce serait une sorte de résumé historique, tel qu'on en trouve dans les histoires de la pensée religieuse juive ou dans les encyclopédies. Je préfère cependant partager avec vous une réflexion personnelle sur le sens de l'élection, en m'appuyant sur certains textes bibliques fondamentaux, présenter une réflexion qui me permette de partager en même temps une recherche spirituelle du sens...

Le terme de **"peuple choisi"**, employé habituellement pour désigner le peuple d'Israël, exprime l'idée que celui-ci se trouve lié de manière spéciale, unique, avec Dieu ; mais ce terme doit être clarifié. L'expression même de "peuple choisi" me fait trembler : elle donne l'impression d'un triomphalisme, d'une arrogance, qui évoque pour moi un certain fanatisme ou un manque de respect pour les autres. Cette arrogance, nous l'avons connue au long des siècles de domination chrétienne en Europe, et même aux Etats-Unis ; nous la retrouvons parfois dans l'intolérance aveugle de certains cercles rabbiniques en Israël. Quand l'idée d'élection devient si absolue qu'elle nie les convictions et les engagements religieux d'un autre peuple, elle devient signe de vaine gloire et de mépris. S'imaginer que l'on est choisi pour dénigrer son prochain, c'est violer les réelles relations d'alliance des juifs et des chrétiens avec Dieu. Dire, par exemple, que Dieu n'écoute pas les prières des juifs, ce n'est pas seulement un signe d'arrogance et de mépris, c'est aussi une absurdité. Il est très important de manifester respect et charité pour l'engagement religieux de chacun.

Mais alors, comment puis-je me tenir devant vous et affirmer que je suis, en tant que juif, membre du Peuple que Dieu a élu ? N'est-ce pas refuser aux fidèles des autres religions la gloire de partager l'amour et la grâce de Dieu ? La réponse est simple : "Nullement". Je ne revendique pas l'exclusivité de la lumière divine. J'affirme seulement que je suis membre de ce peuple qui, selon le témoignage de la Bible, a été choisi pour entrer dans une relation d'alliance particulière avec Dieu.

LE CONCEPT DE PEUPLE CHOISI DANS LES ECRITS BIBLIQUES

Je vais centrer ma réflexion sur l'interprétation biblique du concept d'élection, et j'appuierai sur quelques textes l'interprétation actuelle que je donne de ce concept.

L'un des éléments les plus fondamentaux du judaïsme est le fait que Dieu a choisi les juifs pour en constituer le Peuple choisi. Il s'agit là d'un concept si fondamental qu'il est à peu près impossible de comprendre sans lui les événements bibliques ou les traditions rabbiniques. La conscience de l'élection a été pour des générations un élément fondamental de l'éducation juive, développant la force intérieure nécessaire pour porter le message divin en dépit des persécutions et de la mort. Malgré les efforts concertés des antisémites cherchant à avilir l'image du juif aux yeux même de celui-

ci, le peuple juif a réussi à conserver dignité et fierté dans la conviction que ses ancêtres se sont tenus au pied du Mont Sinaï et qu'ils ont accepté de devenir le Peuple choisi de Dieu, avec les charges et les joies que cela comporte.

Différents termes sont employés dans la Bible pour désigner ce choix. Ils sont importants pour faire comprendre cette notion. Il y a, par exemple, la racine *bahar* (choisir) qui exprime, sans méprise possible, la nature de ce choix et la manière dont le peuple d'Israël est appelé à être le Peuple de Dieu. Ce terme, outre son sens profane habituel (Gn 13, 11) est utilisé pour indiquer le choix fait par Dieu de certaines personnes en vue d'un rôle ou d'une fonction particulière, celle de prêtre par exemple : "Car c'est lui que le Seigneur ton Dieu a choisi entre toutes les tribus pour remplir en permanence son ministère au nom du Seigneur, lui ainsi que ses fils à jamais (Dt 18, 5 ; I Sm 2, 28 ; ou la fonction de roi, comme l'affirme David à Mikhal, fille de Saül (après avoir dansé devant l'Arche) : "C'est devant le Seigneur, qui m'a choisi de préférence à ton père et à tous les siens en m'instituant prince du peuple de Dieu, prince d'Israël, que j'ai dansé" (II Sm 6, 21).

Le mot *baharest* employé aussi pour indiquer la mise à part d'un emplacement précis comme lieu de culte, comme par exemple en Dt 12, 5. Si le verbe *bahar* indique un rôle confié à des personnes ou un emplacement choisi par Dieu, il a dans les écrits deutéronomiques un sens théologique particulier en ce qui concerne le peuple d'Israël : "Car tu es un peuple consacré au Seigneur ton Dieu ; c'est toi que le Seigneur ton Dieu a choisi pour lui être un peuple spécial entre tous les peuples qui sont sur la terre" (Dt 7, 6 ; cf. 14, 2). **Là est le cœur de l'alliance, dans celle relation fondamentale entre Dieu et Israël** à laquelle l'ensemble de la Bible hébraïque fait référence. Quelle que soit la définition donnée de l'alliance par la critique biblique contemporaine - et multiples sont les théories qui entrent là en compétition - on est généralement d'accord pour reconnaître que les auteurs de la Bible considèrent celle relation comme essentielle.

Un autre terme est utilisé pour décrire le choix fait par Dieu d'un Peuple élu ; nous le trouvons en Amos 3, 2 : c'est le verbe *yada* (connaître intimement) : "Je n'ai connu que vous de toutes les familles de la terre, aussi vous visiterai-je pour toutes vos iniquités". Il s'agit là d'une relation spéciale. La seconde moitié de ce verset est l'un des passages classiques soulignant le fait que la nation d'élection ne comporte pas de privilèges spéciaux, mais qu'elle impose par contre des obligations et une responsabilité supplémentaires.

Les deux termes, *bahar* et *yada*, indiquent certains aspects spécifiques de l'élection. L'un d'eux est la demande, de la part de Dieu, d'un service. Le mot *baharmet* l'accent sur l'engagement d'Israël à rendre témoignage à Dieu et à agir en conséquence, personnellement et communautairement. *Yada*, c'est connaître ...une connaissance qui est un processus de compréhension mutuelle, impliquant que Dieu connaît son Peuple élu et que, en tant que son peuple propre, nous avons à Le connaître. Cela signifie que nous devons comprendre ce que Dieu désire de nous dans l'existence quotidienne. Ces deux verbes (*bahar* et *yada*) seront essentiels dans notre recherche du sens de l'élection.

Ce choix ne signifie nullement la supériorité du peuple hébreu : il n'est que le début d'un processus d'éducation qui va forger leur caractère et orienter leur existence individuelle et communautaire. Le choix divin appelle en retour une réponse humaine. Cela est clairement affirmé dans le livre de Josué (24, 22) : " Vous êtes témoins contre vous-mêmes que vous avez fait le choix du Seigneur pour le servir. Israël a l'obligation de "garder ses décrets et d'observer ses enseignements" (Ps 105, 45). De par ses relations d'alliance et sa mission, le peuple juif est appelé à devenir "une lumière" jusqu'aux extrémités de la terre (Is, 49, 6). Toute la réflexion dans le ch.69 sur Israël, serviteur de Dieu, se fonde sur la conviction d'une tâche confiée par Dieu au peuple juif : celle de faire connaître, de répandre le salut de Dieu (cf. Is 49, 6).

De plus, même si le peuple d'Israël ne peut présumer que Dieu lui sera toujours favorable, quels que soient ses actes (cf par exemple Os 1, 9), l'idée d'un rejet total lui paraît inimaginable : Et pourtant, même alors, quand ils seront dans le pays de leurs ennemis, je ne les rejeterai pas et ne les prendrai pas en dégoût au point d'en finir avec eux et de rompre mon alliance avec eux, car je suis le Seigneur, leur Dieu (Ly 26, 44). L'alliance entre Dieu et le peuple juif est éternelle et sans fin. Même si l'une ou l'autre des parties peut avoir des doutes envers l'autre, aucune des deux ne peut rompre l'alliance : elle est renouvelée, en dépit de l'histoire, comme nous en avons l'exemple en Jr 31, 31.

UNE INTERPRÉTATION BIBLIQUE CONTEMPORAINE

Pour comprendre la notion de "peuple choisi" dans le cadre de l'expérience juive contemporaine, on peut s'appuyer sur l'étude textuelle de certains passages de deux livres du Tanakh, ou Bible hébraïque : celui de la Genèse et celui de l'Exode.

L'ALLIANCE NOACHIQUE

Le livre de la Genèse rapporte deux événements particuliers qui sont à l'origine de la notion d'élection divine. Le premier est l'histoire de Noé. Dieu submerge le monde par le déluge et sauve une famille et quelques animaux qui, par la suite, peupleront l'univers entier. Dieu choisit Noé comme représentant de l'humanité : celui-ci est un partenaire avec lequel Dieu va établir une alliance afin d'instaurer dans le monde son Royaume définitif. Il est clair, dans le chapitre 9 de la Genèse, que le choix de Noé, le fait que Dieu se soit révélé à ce dernier et à sa famille, implique au cœur même de cette révélation la conclusion d'une alliance. Il s'agit d'établir les sept préceptes qui maintiendront l'ordre du monde et permettront à Noé et à sa famille de fonder quotidiennement sur ces préceptes leur existence spirituelle. Ces sept préceptes concernent le vol, la justice, l'homicide, les relations illicites, le fait de se nourrir de membres d'animaux vivants (allusion aux lois rabbiniques de la *kashrut*), l'idolâtrie et le blasphème.

Le texte présente Noé comme à l'écoute de l'alliance qui lui est offerte par Dieu, mais comme ne l'acceptant pas totalement. Les préceptes, dont le but est de façonner l'existence quotidienne, ne sont en réalité pas observés et Noé trahit les promesses du texte. Il est écrit que Noé "marchait avec Dieu", mais en réalité il ne devient pas "partenaire" de Dieu. La première élection divine, le choix que fait Dieu d'une nouvelle humanité par l'entremise de Noé, doit être attentivement considérée si l'on veut comprendre l'alliance et la mission juives. Dieu nous fait comprendre que l'élection n'est pas uniquement un événement individuel, que Dieu demande à tous les peuples de suivre leur vocation de témoins.

Quand je veux approfondir le sens du choix fait par Dieu de mon peuple, il me faut reconnaître la place des religions non-juives dans le projet divin, et particulièrement celle du christianisme. Je dois me demander : "Nous les juifs, reconnaissons-nous la participation du christianisme au projet divin ? **Pouvons-nous reconnaître en Jésus le messager d'une alliance avec Dieu, comportant une mission spécifique envers les peuples qui ne sont pas encore en relation d'alliance avec Dieu ?** Et moi-même, qui suis si profondément engagé dans le dialogue, puis-je répondre à de telles questions ? Et pourtant, la réponse à de telles questions est très importante pour comprendre ce que signifie pour moi d'être appelé par Dieu, d'être choisi pour vivre en relation d'alliance. Je ne suis pas seul en présence de Dieu : Je partage avec d'autres la création, le monde de Dieu ; et celui-ci a voulu placer mon peuple au cœur de l'histoire avec d'autres communautés. D'amers souvenirs nous empêchent cependant de comprendre et d'accepter leur rôle dans le projet divin : nos mémoires conservent l'image du mépris des chrétiens dans le domaine de l'art, de la littérature, lors des pogroms. Nous gardons l'image de **ce mépris qui, directement ou indirectement, a conduit au nazisme.**

Il nous faut cependant reconnaître le christianisme en tant qu'alliance avec Dieu. Nous pouvons, comme l'a fait un penseur juif italien du 19^e siècle, Elie Benamozegh, comprendre le christianisme en faisant une nouvelle lecture de la première alliance, celle faite par Dieu avec Noé (en Gn 9), qui fut suivie de l'alliance avec un peuple suscité par Dieu en Abraham et Sarah. Selon notre tradition, la première alliance est celle de Dieu avec l'humanité ; la seconde est celle qui est particulière au peuple d'Israël. Ne pourrions-nous pas, comme le fait Benamozegh, considérer Noé et Jésus comme des voies que Dieu propose à l'humanité ? Ne devrions-nous pas commencer à voir dans ce double engagement d'alliance comme un élément constitutif du peuple de Dieu ? Telles sont les questions que nous nous posons en ce qui concerne l'élection de Noé et notre élection propre.

L'APPEL D'ABRAHAM

Dans le chapitre 12 de la Genèse, voilà qu'un homme, Abram, devient "partenaire" de Dieu qui l'appelle à changer de conduite et de vie et lui promet une terre particulière ; il devient un partenaire de l'alliance avec Dieu. C'est d'Abram et de Serai que naîtront les ancêtres fondateurs du peuple juif. Abram releva le défi, et suivit l'ordre de Dieu. Il traversa le Moyen-Orient, rencontra des rois, mena des combats et s'accoutuma peu à peu à une attitude religieuse particulière, la disponibilité à Dieu. Cela explique le changement des noms : Abram devint Abraham et Serai devint Sarah, deux créations nouvelles. Etre touché par Dieu, appelé par Lui, c'est devenir différent de ce qu'on était. On ne devient "partenaire" de l'alliance que par une transformation intérieure.

Abraham reçoit l'ordre de marcher devant Dieu, ce qui implique une manière d'être, de manifester la présence divine. De Noé il est dit qu'il marchait "avec Dieu" (Gn 6, 9). Rashi, fameux commentateur juif de la Bible, explique que Noé avait besoin d'un appui pour le soutenir dans la voie de la justice, mais marcher "devant Dieu", c'est proclamer qu'on a confiance en Lui et être digne de confiance, c'est vivre une existence particulière, de solitude parfois, mais jamais à l'écart, c'est vivre et partager avec d'autres une spiritualité qui donne à la vie quotidienne un sens créatif.

L'histoire d'Abraham et celle de Noé suggèrent que l'élection comporte une responsabilité particulière. Elles présentent un homme qui choisit d'entrer en relation particulière avec Dieu en tant que "partenaire, et un autre qui ne fait pas ce choix. **Noé a été incapable de relever le défi, Abraham le sera.** Il quittera sa famille et son pays, suivant la voie que Dieu lui indiquera en sanctifiant sa vie quotidienne. Abraham est un modèle de réponse à Dieu dans la foi. Il obéit à son commandement et il est appelé à devenir un homme complet. Cette vocation et cette expérience unique vont influencer sur sa vie entière, comme elles devraient le faire sur la nôtre si nous désirons vivre authentiquement en relation avec Dieu.

L'essentiel de cette relation d'alliance, c'est la réponse donnée à l'appel divin, sous toutes ses formes, dans toutes ses nuances, un appel exigeant l'écoute de l'être humain et son acceptation du choix divin. Abraham accepte d'être choisi, d'entrer en relation avec Dieu, et cette acceptation ne le rend ni supérieur aux autres ni meilleur ; elle l'engage seulement à un changement intérieur, à une recherche de perfection. L'expérience d'Abraham nous incite à une réflexion très actuelle. Devons-nous accepter Dieu seulement parce que cela nous est imposé ? Devons-nous l'accepter seulement du fait d'une longue histoire et d'une ancienne tradition ? Je sais personnellement, comme tant d'autres personnes religieuses le savent aussi, que ma réponse à Dieu est une réponse à un appel ; il peut être fondé sur des traditions familiales, des habitudes ou des rites religieux, mais il est un appel personnel : je réponds à la réalité de mon appartenance au peuple choisi en acceptant l'élection divine. Il me faut prêter l'oreille à l'appel divin, à cette Présence qui donne sens et but à ma vie. Il me faut reconnaître Dieu, l'accepter et croire en Lui. Cette foi est un lent processus de maturation nous amenant à dépasser les conceptions enfantines de Dieu qui semblent encore marquer l'adolescence. **Nous acceptons l'idée d'évolution** quand il s'agit de connaissances scientifiques ou culturelles, mais quand il s'agit de Dieu, nous en restons toujours à l'image du bon vieillard barbu. Pourquoi ne pas imaginer **Dieu** comme une femme pleine de sollicitude, **le prototype de la mère juive ?** Il nous faut, en grandissant devant Dieu, aller au-delà des images pour découvrir notre responsabilité personnelle. Saisir Dieu dans notre existence, c'est saisir notre être dans sa totalité, le sens de la création humaine et son propos ; c'est mettre de l'ordre dans l'anarchie des luttes quotidiennes, c'est le sens prévalant sur la vanité. Il s'agit d'une recherche difficile qui nous paraît parfois insignifiante, mais qui peut être aussi, à chaque instant, une réalité. Judah Halevi décrit, dans l'un de ses poèmes, cette sorte de suspension du temps et de l'espace :

Dieu, où te trouverai-je ?
Elevé et caché en ton lieu ;
Et où ne te trouverai-je point ?
Le monde est rempli de ta gloire.
J'ai recherché ta proximité,
de tout mon coeur, je t'ai appelé,
et quand je suis sorti pour te rencontrer,
je t'ai trouvé venant vers moi.

Subitement, Dieu devient notre source, notre paix, Celui dont nous partageons l'espérance. Nous ne prêtons attention à Dieu que lorsque nous cessons de nous occuper de nous-mêmes ; cela ne signifie pas que nous nous renions nous-même, mais que nous nous perdons dans l'émerveillement et dans la joie. Cette reconnaissance de Dieu est ce que la tradition biblique appelle la "crainte de Dieu" (Viret Adone). Il s'agit de bien plus que d'une crainte : c'est accueillir Dieu avec respect, vénération, le point de départ d'une vocation, une perfection humaine dont la source est la communion avec Dieu.

Ce n'est pas sans douleur que nous acceptons d'examiner notre âme en quête de silence intérieur, un silence qui s'exprime en prière. Comme Abraham, il me faut écouter dans le silence l'appel divin, être attentif au choix de Dieu, accepter d'être choisi. L'appel m'invite à considérer et reconsidérer ma vie intérieure. Il s'agit d'un processus s'enracinant dans la tradition mais s'insérant dans le cadre de la condition humaine contemporaine. L'acceptation du choix divin marque une étape importante dans la vie de foi, une étape que nous n'avons nous-mêmes franchie qu'après une suite d'exils et de retours.

LE LIVRE DE L'EXODE ET DE L'ALLIANCE

Le livre de l'Exode, dans son style imagé, met en relief cet aspect de l'élection. Le cœur humain doit se purifier des séquelles de l'esclavage d'Egypte, de la servitude (*avodah*) sous le joug d'un tyran, pour se préparer au service (*avodah*) de Dieu, Celui qui rachète de l'esclavage. L'Exode est une expérience-clef : c'est une période de transformation, une étape fondamentale pour la relation entre Dieu et le peuple d'Israël. L'Exode va former le caractère du peuple et préparer ce dernier à l'engagement qu'il doit prendre.

Ce poème épique marque la transition entre l'expérience personnelle de Dieu et l'expérience d'un appel communautaire et national ; la communauté se transforme en un peuple agissant dans le concret d'une histoire qui vient parfaire l'œuvre de la création. Dieu est accueilli avec joie comme libérateur, mais Il est aussi partenaire dans la conclusion de l'alliance au Sinaï, et c'est là une des réalités à laquelle le peuple libéré de l'Egypte aura le plus de peine à faire face. Il fallut l'expérience d'une génération dans le désert pour apprendre à répondre au commandement divin. Il faut une expérience personnelle de désert, de solitude et de lutte intérieure pour devenir capable d'accepter le choix divin avec ce qu'il implique dans la vie personnelle. Il s'agit d'une coupure dans la réalité quotidienne permettant d'accueillir ce que Martin Buber a appelé une "insertion verticale de l'éternel dans l'histoire". Cette coupure concerne la vie à la fois personnelle et sociale.

Cette expérience de coupure joue un rôle très important dans la vocation juive, la compréhension du choix divin. Il y a des moments d'éloignement et de retrouvailles, d'exil et de retour. Ce mouvement, inauguré par l'exil et la servitude en Egypte, suivis du retour en Terre promise après le Sinaï, se retrouve lors de l'expérience de l'exil à Babylone suivi du retour à Jérusalem sous la conduite d'Esdras et Néhémie, et aussi lors de l'exil du Temple en 70 de notre ère suivi d'un retour aux sources, sous l'influence des rabbins approfondissant de nouveau le sens de l'alliance. L'exil et le retour sont des temps de crise, occasions pour encore une fois examiner, considérer, méditer le sens de l'alliance, un sens qui est en perpétuelle mutation (Jr 31. 31). De nos jours mêmes, nous avons connu l'exil et le retour, l'expérience de mort de la Shoah et le retour en Terre promise. La création de l'Etat d'Israël ouvre une ère nouvelle de l'histoire juive et du témoignage que le peuple juif est appelé à rendre à Dieu. Le 20^e siècle a marqué une coupure, une réinterprétation de la réalité de l'alliance sur laquelle devra s'exercer encore longtemps notre réflexion dans les jours à venir, pour découvrir de nouvelles dimensions à cette alliance entre Dieu et Israël qui, je le répète, conduit de l'esclavage à la liberté.

EXIL ET RETOUR : FORMES DE LA TESHUVAH DANS L'HISTOIRE

L'Exode, l'exil et le retour marquent les débuts de notre existence historique. Leo Baeck affirme que "dans le mystère et le commandement divins, dans l'alliance à laquelle il s'est engagé, le peuple a trouvé son fondement..., s'est reconnu comme peuple historique, tout en se considérant aussi comme un peuple métaphysique" (*This people Israel. The meaning of Jewish existence*). Cette conscience d'être appelé à servir Dieu et le prochain dans l'histoire est à mettre en lien avec la reconnaissance de la souveraineté de Dieu et avec l'alliance reconnue comme une source de rédemption. Dieu est considéré et accepté comme le partenaire d'un traité, l'alliance du Sinaï, et l'histoire acquiert de ce fait un sens et un but. L'élection consiste à entrer dans l'alliance en tant que partenaire, avec les obligations mutuelles et l'engagement humain que celle-ci implique.

Chacun des récits bibliques d'exil et de retour comporte une expérience de transformation intérieure. Cette réalité historique ressort clairement du récit de l'exil à Babylone. Les juifs sont emmenés captifs et doivent vivre en Babylonie, loin de Jérusalem et de la Terre promise. Les livres de Jérémie et d'Ezéchiel, certains Psaumes aussi, témoignent de l'angoisse d'un peuple qui se demande s'il peut encore garder la foi et rendre un culte à Dieu hors de Jérusalem. Jérémie, au chapitre 29, fait savoir aux exilés que Dieu leur demande de susciter une vie nouvelle, de laisser leurs enfants se marier, de relever le défi de l'exil en construisant des temples intérieurs.

A la fin de l'exil, le roi Cyrus va permettre aux exilés de retourner vers Jérusalem et vers la Terre promise ; ce sera le retour, et le peuple juif devra de nouveau traverser un désert, mais un désert spirituel dont Esdras va les aider à sortir pour les conduire à cette Terre promise qu'est l'approfondissement de l'alliance avec Dieu. Nous lisons dans le livre de Néhémie (chapitre 8) que le scribe Esdras est prié d'apporter le rouleau de l'enseignement de Moïse (nous pensons qu'il s'agissait du livre du Deutéronome) afin de le lire et d'en expliquer le sens à tous les hommes et toutes les femmes présents à Jérusalem. Esdras ne se contentait pas de lire le texte, il l'expliquait, l'interprétait, élargissait le sens de cette Torah : théologien par excellence, il est à l'origine d'un mouvement spirituel qui permit à la Parole de Dieu de rejoindre l'expérience contemporaine. Vivant cette expérience et interprétant le sens du texte, les juifs devinrent capables de comprendre le sens de leur histoire et de vivre concrètement leurs relations d'alliance. Nous pourrions trouver là une réponse à l'exil spirituel qui est le nôtre : il s'agit de remonter à la source, de suivre un chemin.

UN CHEMIN DE DIEU

C'est ce qu'a fait, historiquement, le commentaire d'Esdras, complété par l'œuvre des Hassidim à la période hellénistique, puis par celle des Pharisiens il y a 2.000 ans. On a donné à ces commentaires le nom de Halakha, mot qui dérive de la racine "halakh", aller, et qui en décrit bien le sens véritable, la manière dont la parole de Dieu s'adapte à la situation quotidienne du peuple juif. Être quelqu'un de religieux, c'est une manière d'être et de marcher dans la vie, c'est accepter que la réalité quotidienne soit transformée par l'expérience faite de Dieu, par Son appel, Son choix, explication halakhique d'un texte, embrasse à la fois le sens existentiel et le sens rituel du texte biblique, permettant au peuple juif d'intégrer la voix prescriptive dans leur vie quotidienne. L'alliance requiert un "chemin", une manière de décrire Dieu et l'existence selon l'alliance.

Cette interprétation halakhique n'est pas suivie par tous les juifs à l'époque moderne. Si beaucoup ont continué à la suivre sous tous ses aspects, d'autres l'ont rejetée en tout ou en partie ; beaucoup d'autres estiment que la halakha est un processus historique qui a besoin de s'adapter. Celui-ci ne se termine pas avec la codification des rabbins, mais il se poursuit jusqu'à nos jours et continuera dans le futur. On ne peut comprendre actuellement la Halakha sans un sérieux examen, une "teshuva", une nouvelle réflexion sur le chemin qui nous mène à Dieu.

Le chemin de la halakha, en tant que tentative humaine inspirée par Dieu, doit être réexaminé afin que Dieu agisse effectivement dans nos vies. C'est une teshuva, mot hébreu qui a le sens de "repentir", mais qui signifie bien plus que cela : c'est un processus de renouveau spirituel, un changement intérieur qui suppose des moments de crise et un retour à Dieu. La racine du mot est "shuit", retourner, et la teshuva est un simple "retournement", un retour qui suppose une série d'événements, d'étapes dans la vie intérieure personnelle des membres de la communauté. La teshuva est un processus graduel, avec diverses phases : reconnaissance de la faute, examen de conscience, réelle prise de conscience des erreurs commises et, finalement, une réponse. Cette dernière entraîne un changement du cœur : prière, aveu, et aussi action. Le *baal teshuva*, celui qui retourne à Dieu et à lui-même en tant que membre du peuple de l'alliance, est un bel exemple de spiritualité juive, en ce sens qu'il reconnaît à la fois Dieu et ses fautes passées. La personne humaine ne peut se repentir qu'après avoir reconnu toute sa faute et en avoir fait l'aveu, intégrant celle-ci dans sa conscience et manifestant la douleur qu'il en a dans la réalité concrète de sa vie quotidienne. Le *baal teshuva* est un être transformé du fait de son retour à Dieu, appelé à un nouveau destin fondé sur l'alliance. Sa vie va être en quelque sorte illuminée, elle va prendre un sens différent.

Le processus de teshuva exige, de nos jours, que je réfléchisse sur le fait d'être un homme religieux en cette fin du 20^e siècle, sur ma relation à Dieu, la notion de "peuple élu". C'est une réflexion personnelle que je dois faire sur l'appel et sur l'élection.

Différentes réponses sont données à ces questions intérieures que nous nous posons. Le processus de teshuva peut être décrit comme un itinéraire allant de l'extérieur vers l'intérieur, **de la culture occidentale ou de notre société vers le Sinaï et vers l'alliance**. Il peut aussi être vu comme un itinéraire allant de l'extérieur, de la société occidentale vers une sorte de ghetto, cherchant à retrouver le genre de vie qui fut celui de l'Europe de l'Est il y a 200 ans. Le premier est un **retour à l'alliance, intégrant dans notre spiritualité les valeurs culturelles de l'Occident** ; le second est aussi un retour à l'alliance mais qui rejette toutes les valeurs culturelles et la vie contemporaines. De ce dernier nous trouvons l'exemple dans certains courants du mouvement des baalei-teshuva qui, dans leur désir de retour aux sources, jugent nécessaire d'adopter dans leur existence quotidienne, le genre de vie des juifs d'Europe orientale du 19^e siècle. C'est, en quelque sorte, quitter le ghetto doré de la culture occidentale pour reproduire de manière imaginaire l'existence religieuse de l'Europe de l'Est. La teshuva que nous avons à faire doit correspondre à l'histoire du 20^e siècle, à mon histoire, ma vie avec Dieu, avec les doutes qu'elle comporte, les questions impossibles que je me pose, l'image qui demeure en moi d'une terre ravagée, des horreurs d'Auschwitz.

LA TESHUVA APRÈS AUSCHWITZ

J'évoquai, au début de cet article, ma visite à Auschwitz et mes réflexions au sujet de l'élection. J'y songe encore actuellement, particulièrement en ce jour anniversaire de la Kristallnacht, événement qui s'est produit il y a 49 ans, en pleine civilisation chrétienne occidentale. Cette question de l'élection, après la Shoah, ne cessera de me hanter jusqu'à la fin de mes jours ; mais je dois y répondre dans ma situation présente, en tenant compte de ce que je vis dans le monde contemporain.

La teshuva implique un nouvel examen de nos consciences, trop longtemps sous le charme de la culture occidentale. Nous devons nous demander ce que l'Occident nous a apporté, en tant que peuple, depuis les temps modernes : c'est par la tolérance que l'Occident a tenté de réparer des siècles de persécutions ecclésiastiques ou séculières et de ségrégation du peuple juif, tenu à l'écart de la vie européenne. Nous avons été des citoyens de seconde classe depuis le temps de Constantin, mais des citoyens qui tentaient d'obtenir une citoyenneté normale en s'intégrant dans la vie européenne. Mais si la tolérance reconnaissait l'existence des juifs et du judaïsme, elle ne les a jamais acceptés. Il existe une différence entre tolérance et pluralisme : la première reconne, la seconde accepte des engagements différents. Nous avons été pris par les illusions de la culture occidentale, par l'illusion de ce que nous pensions être une acceptation, par une fausse espérance qui a conduit le peuple juif aux fours crématoires. Le regard nouveau que nous portons sur l'Occident ne signifie nullement que nous niions les valeurs et la culture occidentales : il signifie pour nous la nécessité de réévaluer toutes les concessions que nous avons faites au sécularisme occidental dans l'espoir de nous faire accepter. Il signifie aussi que par notre interprétation de la halakha, ce chemin qui est nôtre et inspiré par Dieu, nous devons accepter, adapter le cadre culturel occidental, y entrer pour y vivre librement, mais sans jamais renoncer aux valeurs, traditions et convictions qui sont propres à notre alliance avec Dieu.

La teshuva implique un réexamen de la notion de Peuple choisi ; ou plutôt, en ce temps où nous examinons nos consciences, je préférerais parler (comme le fait Eugène Borowitz) plutôt d'alliance que d'élection, alliance en ce sens qu'on se trouve associé à la rédemption. Faire teshuva, c'est reconnaître l'appel de Dieu, et aussi son silence apparent dans la Shoa, la présence de Dieu à Jérusalem, et ici aussi, sa présence dans nos prières et dans la vie quotidienne. C'est dans cette compréhension de l'alliance que nous avons à découvrir le sens de 'am segula, de peuple avec une vocation propre.

Nous vivons un temps de crise qui interpelle notre foi, une foi qui se demande : "suis-je vraiment choisi ?" Oui, je le suis. J'ai fait un choix, j'ai choisi Dieu et j'ai accepté l'alliance. J'ai choisi de m'examiner et de réfléchir sur l'appel de Dieu. Je désire avec impatience notre rédemption qui tarde tant à venir ; je la désire ardemment parce que j'y travaille. Voilà ce que signifient le choix et la responsabilité qui nous incombent en tant que membres du peuple de Dieu. Nous sommes un peuple qui a pour vocation de vivre et d'actualiser l'alliance du Seigneur, dans l'enfer des camps de concentration, mais aussi dans ce qu'a de bon notre société pluraliste.

De manière courante, les juifs se considèrent comme "le peuple choisi". Je préférerais parler d'un peuple choisi : depuis l'époque de la Bible, certains peuples ont découvert d'autres chemins vers Dieu, et mon chemin n'est pas l'unique. Il est seulement le mien et celui de mon peuple. C'est un chemin fondé sur quelques milliers d'années d'histoire et de tradition, et sur les expériences et recherches intérieures du monde contemporain.

Je crois que tout peuple qui vit une vraie vie religieuse et qui a choisi Dieu devient à son tour peuple de Dieu. Si nous pouvions chacun accepter la vocation religieuse de l'autre, nous attaquerions à son origine même le mal qui infeste notre monde ; et n'y aurait-il pas alors l'espoir de voir le Royaume promis par Dieu devenir une réalité ? Peut-être est-ce en vue d'une telle tâche, celle du Royaume, que nous avons été choisis.

Rabbi Léon Klenicki est directeur du Département des Affaires interreligieuses de l'Ami-Defamation League of B'nai B'rith et professeur de théologie juive au Immaculate Conception Seminary, Mahwah, New Jersey. Il est l'auteur de nombreux livres, articles ou conférences visant à promouvoir le dialogue entre juifs et chrétiens. Nous présentons ici, traduite de l'anglais, la conférence donnée par L. Klenicki au 10^e National Workshop on Jewish-Christian Relations, aux Etats-Unis.

LES RELATIONS ENTRE CROYANTS : SOURCE D'ENRICHISSEMENT MUTUEL ?

Le dialogue entre chrétiens et juifs est une relation d'un caractère unique, après des siècles d'hostilité et de mépris. C'est une rencontre dans la foi qui amène à réviser l'enseignement du passé et du présent, celui du mépris, qui ne considère les adeptes des autres religions que comme des objets à confronter. Le nouveau pas à faire dans le dialogue, c'est d'arriver à considérer les autres comme des sujets, des compagnons dans le dessein de Dieu. Un grand changement s'est produit, certes, dans la manière dont chrétiens et juifs se jugent mutuellement. On a beaucoup travaillé, dans l'éducation chrétienne, aux plans théologique et catéchistique, pour évacuer toutes sortes de préjugés dans l'enseignement du Nouveau Testament et dans la manière de présenter les juifs et le judaïsme.

Si beaucoup de temps a été consacré à l'étude des racines juives et de l'influence du judaïsme sur le christianisme, on a encore très peu étudié **l'influence du christianisme sur les pratiques religieuses juives**. Le Dr Joseph Gutmann, qui a été mon professeur à Cincinnati, à l'Hebrew Union College (Institut religieux juif), a été un pionnier en ce genre de recherches. J. Gutmann est l'un des plus grands spécialistes mondiaux de l'art juif, un éminent penseur juif aussi. Il est, entre autres, l'auteur et l'éditeur de : *The Image and the Word : Confrontations in Judaism, Christianity and Islam*, et de *Beauty in Holiness, Studies in Jewish Customs and Ceremonial Art*.

Le professeur Gutmann donnait habituellement au séminaire un cours sur les coutumes chrétiennes et juives, cours qui est partiellement résumé dans son article : «Christian Influences on Jewish Customs», et qui a inspiré la plupart de ces pages¹, ainsi que dans : *What can Jewish History learn from Jewish Art ?*²

La lecture des œuvres de J. Gutmann est indispensable si l'on veut comprendre le phénomène des influences chrétiennes sur les coutumes religieuses juives. Ce professeur fait remarquer qu'on a généralement passé sous silence «l'influence exercée par le catholicisme médiéval sur le judaïsme ashkénaze dans les étapes de sa formation». Cela vient surtout de ce que «à cause de l'antisémitisme chrétien et des persécutions contre les juifs, nous n'avons pas eu le désir de chercher les racines de bon nombre de nos coutumes religieuses juives, et les relations qu'elles peuvent avoir avec le christianisme» (Klenicki and Huck, op. cit. 129).

Personnellement, je me souviens combien j'ai été choqué, au séminaire, par ce cours de Gutmann. Il me semblait qu'en reconnaissant l'influence du christianisme sur certaines coutumes religieuses juives d'Europe orientale je commettais une sorte de trahison, que c'était la porte ouverte au syncrétisme. Je craignais que, si je reconnaissais une telle influence, ma foi juive n'en perde de sa vigueur. Mon professeur qui, personnellement, était un juif profondément engagé, cherchait à montrer l'origine de certaines coutumes, soulignant la manière particulière dont ces influences avaient contribué à enrichir la spiritualité juive. C'était reconnaître que les personnes de foi ne sont pas isolées dans le monde; qu'il existe d'autres croyants qui ont en Dieu la même source de leur être. Reconnaître une influence n'implique nullement la négation de l'originalité et de la valeur de son propre engagement religieux, ce n'est pas non plus une invitation à la conversion: c'est reconnaître un pluralisme religieux, et la présence de Dieu en chacun d'entre nous.

Après les discussions au cours, j'examinais moi-même personnellement les pratiques religieuses quotidiennes au séminaire et dans les synagogues du quartier. Je regardais les rabbins et les chantres vêtus de longues robes étranges qui me rappelaient les vêtements propres au clergé chrétien. Ces «uniformes religieux» appartenaient-ils au judaïsme ? Étaient-ils un souvenir du vêtement porté par le grand prêtre au Temple, ou n'étaient-ils pas simplement une marque de l'influence du monde ambiant ? Les rabbins s'habillaient-ils ainsi au Moyen Age ? Ou cet habillement venait-il du fait de l'adaptation des juifs à la culture européenne, après l'Emancipation ? J'écoutais aussi les sermons : la plupart portaient sur des problèmes politiques concernant l'Amérique ou Israël, sur des questions sociales ou autres... mais il était bien rare, sauf si l'on allait à un office orthodoxe, que l'on puisse entendre un commentaire midrashique, c'est-à-dire une explication donnant tout son sens au texte biblique de la semaine. Cette insistance sur des thèmes contemporains était-elle due à une influence chrétienne ? ou était-elle une conséquence de la démocratie américaine et de la séparation de l'Eglise et de l'Etat ?

Dans son livre : *L'idée du sacré*³, Otto décrit les éléments communs à toute expérience religieuse en Occident, en particulier l'expérience du «numineux». Les «noumènes» sont les sources externes de l'expérience, qui sont en elles-mêmes inconnaissables et peuvent seulement être déduites de l'expérience que l'on fait, à certains moments précis, de phénomènes spirituels profonds. Les «noumènes», la parole de Dieu, la liberté et l'immortalité, sont saisis grâce au pouvoir qu'a une personne d'agir en être humain religieux, à un moment particulier et dans des circonstances spécifiques.

INFLUENCES CHRÉTIENNES EN EUROPE MÉDIÉVALE

Il y a une période précise de l'histoire des juifs en Europe, qui se situe entre le 12^e et le 15^e siècle, où nous voyons clairement l'empreinte d'influences chrétiennes sur le judaïsme. Les sources non juives, tout comme les sources juives, aident à se faire une image de cette époque ; et l'étude de cette période aide aussi à comprendre l'évolution du judaïsme et son influence sur notre expérience de foi actuelle.

Il nous paraît nécessaire de citer quelques exemples qui ont été étudiés dans : «What can Jewish History Learn from Jewish Art ?» et dans d'autres ouvrages cités dans la bibliographie. Il est important cependant de noter encore une fois

L'article présenté ici a été publié dans le journal : *Professional Approaches for Christian Educators*, (PACE), vol. 21, décembre 1991, publié par Brown Publications - ROA Media.

¹ Gutmann Joseph, «Christian Influences on Jewish Customs». Klenicki Léon, and Gabe Huck, *Spirituality and Prayer : Jewish and Christian Understandings*, New York: Paulist Press, a Stimulus Book, 1980).

² Gutmann Joseph, *What Can Jewish History Learn From Jewish Art?* (New York : The Center for Jewish Studies, 1989).

³ Otto Rudolf, *71w Idea oJ the Holy* (New York : Oxford University Press, 1988), p. 24.

que les influences chrétiennes ne transforment pas les coutumes religieuses juives en coutumes chrétiennes. Comme le souligne Rudolph Otto dans son livre, les exemples connus d'expériences du sacré dépassent les limites de l'individuel et rejoignent un sens spirituel qui est présent en toute expérience de Dieu et en toutes ses manifestations. Il existe bien des manières de rejoindre Dieu et d'exprimer l'engagement éthique de la relation d'alliance avec l'Éternel. Ce qui est commun, c'est l'expérience vitale de Dieu.

DANS LA COMMÉMORATION DES DÉFUNTS

Une des parties de la prière liturgique juive, dans l'office quotidien, consiste dans la récitation du Kaddish (ou Qaddish) ; on considère celle-ci actuellement comme une prière à la mémoire des êtres chers disparus. On la récite aussi à la mémoire des martyrs qui ont donné leur vie pour la sanctification du Nom divin. Le Kaddish est aussi récité quand on a terminé l'étude d'un traité du Talmud. Cette doxologie est sans lien direct avec la mort. Elle exprime la louange de Dieu dans des invocations répétées. Le prof. Gutmann fait remarquer à ce propos : «L'idée que la récitation du Kaddish par les vivants ait un pouvoir d'expiation pour les péchés des défunts et puisse les délivrer de la Géhenne (Gehinnom) apparaît pour la première fois dans des documents rhénans des 12^e et 13^e siècles». Et il ajoute : «La coutume de réciter le Kaddish comme prière pour les morts a son origine dans la messe de Requiem ou Messe pour les défunts, célébrée dans l'idée que, par la prière et le sacrifice, les vivants peuvent aider les âmes du Purgatoire et permettre qu'ils obtiennent la gloire éternelle. Et même le Jahrzeit, la célébration (juive) de l'anniversaire d'un défunt, a son équivalent dans l'Eglise chrétienne, où l'on a coutume d'offrir pour les morts des messes annuelles d'anniversaire» (Gutmann, op. cit., pp. 9-10). Le professeur explique ainsi cette influence :

Le rappel du souvenir des défunts, comme il apparaît clairement dans de nombreuses représentations de l'agedat Yitsak (le récit de la «ligature» d'Isaac) avait pris une place importante dans la vie juive en Allemagne, et certaines cérémonies (le Kaddish des orphelins et le Jahrzeit) subirent une évolution ; et ces dernières aussi, bien qu'elles n'aient pas été directement représentées dans l'art, révèlent des emprunts faits aux coutumes chrétiennes contemporaines. Deux commémoraisons distinctes se sont développées au Moyen Age en Allemagne : la célébration communautaire des martyrs et la célébration familiale commune. La célébration des martyrs consistait dans la lecture de listes (Memor) ou de martyrologes, rappelant les qodoshim (martyrs ou saints) ayant choisi le martyre pour sanctifier le Nom divin. En même temps que ce rite, apparaissait au Moyen Age, en Allemagne, ce qu'on appelle actuellement le Yizkor ou Hazkarat Neshamot (prière pour l'âme des défunts), cérémonie communautaire familiale rappelant le souvenir des défunts. Prière et charité, pensait-on, pouvaient hâter leur rédemption et obtenir pour leurs âmes le repos au Paradis. Ces deux rites ont clairement des parallèles chrétiens dans la fête de la Toussaint et le Jour des morts. A la Toussaint, la commémoration consistait en une lecture de listes de saints (martyrologes), dont beaucoup avaient été martyrisés pour sanctifier le nom du Christ. Le Jour des morts était une commémoraison solennelle de tous les fidèles défunts. Charité et prière, croyait-on, pouvaient aider leurs âmes, languissant peut-être au Purgatoire, à atteindre la purification finale qui leur permettrait de jouir de la vision béatifique. On peut remarquer que le mot même de Memorbuch (livre mémorial) vient du mot latin memoria, et que la prière chrétienne pour les défunts commence par le mot Memento (souviens-toi), tout comme la prière juive, commence par le mot Yizkor (qu'il se souvienne).

DANS LES CÉRÉMONIES DE MARIAGE

Les cérémonies de mariage méritent une attention particulière. Le rite religieux juif s'accomplit sous la Huppah, un dais portatif, et cette coutume est certainement liée à l'usage du dais portatif qui était courant dans les cérémonies de l'Eglise à partir du Moyen Age. J. Gutmann affirme :

En Allemagne, au Moyen Age, on avait coutume de briser un verre en mille morceaux au moment du mariage car, selon la croyance populaire, le verre brisé anéantirait la puissance des démons qui demeuraient dans les régions du Nord. Cette pratique est apparue chez les juifs en Allemagne, au Moyen Age, alors qu'elle était pratique courante en Rhénanie durant le 12^e siècle. L'usage était que le marié brise son verre contre le mur intérieur Nord de la synagogue. Au 18^e siècle, quand on se mit à célébrer les mariages à l'extérieur, il semble qu'on ait fixé une pierre au mur extérieur Nord de la synagogue et que le marié ait brisé son verre contre celle-ci. Nous n'avons pas de représentations picturales médiévales illustrant cette coutume, mais nous disposons d'illustrations plus tardives. Cette coutume, originellement superstitieuse, a été justifiée par une interprétation qui faisait du verre brisé le rappel symbolique de la destruction du Temple de Jérusalem¹.

La coutume de briser un verre en mille morceaux était courante dans l'Allemagne chrétienne du Moyen Age, comme cela est prouvé par le folklore populaire ; et derrière le rite, il y avait le désir d'anéantir les puissances démoniaques. Dans le judaïsme, toutefois, cette coutume superstitieuse a fait place à une autre interprétation, le verre brisé devenant un rappel de la destruction du Temple et des autres périodes de désolation connues par le peuple juif.

DANS L'ART

Il est important de se demander si certaines coutumes religieuses juives ont leur origine directe dans des coutumes chrétiennes, ou si elles ont répondu aux exigences du milieu et de la culture. L'opinion de J. Gutmann, à ce sujet, est particulièrement intéressante :

Jusqu'à présent, nous avons vu comment la rencontre historique des juifs avec la chrétienté allemande du Moyen Age est à l'origine, pour le judaïsme, de coutumes, de pratiques liturgiques et d'intérêts nouveaux. L'art lui-même a-t-il été influencé par le christianisme, et fait-il écho à ce que Judah ben Samuel «ha Hassid» observait à propos des

¹ Gutmann J. (ed.), No Graven Images : Studies in Art and the Hebrew Bible (New York : 1971). Gutmann Joseph, (ed.), Beauty in Holiness : Studies in Jewish Customs and Ceremonial Art (New York : KTAV Publishing Co., 1970). Gutmann Joseph. (ed.), The Image and Me Word : Confrontations in Judaism, Christianity and Islam (Missoula, Mont. : Scholars Press, 1977).

coutumes juives (minhagim), à savoir qu'elles étaient en bien des régions d'Allemagne semblables à celles des chrétiens?

L'art des juifs ashkénazes du Moyen Age montre bien l'inanité de l'idée romantique, rencontrée parfois dans des livres populaires d'histoire juive, que ceux-ci auraient vécu dans les territoires allemands en un splendide isolement, sans aucun contact avec le christianisme, et que l'art juif s'enracinerait dans un art juif antécédent, maintenant disparu, dont l'origine remonterait à l'Egypte hellénistique.

Le professeur ajoute encore :

Les chevaliers goths, dans le Pentateuque du Sussex, qui représentent clairement les quatre tribus, d'Ephraïm (taureau), Ruben (aigle), Juda (lion) et Dan (serpent), entourés de créatures fantastiques de toute beauté, sont des images familières à l'art chrétien médiéval. Les grands Mahzorim allemands suivent, tant pour la taille que pour le format, le modèle des bréviaires contemporains (il existe même un Malizor appelé Breviarium Judaicum). La Haggadah apparaît en tant que livre à part, à usage privé, dans l'Europe du 13^e siècle, au moment où des livres chrétiens à usage privé, tels que le Psautier ou le Livre des Heures, font aussi leur apparition. Ces ouvrages juifs, que ce soit par le format ou la décoration, suivent aussi de près les livres chrétiens. La calligraphie hébraïque elle-même adopte parfois les traits caractéristiques de la calligraphie gothique. Dans les textes ashkénazes médiévaux les plus sacrés, nous découvrons non seulement les styles chrétiens dominants, mais aussi l'introduction de cette intruse qu'est l'iconographie chrétienne. Ainsi, dans certaines représentations de l'Aqedat Yizhak, nous voyons Isaac placé sur un autel chrétien recouvert d'une nappe ; et nous découvrons le bélier suspendu à l'arbre (comme une allusion au Christ crucifié, signe que l'agneau de Dieu sera, lui aussi, suspendu à la croix). Nous devinons, en outre, sous la liturgie du 2^e jour de Rosh haShana, un autre symbole chrétien évident : le cierge pascal, placé près de l'autel du côté de l'Evangile, qui est allumé lors de la Vigile pascale pour commémorer le Christ en tant que lumière du monde (Gutmann, op. cit., pp. 15-16).

DANS D'AUTRES PRATIQUES RELIGIEUSES

Une autre pratique religieuse courante est à mettre en relation avec la cérémonie de la circoncision. Il existait un rite médiéval consistant à suspendre des talismans et des amulettes au cou de l'enfant ou dans la chambre abritant la femme en train d'accoucher, et une autre coutume consistant dans l'organisation d'une veillée nocturne pour protéger la mère et l'enfant. La vigile juive médiévale était connue sous le nom de Wachnacht (veille de nuit) : les membres de la famille et les amis se réunissaient pour une étude et la récitation de prières en vue de protéger la mère et l'enfant. On croyait cependant que l'alliance conclue dans la circoncision anéantirait la puissance de tous les mauvais esprits et démons. Il est important de noter, comme le fait J. Gutmann dans l'une de ses études, qu'une cérémonie analogue était en usage chez les chrétiens allemands, la nuit précédant le baptême, ces derniers croyant eux aussi que la puissance des mauvais esprits et des démons n'était anéantie que par le baptême (Klenicki and Huck, op. cit., p. 131).

Il est possible de détecter aussi dans la cérémonie de la bar-mitzvah une influence chrétienne sur le cycle de la vie juive. Quand un garçon atteint l'âge de 13 ans, il est accueilli à la synagogue en tant qu'adulte, et il est alors astreint à suivre tous les préceptes de la religion juive. On ne trouve cependant nulle trace d'une telle cérémonie dans les sources juives avant le 13^e siècle. Il était de coutume que, le premier Shabbat après son 13^e anniversaire, le garçon soit invité à faire pour la première fois la lecture de la Bible, et cela dans le rouleau de la Torah, afin d'indiquer à l'ensemble de la communauté qu'il en était maintenant un membre actif, ayant atteint sa majorité religieuse. On peut comparer cette coutume au rite chrétien de la confirmation. Celui-ci avait lieu peu après le baptême, mais au 13^e siècle il fut retardé jusqu'à l'âge de «discrétion», c'est-à-dire, pensait-on, l'âge de 10, 12 ou 14 ans. Y a-t-il eu une influence chrétienne sur la célébration de la bar-mitzvah ?

CONCLUSION

Les influences mutuelles entre judaïsme et christianisme révèlent que les cultures chrétienne et juive n'étaient pas, au Moyen Age, des îlots séparés, éloignés l'un de l'autre. Il existait certes des restrictions imposées par les chrétiens, mais la pensée et l'intérêt mutuel dépassaient les limites des interdits ecclésiastiques ou royaux. Les savants connaissaient les textes essentiels des autres traditions religieuses ; la philosophie grecque était devenue un dénominateur commun à la théologie chrétienne et à la pensée religieuse juive.

Je voudrais terminer cette brève réflexion par l'interprétation que donne J. Gutmann des rapports qui ont existé entre le judaïsme et les diverses cultures locales :

Il n'est guère permis de douter que le christianisme a profondément influencé la manière de vivre et les cérémonies des juifs ashkénazes dans l'Allemagne médiévale. Cela n'est pas surprenant, puisque la participation des juifs à la civilisation chrétienne a permis que naisse un judaïsme unique en sa nouveauté, le judaïsme ashkénaze, tout comme certains judaïsmes antérieurs portent indubitablement la marque de leur appartenance aux civilisations islamique ou hellénistique (Idem, p. 135).

Il y a eu des influences et des relations mutuelles qui exigent maintenant de nous, juifs et chrétiens, d'être reconnues et étudiées. Notre but n'est pas le syncrétisme, mais bien un échange respectueux sur ce que nous pensons de ces influences réciproques. Cela pourrait encourager les chercheurs des deux communautés à pousser plus loin les investigations dans ce que J. Gutmann appelle «un secteur de recherches fascinant qui jusqu'à présent, pour des motifs compréhensibles, a été malheureusement négligé» (Idem, p. 135). Le dialogue lui-même, qui est une rencontre de croyants considérant l'Autre comme une personne qui appartient à Dieu et qui est en Dieu, le tout Autre, est une excellente occasion de faire des recherches sur nos racines et sur les influences mutuelles. Ce n'est pas là une invitation à méconnaître nos différences ou nos engagements, mais à découvrir ensemble que Dieu nous appelle à témoigner du Royaume en ce temps si particulier de l'histoire humaine.

Cet appel doit être compris dans la ligne de ce qu'affirme Emmanuel Levinas : dans le Temps et l'Autre, sur le caractère sacré de la relation de l'homme à l'homme à travers laquelle Dieu peut se rendre présent¹.

LÉON KLENICKI
LE NOUVEAU CATÉCHISME CATHOLIQUE ET LES JUIFS
1994, Volume XXVII, N° 2, Pages: 10 - 19

Le Catéchisme de l'Eglise Catholique (CEC) a été publié officiellement en français le 15 novembre 1992, à Paris. S. Exc. Mgr Edward T. Hughes, évêque de Metuchen, New Jersey, s'exprime ainsi dans la Présentation qu'il en fait aux évêques américains:

Le CEC est destiné essentiellement aux évêques en tant qu'éducateurs de la foi et pasteurs de l'Eglise. Il leur est proposé comme un instrument pour l'éducation du peuple de Dieu. Par l'intermédiaire des évêques, il s'adresse aux rédacteurs de catéchismes, aux prêtres, aux catéchistes et à toutes les personnes responsables de la catéchèse. Il constituera une lecture utile pour tous les croyants.

Le nouveau Catéchisme (qu'on pourrait qualifier de «guide de contenu» pour l'élaboration de catéchismes locaux), constitue un effort pour présenter la pensée catholique, et particulièrement l'enseignement de Vatican II dans un manuel qui aura de l'influence sur l'enseignement donné dans l'avenir à des générations de catholiques. Mgr William **Levada**, archevêque de Portland (Oregon), a pu affirmer que **ce Catéchisme «façonnerait la pensée catholique pour des décades, peut-être même pour des siècles»**. S'adressant à des éditeurs de catéchismes, lors d'un symposium qui se tenait à Washington D.C., le 21 février 1992, il faisait remarquer:

«L'intention du CEC n'est pas d'être l'unique catéchisme pour l'ensemble du monde ; il est une matière-ressource qui servira de référence pour juger de l'orthodoxie de tout matériel catéchétique... Je veux dire que ce catéchisme sera un document d'importance majeure - par son texte même - pour la formation des responsables religieux, depuis les prêtres jusqu'aux catéchistes, appelés à proposer le contenu de la foi ».

Depuis des siècles, l'Eglise catholique a toujours eu comme souci primordial l'enseignement du catéchisme, tout comme les autres confessions de foi (et particulièrement le judaïsme) ont le souci de transmettre leur tradition. Le Pape Jean-Paul II affirme dans son exhortation apostolique *Catechesi Tradendæ* (D.C. n° 1773 (4 Novembre 1979) (La catéchèse dans notre temps, le 16 octobre 1979) :

La catéchèse a toujours été considérée par l'Eglise comme l'une de ses tâches primordiales, car avant de remonter vers son Père, le Christ ressuscité donna aux Apôtres une ultime consigne : faire de toutes les nations des disciples et leur apprendre tout ce qu'il leur avait prescrit. Il leur confiait ainsi la mission et le pouvoir d'annoncer aux hommes ce qu'ils avaient eux-mêmes entendu, vu de leurs yeux, contemplé, touché de leurs mains, du Verbe de vie. Il leur confiait en même temps la mission et le pouvoir d'expliquer avec autorité ce qu'il leur avait appris, ses paroles et ses actes, ses signes et ses commandements. Et il leur donnait l'Esprit pour accomplir cette mission. Très vite on a appelé «catéchèse» l'ensemble des efforts entrepris dans l'Eglise pour faire des disciples, pour aider les hommes à croire que Jésus est le Fils de Dieu afin que, par la foi, ils aient la vie en son nom, pour les éduquer et les instruire dans cette vie et construire ainsi le Corps du Christ. L'Eglise n'a cessé d'y consacrer ses énergies.

Parce qu'il est si central dans le christianisme, l'enseignement catéchétique a une importance particulière pour les non-chrétiens, et spécialement pour les juifs, car le christianisme est étroitement lié au judaïsme du premier siècle. La présentation par l'Eglise de cette période peut être faite d'une manière négative qui éveille les préjugés et le mépris envers les juifs. Telle a été pendant des siècles la tradition chrétienne, une tradition dont triomphe peu à peu le dialogue interreligieux, découvrant l'appel de Dieu à une reconnaissance mutuelle.

UNE LECTURE INTERRELIGIEUSE DU DOCUMENT

Le CEC est un document catholique, écrit par des spécialistes catholiques et adressé à des catholiques. Notre approche juive veut être respectueuse des concepts théologiques et sensible aux différences. Nos commentaires sont faits dans un esprit d'ouverture au dialogue, mais aussi avec une préoccupation bien compréhensible pour la manière dont les juifs et le judaïsme y sont présentés.

Jusqu'au concile Vatican II, une très ancienne **tradition de mépris** envers le judaïsme persistait, et cela à bien des niveaux de l'éducation catholique. Même si le portrait négatif qu'on en faisait a été rejeté par l'enseignement de Vatican II, quelques traits de celui-ci se retrouvent encore dans certains recueils de textes et documents ecclésiastiques. Le dialogue, la réflexion commune et la reconnaissance des uns par les autres sont les étapes nécessaires de ce long processus de rencontre et d'acceptation mutuelles. Mon commentaire voudrait contribuer à cette évolution, qui est source d'espoir et inspirée par Dieu.

Changer d'attitude, cela implique que l'on reconnaisse l'autre en tant que personne de foi appartenant à Dieu ; que l'on voie en elle non un objet, mais un sujet de foi. C'est une attitude qui vous pousse à comprendre l'autre, par-delà le triomphalisme. Il faut accueillir la présence de Dieu comme partie intégrante de ce processus de reconnaissance de l'autre, pour saisir le caractère sacré de cette autre personne, et de l'alliance que Dieu noue avec elle à travers son expérience du divin. Tel était l'esprit du document de janvier 1975 : «Orientations et suggestions pour l'application de la Déclaration conciliaire *Nostra Aetate* n° 4» (D.C. n° 1668 (19 Janvier 1975)). Ce texte du Vatican affirme : «En vérité, les relations entre juifs et chrétiens, quand elles existaient, n'ont en général guère dépassé le monologue : il importe désormais d'établir un vrai dialogue».

En ce sens, le dialogue se définit comme un échange respectueux entre **égaux qui partagent une même foi en Dieu**, et qui reconnaissent ce qu'a d'unique l'engagement de foi de l'autre. Les «Orientations» soulignent ce point en faisant remarquer :

¹ Levinas Emmanuel, *Time and the Other* (Pittsburgh : Duquesne University Press, 1987), p. 24. *Le Temps et l'Autre*, éd. Arthaud, Paris 1947 éd. Fata Morgana, Montpellier 1979.

Le dialogue suppose le désir de se connaître mutuellement, et de développer et approfondir cette connaissance. Il constitue un moyen privilégié pour favoriser une meilleure connaissance mutuelle et, particulièrement dans le cas du dialogue entre juifs et chrétiens, pour approfondir les richesses de la tradition propre à chacun. La condition du dialogue est le respect de l'autre tel qu'il est, de sa foi surtout et de ses convictions religieuses.

Gardant cela à l'esprit, notre lecture n'interfère en rien dans l'affirmation que fait ici le christianisme de ses convictions théologiques ; elle vise plutôt à clarifier une terminologie et certains concepts qui, parce qu'ils enseignent le mépris, ont nui et continuent à nuire au peuple juif. Il s'agit d'un enseignement qui refuse aux juifs et au judaïsme tout rôle dans le plan divin depuis que Jésus est venu et a accompli sa mission. Le judaïsme des siècles après Jésus est alors présenté comme s'il était, dans sa vocation même, rejeté par Dieu et par l'histoire. On a vu dans la destruction du Temple par les Romains, en 70 de notre ère, le premier signe de ce rejet du peuple par Dieu. La catéchèse, la prédication et les autres enseignements concernant les juifs et le judaïsme ont nié toute signification à l'alliance conclue par Dieu avec le peuple juif, après la venue de Jésus. Cette approche théologique est celle qui a prédominé non seulement au Moyen-Age, mais pendant tout le 19^e siècle et pour le peuple juif, cela signifiait l'exclusion sociale, des cités aussi bien que des nations, la création de ghettos, l'expulsion, le port d'insignes distinctifs... Des disputes théologiques ont eu lieu, que ce soit à Tortose, à Barcelone ou à Paris : des savants juifs et des rabbins ont été contraints de discuter sur des passages de la Bible où l'on voyait des allusions à la venue de Jésus, le Messie promis.

Les textes de Vatican II concernant les juifs et le judaïsme ont révisé cette triste histoire du passé, et ils recommandent aux prêtres et aux enseignants de supprimer des textes catéchétiques tout ce qui peut donner une image négative du judaïsme. Le CEC contribue à cette révision théologique en insistant sur certains points qui peuvent favoriser, chez les catholiques, une meilleure compréhension du judaïsme et du peuple juif :

- **l'Alliance de la Bible hébraïque n'a pas été révoquée ;**
- Jésus est né juif ;
- la liturgie chrétienne est liée à la liturgie juive ;
- les juifs ne sont pas collectivement responsables de la mort de Jésus.

L'ENSEIGNEMENT CATÉCHÉTIQUE ET LE JUDAÏSME

Bon nombre de représentants officiels du Vatican s'intéressent à ce que les juifs et le judaïsme soient présentés d'une manière pédagogique. Le Cardinal J. Willebrands exprimait cet intérêt dans une étude sur «Catéchèse chrétienne et judaïsme» présentée en 1977 (D.C. n° 1731, Décembre 1977), au Synode romain des évêques qui avait pour thème : «Les catéchismes notre époque». Voici ce qu'il disait :

Il semble important que, dans un échange sur les catéchismes, et particulièrement sur ceux qui s'adressent aux enfants et aux jeunes, comme c'est le cas dans cette assemblée du Synode, soit soulevée la question de l'image donnée du judaïsme dans l'enseignement catéchétique. Il y a à cela une double raison : d'une part parce qu'il est impossible, théologiquement et pratiquement, de présenter le christianisme sans se référer au judaïsme, au moins tel qu'on le découvre dans les pages de l'Ancien Testament, et aussi tel qu'il était réellement à l'époque du Nouveau Testament. D'autre part, parce que l'image donnée du judaïsme quand on présente le christianisme et l'enseignement chrétien est rarement exacte, fidèle et respectueuse de la réalité théologique et historique du judaïsme... Le concile Vatican II, après une présentation générale des relations entre le christianisme et le judaïsme, déclare : «Que tous aient donc soin, dans la catéchèse et la prédication de la parole de Dieu, de n'enseigner quoi que ce soit qui ne soit conforme à la vérité de l'Evangile et à l'esprit du Christ» (*Nostra Aetate*).

Cette préoccupation du Cardinal Willebrands se reflète partiellement dans le texte du CEC ; mais certaines affirmations, par contre, semblent transmettre des concepts qui sont ceux de l'enseignement traditionnel du mépris envers les juifs. Celles-ci pourraient bien dérouter certains éducateurs ou ceux qui, dans l'avenir, élaboreront des manuels catéchétiques. Elles exigent qu'une réflexion commune se fasse entre juifs et catholiques, et elles sont aussi pour le lecteur juif, source de préoccupation.

LA BIBLE HÉBRAÏQUE ET LE NOUVEAU TESTAMENT

Au n° 121, le CEC fait remarquer que la Bible hébraïque, appelée Ancien Testament, fait partie de la Sainte Ecriture et ne doit pas être négligée. Il note aussi que les livres sont d'inspiration divine et conservent une valeur permanente parce que «L'ancienne Alliance n'a pas été révoquée». Cependant, le n° 122 affirme que le but de l'économie ancienne était «de préparer l'avènement du Christ, Sauveur du monde». Cette notion théologique peut conduire à une intelligence négative du texte : elle fait apparaître le judaïsme comme une religion de caractère temporaire ; elle néglige le développement continu de l'interprétation rabbinique (et cela encore de nos jours), qui explique la signification des préceptes divins, et la manière de les observer dans la vie individuelle et communautaire. C'est cependant une méthode similaire que Jésus a suivie en traduisant l'unique réalité de ce premier siècle.

Le CEC recommande la typologie, l'étude des symboles, comme méthode permettant de déchiffrer et comprendre le sens du texte original. La typologie a été utilisée pendant des siècles, à la fois par les juifs et les chrétiens. C'est un outil utile pour expliquer le texte, connaître sa spiritualité. Elle a cependant une tendance - dangereuse pour nos deux traditions religieuses - à user (et abuser) du texte, y trouvant un prétexte pour ne voir dans les événements antérieurs que des réalités provisoires, de simples préparations. Le CEC, au n° 130, dit :

La typologie consiste finalement à s'orienter vers l'accomplissement du plan divin quand «Dieu sera tout en tous» (1 Co 15, 28). La vocation des Patriarches, de l'Exode de l'Egypte, par exemple, ne perdent pas leur valeur propre dans le plan de Dieu du fait qu'ils en sont en même temps des étapes intermédiaires.

Il nous faut étudier ensemble la typologie pour comprendre nos spiritualités respectives : il s'agit là d'un processus de croissance spirituelle, et non pas d'une confrontation. C'est une tâche qui devrait s'insérer dans l'ensemble des efforts de dialogue interreligieux, une tâche qui va au-delà des rencontres courtoises autour d'une tasse de thé, et qui doit aboutir à

une réflexion en profondeur sur les vocations juive et chrétienne et sur les réponses à donner à ces deux alliances distinctes.

Le CEC souligne l'unité entre la Bible hébraïque et le Nouveau Testament, insistant sur le fait que ce qu'on appelle l'«Ancien Testament» (n° 140) «prépare le Nouveau, alors que celui-ci accomplit l'Ancien». «Les deux s'éclairent mutuellement, les deux sont vraie Parole de Dieu».

Au n° 134, le Catéchisme rappelle les vues de Hugo de Saint Victor :

L'ensemble de la Sainte Ecriture est un seul livre, et ce seul livre est le Christ, car l'ensemble de la Sainte Ecriture parle du Christ, et l'ensemble de la Sainte Ecriture s'accomplit dans le Christ.

Cet accent mis sur l'unité typologique des Écritures et sur le fait que «l'Ancien Testament» prépare la voie au Nouveau et à la venue de Jésus n'est pas sans nous préoccuper ; cela réduit, en effet, l'importance de la Bible hébraïque, faisant apparaître son texte comme incomplet. Paradoxalement, on peut remarquer que les rabbins des premiers siècles ont ressenti le besoin d'expliquer le sens de la Bible hébraïque par le moyen de la Tradition orale, la complétant par les explications des Pharisiens et des Maîtres rabbiniques. Ces derniers ne rejetaient pas le texte original, mais ils expliquaient le sens de l'Ecriture pour approfondir la Parole de Dieu. L'explication donnée par le CEC semble, au contraire, rejeter la racine dont une branche, le christianisme, est issue. Le I^{er} siècle a été une période d'intense spiritualité. Divers courants théologiques (esséniens - pharisiens - sadducéens, avec les divisions internes à chaque groupe) ont contribué à la riche diversité de cette époque. La vocation de Jésus, profondément enracinée en son temps, ne fait pas exception, et elle exigerait une réflexion commune de chrétiens et de juifs dans le respect des Ecritures respectives. Les Lettres aux Hébreux et aux Romains, tout comme les documents de la Mer Morte et la littérature rabbinique auraient besoin de cette étude commune qui enrichirait les deux spiritualités, et cela en dépit de l'histoire passée. Reconnaître et accepter la Bible hébraïque et l'alliance du Sinaï ne signifie pas qu'on refuse au christianisme un espace théologique : ce serait là un refus présomptueux de l'autre et un danger pour un peuple engagé dans sa foi, le prélude à une éventuelle confrontation théologique.

Le CEC tend à souligner la valeur temporaire de la Bible hébraïque. Le n° 1334, par exemple, explique la signification du pain et du vin dans la Bible hébraïque, particulièrement dans leur relation à la libération pascale ; cependant, il note à la fin que Jésus, en instituant l'Eucharistie «a donné un sens nouveau et définitif à la bénédiction du pain et de la coupe». La théologie et le rituel rabbiniques (que Jésus a connus) avancent une opinion différente.

La même démarche se retrouve dans l'explication du sacerdoce juif, tel qu'il est décrit dans la Torah, l'ensemble des cinq premiers livres de la Bible hébraïque. Le CEC déclare que le sacerdoce biblique «reste impuissant à opérer le salut» (n° 1540), et que «seul Jésus peut accomplir une sanctification définitive». La question est de savoir si, dans la Bible hébraïque, le sacerdoce était réellement intéressé au salut, ou s'il n'était pas plutôt soucieux de maintenir la relation d'alliance entre Israël et Dieu, la pureté des offrandes sacrificielles et l'importance centrale de l'Unicité divine.

JÉSUS ET ISRAËL

Les n° 574 à 576 définissent la relation de Jésus à Israël. Le n° 574 fait une généralisation en affirmant que, depuis le tout début du ministère public de Jésus, «des Pharisiens et des partisans d'Hérode, avec des prêtres et des scribes, se sont mis d'accord pour le perdre» (Mc 3,6).

Le CEC, suivant Marc dont le texte a été composé des années après les événements, donne l'idée que Jésus, même s'il a suivi la tradition juive, a été accusé par les autorités juives de son temps d'être un blasphémateur. Reste encore à préciser qui sont ceux qu'on appelle ici «autorités juives». Une lecture attentive du texte du Nouveau Testament montrerait que Jésus, lorsqu'il critiquait les autorités religieuses établies, suivait jusqu'à un certain point une pratique courante à son époque. Le professeur David Flusser, de l'Université hébraïque, insiste sur ce point dans son livre : *Jewish Sources in Early Christianity* (David Flusser : *Jewish Sources in Early Christianity*, New York, Adama Books, 1987), même s'il a certaines réserves quant au fait de considérer Jésus comme faisant partie du mouvement spécifiquement pharisien :

Les critiques des Sages envers ce type négatif de Pharisiens étaient identiques à celles de Jésus envers les Pharisiens. Jésus dit qu'ils aiment se faire des phylactères bien larges et occuper les premiers sièges dans les synagogues pour se faire voir et être appelés «Rabbis». De même, comme nous l'avons déjà dit, Jésus compare les Pharisiens à des sépulcres blanchis à l'extérieur, mais pleins de vermine à l'intérieur. En Mt 23, Jésus déclare à sept reprises : «Malheur à vous Pharisiens !» ; et dans le Talmud, on trouve la liste de sept types de Pharisiens, dont cinq sont qualifiés d'«hypocrites».

Cependant, Jésus avait aussi des choses positives à dire sur les Pharisiens. Il était conscient, certes, qu'il existait une certaine hypocrisie, mais il était en même temps bien conscient des aspects positifs chez ceux-ci : en d'autres termes, il y avait une ambiguïté voulue dans son emploi du mot «Pharisien». Jésus déclare aussi : «Les scribes et les Pharisiens occupent la chaire de Moïse ; faites donc et observez tout ce qu'ils pourront vous dire, mais ne vous réglez pas sur leurs actes ; car ils disent et ne font pas» (Mt 23, 2-3). Il fait là une nette distinction entre les types négatifs de Pharisiens et le reste de ceux-ci : il parle des Pharisiens en général, mais insère dans son discours une polémique, (que nous trouvons dans les sources talmudiques) contre les types négatifs de Pharisiens.

Jésus met l'accent sur le fait que les Sages doivent guider ses propres disciples puisque, comme il l'affirme, ils occupent la chaire de Moïse ; et lui, ainsi que ses disciples, sont liés par leurs décisions. Jésus exige aussi de ses disciples que leur justice surpasse celle des Pharisiens (Mt 5, 20). Il voit en ces derniers les héritiers de Moïse, et donc les interprètes authentiques de la Torah ; mais il les critique aussi, parce qu'ils ne font pas ce qu'ils disent.

Le premier siècle de notre ère demande à être abordé avec plus de prudence, en se gardant de généraliser ou de répéter des stéréotypes du genre de ce que nous trouvons dans le CEC, qui qualifie de «casuistique hypocrite» l'interprétation donnée par les rabbins sous forme de discussions. Les Sages de l'époque rabbinique débattaient de l'observance des préceptes rituels et liturgiques afin de traduire dans les rites et dans la prière la relation d'alliance avec Dieu. Il s'agissait d'un débat libre : aucune autorité ne sanctionnait leurs conclusions, si ce n'est le désir de vivre au jour le jour la volonté de Dieu. Et Jésus ne fait pas exception, utilisant lui-même la méthode rabbinique de sanctification. Il a sûrement critiqué certains traits de la spiritualité du premier siècle et suivi l'exemple d'autres Maîtres de son temps (tels qu'on les

connaît par les sources rabbiniques). Mais toutes les généralisations reflètent une mentalité qui est celle de l'époque où furent compilés les textes du Nouveau Testament, et non pas nécessairement celle de l'époque même de Jésus.

JÉSUS ET LE PHARISAÏSME

Jésus est très lié au judaïsme du premier siècle, et le sens religieux de diverses écoles se reflète dans ses paroles, entre autres un ou deux courants de la pensée pharisienne. Cependant, les compilateurs des textes du Nouveau Testament n'ont pas fait de telles distinctions, et ils se réfèrent au groupe des Pharisiens comme s'il constituait un tout. Le CEC suit la même ligne. Dans ce document, en effet, le pharisaïsme apparaît comme un mouvement monolithique, celui des leaders d'un système légal sophistiqué.

Un texte de la Commission de liturgie de la Conférence épiscopale des Etats-Unis, datant de 1988, aborde de manière plus claire la question du pharisaïsme et de la critique qu'en fait Jésus. Il est bien dommage que ce document, intitulé : «La miséricorde de Dieu demeure à jamais. Orientations pour la présentation des juifs et du judaïsme dans la prédication catholique» (National Conference of Catholic Bishops : God's Mercy Endures Forever, Guidelines on the Presentation of Jews and Judaism in Catholic Preaching, Washington D.C. ; Bishops' Committee on the Liturgy, Septembre 1988), n'ait pas été pris en considération lors de l'élaboration des paragraphes du CEC concernant Jésus et ses relations avec les autorités religieuses juives de son temps. Voici un passage de ce texte :

Dans sa vision religieuse, Jésus était peut-être plus proche des Pharisiens que de tout autre groupe existant à son époque. Les Notes de 1985 suggèrent que cette proximité des Pharisiens est peut-être la raison de bon nombre de ses controverses avec ceux-ci. Bien des savants pensent que Jésus n'argumentait pas tant contre «les Pharisiens» en tant que groupe, mais qu'il condamnait plutôt les excès de certains d'entre eux, genre d'excès qui peuvent se rencontrer aussi bien chez certains chrétiens... Quand l'Eglise eut pris ses distances par rapport au judaïsme, elle eut tendance à télescoper le long processus historique au cours duquel les Evangiles furent mis par écrit, des générations après la mort de Jésus. Ainsi certaines controverses, qui ont pu en fait avoir lieu entre les autorités de l'Eglise et des rabbins vers la fin du I^{er} siècle, ont-elles été «relues» dans le cadre de la vie de Jésus...

La réalité historique doit être prise en considération par les catéchistes, afin que soit évité un «enseignement du mépris» qui non seulement dénigre le judaïsme, mais qui est aussi absolument infidèle au message de Jésus.

JÉSUS ET LA LOI

Les n° 577 à 582 traitent des rapports de Jésus avec la Loi. Le mot «loi» demande à être clarifié, car il a été longtemps source d'incompréhension et de polémiques entre chrétiens et juifs. Les interprètes des enseignements bibliques, depuis l'époque d'Esdras jusqu'aux premiers siècles de notre ère, ont eu le souci de la Parole de Dieu et de sa mise en pratique dans la vie quotidienne d'Israël. Dans cette ligne, les autorités religieuses et les Sages ont interprété la Parole de Dieu et en ont actualisé le sens pour la vie quotidienne. La mission de ces interprètes était de trouver les moyens de faire de la relation d'Alliance - de l'élection d'Israël - une réalité dans la vie du peuple élu, une concrétisation continue de l'amour de Dieu. Cette préoccupation s'est traduite dans un ensemble de règles et de recommandations quant à la manière de mener une vie de sainteté. C'est une méthode de sanctification que les rabbins appellent «Halakha», mot que l'on traduit habituellement, et à tort, par «loi».

Le mot Halakha est généralement considéré comme venant du verbe halakh (= aller). La Halakha est une manière d'être et de se conduire, une manière de vivre et de revivre la révélation et les préceptes de Dieu. Vivre selon la Halakha, c'est faire de la Présence de Dieu une réalité dans tous les domaines de la vie : c'est remercier Dieu de nous redonner le souffle de vie au moment du réveil, le matin ; le remercier pour les aliments, pour le commandement qui nous est fait d'étudier ; le remercier pour sa Présence. La Halakha, c'est la joie de conformer sa vie à l'expérience de l'Alliance, en se laissant guider par la tradition.

La Halakha est un processus constant d'actualisation de la Révélation et de son contenu éthique ; entrer dans ce processus, c'est donner une réponse à l'histoire. Le livre de l'Exode est un bon exemple de spiritualité halakhique : l'Exode est, en effet, bien plus qu'«une délivrance de l'esclavage du péché» ; on découvre dans ces récits l'expérience de l'Exil et du Retour, le passage du néant spirituel à une expérience nationale et individuelle riche de signification. L'esclavage en Egypte n'a pas été une punition pour les fautes commises par le peuple juif ; il a été imposé à celui-ci par des persécuteurs qui suivaient les impératifs d'une idéologie politique.

Le peuple juif s'est débarrassé de l'esclavage d'Egypte et a pris sur lui les obligations de la liberté, celles du Mont Sinaï, les dix commandements et l'engagement à une vie de pureté et de sainteté. L'Alliance du Sinaï n'implique pas seulement une relation entre Dieu et Israël ; elle implique aussi qu'on accepte le contenu de la Révélation : les prescriptions morales et éthiques. Les 18 premiers chapitres de l'Exode rapportent le récit d'une libération politique, et tout le reste (22 chapitres) offre une discipline pour la vie de foi. Il s'agit là, selon la définition donnée précédemment, d'une Halakha, d'une manière de vivre sa religion. De cette conception, le CEC ne tient pas compte, reprenant la vieille accusation de «casuistique» pour parler de la spiritualité des rabbins. Le n° 577 cite Mt 5, 17-19 où Jésus est présenté comme observant la Halakha, et non comme l'abolissant : Jésus a observé les prescriptions religieuses de son temps comme un juif vraiment religieux. Le CEC insiste sur cette fidélité halakhique de Jésus, mettant l'accent sur sa prière et sur les rites. Le texte montre Jésus en désaccord avec les Maîtres religieux (réalité assez commune dans le monde pluraliste de son époque) : celui-ci, en effet, s'opposait à toute distinction exagérément subtile, mais il soutenait le point de vue moral. En ce qui concerne le divorce, il était aussi strict que l'Ecole de Shammaï (Mt 5, 32 ; 19, 3-9) : celle-ci s'intéressait à la situation de la femme, à l'opposé de celle de Hillel qui manifestait son libéralisme spirituel et rituel en faveur des hommes.

Jésus, en interprétant la Torah (selon la méthode midrashique) a contribué à faire comprendre les préceptes divins d'une manière qui n'était pas nécessairement si différente des modes de l'interprétation rabbinique, si variée dans ses aspects. La littérature halakhique recouvre deux domaines de la spiritualité juive : l'un est celui de la Mishna, commentaire rituel et liturgique sur les divers aspects de la vie de foi, de prière, d'une spiritualité du quotidien, des relations humaines, du bien-être social ; l'autre, celui du Midrash, qui est une explication littéraire existentielle du texte biblique, une interprétation du texte original dans ses dimensions éthiques. Les deux méthodes étaient connues de Jésus qui était pro-

fondement influencé par la spiritualité du 1^{er} siècle. Le Midrash a été utilisé par les auteurs du Nouveau Testament : il faisait partie de leur tradition juive et de la réalité de leur temps. Après quelques dizaines d'années, judaïsme et christianisme vont apparaître comme des voies religieuses différentes. Elles se sont malheureusement trop souvent définies en termes d'opposition. La décision de Constantin d'imposer le christianisme en Occident va marquer une séparation socio-politique, un triomphalisme du pouvoir que les chrétiens remettent en question de nos jours : c'est là une manière d'adoucir une souffrance séculaire, et cela exige aussi de reconsidérer les premiers siècles.

C'est cet esprit qui se manifeste en partie dans la section sur «Jésus et la Loi», mais il nous semble que le CEC aurait dû être plus attentif à la réalité juive si complexe du 1^{er} siècle, évitant de mettre de nouveau en opposition la Loi et l'Amour : il s'agit là d'une tradition plutôt moyen-âgeuse.

Le n° 593 note l'amour de Jésus pour le Temple et pour ses rites. Le Temple y est cependant présenté de manière typologique, comme «préfigurant son Mystère», sans aucune référence à la valeur de cette institution pour la spiritualité juive, et même judéo-chrétienne, de l'époque. Ce problème, et bien d'autres, exigeraient une réflexion commune entre juifs et chrétiens afin d'éviter certaines incompréhensions qui ne peuvent qu'encourager l'enseignement du mépris envers le judaïsme.

LE PROCÈS ET LA MORT DE JÉSUS : REJET DU DÉCIDE

Les n° 595 à 598 traitent de la mort de Jésus. Celle-ci y est décrite, selon la méthode typologique, comme déjà annoncée par la Bible hébraïque en tant que mystère de salut universel. Selon le CEC, la mort de Jésus accompli, en particulier, la prophétie du Serviteur souffrant d'Isaïe (53,7-8). Le n° 595 souligne que les autorités de Jérusalem n'ont pas été unanimes dans la conduite à tenir vis-à-vis de Jésus. Il souligne aussi que quelques Pharisiens, tels que Nicodème et Joseph d'Arimatee, étaient «en secret disciples de Jésus». Cela permettra d'éviter toutes les généralisations qui aboutissent finalement à la condamnation du peuple juif.

Le n° 596 note que «les Pharisiens ont menacé d'excommunication ceux qui le suivraient». Ceci est à relativiser, étant donné les divisions existant au sein du mouvement pharisien, (reconnues précédemment par le CEC). Ce numéro note encore que le Sanhédrin a déclaré Jésus «blasphémateur» et donc «méritant la mort». Le grec peut être traduit aussi par «passible de mort» ; et c'est cette dernière traduction que suit l'édition française du Catéchisme, tandis que l'espagnole dit que le Sanhédrin a «condamné Jésus à mort». Le CEC précise que les autorités rabbiniques n'avaient pas le droit de condamner à mort, et qu'elles ont renvoyé Jésus aux Romains, l'accusant de fomenter une révolte politique (selon Luc 23, 2) : cette affirmation devrait être considérée plus attentivement. Il faudrait, quand on traite de cette période, tenir sérieusement compte du rôle joué alors par le Sanhédrin, des droits qu'il avait et du contrôle exercé sur lui par les Romains. Il aurait été important que le texte rappelle aux lecteurs que le Grand prêtre était nommé par les Romains et qu'il agissait comme un «collaborateur», critiqué à la fois par les autorités religieuses juives et par le peuple.

Le CEC rejette l'accusation de déicide en précisant que «les juifs ne sont pas collectivement responsables de la mort du Christ». Ceci se trouve sous forme de titre au n° 597 ; suit, immédiatement après, au n° 598, l'affirmation : «Tous les pécheurs furent les auteurs de la passion du Christ». Ces deux rappels sont un excellent moyen d'éduquer les fidèles : ils marquent une rupture avec cette accusation qui est à l'origine du mépris du judaïsme, et des persécutions endurées pendant des siècles par le peuple juif.

RÉFLEXIONS FINALES

La lecture du texte que je viens de faire l'a été dans un esprit d'amitié et avec un grand intérêt porté à l'enseignement catholique et à la présentation que celui-ci fait du judaïsme, présentation qui marquera de son influence d'innombrables générations de catholiques et, finalement, les relations entre catholiques et juifs.

Le Pape Jean-Paul II a ouvert la voie à cette présentation dans son discours du 6 mars 1982, à Rome, lors d'une rencontre avec des représentants de Conférences épiscopales et des experts du dialogue judéo-chrétien. (D.C. n°1827, 4 avril 1982) Ses paroles auraient pu inspirer les auteurs du CEC dans leur édition finale du document. Nous les citons ici

Oui, la clarté et le maintien de notre identité chrétienne sont une base essentielle, si nous voulons nouer des rapports authentiques, féconds et durables avec le peuple juif. Dans ce sens, je suis heureux de savoir que vous déployez beaucoup d'efforts, en étudiant et en priant ensemble, afin de mieux saisir et de mieux formuler les problèmes bibliques et théologiques, parfois difficiles, qui sont suscités par les progrès du dialogue judéo-chrétien. En ce domaine, l'imprécision et la médiocrité nuiraient énormément à un tel dialogue. Que Dieu donne aux chrétiens et aux juifs de se rencontrer davantage, d'échanger en profondeur et à partir de leur propre identité, sans jamais l'obscurcir d'un côté comme de l'autre, mais en cherchant vraiment la volonté de Dieu qui s'est révélé !

Ce sont de tels rapports qui peuvent et doivent contribuer à enrichir la connaissance de nos propres racines, et à mieux mettre en lumière certains aspects de cette identité dont nous parlons. Notre patrimoine spirituel commun est considérable. En faire l'inventaire en lui-même, mais aussi en tenant compte de la foi et de la vie religieuse du peuple juif, telles qu'elles sont professées et vécues encore maintenant, peut aider à mieux comprendre certains aspects de la vie de l'Eglise. C'est le cas de la liturgie, dont les racines hébraïques sont encore à approfondir, et surtout à être mieux connues et appréciées des fidèles. Ceci vaut également au plan de l'histoire de nos institutions qui, dès le début de l'Eglise, ont été inspirées par certains aspects de l'organisation communautaire synagogale. Enfin, notre patrimoine spirituel commun est surtout important au niveau de notre foi en un seul Dieu unique, bon et miséricordieux, qui aime les hommes et se fait aimer d'eux (cf. Sg 11,24-26), maître de l'histoire et du destin des hommes, qui est notre Père et qui a choisi Israël, «l'olivier franc sur lequel ont été greffés les rameaux de l'olivier sauvage que sont les gentils» (*Nostra Ætate*, n°4: cf. aussi Rm 11, 17-24).

Il nous semble que le CEC a suivi pour une part la voie critiquée par le Pape Jean-Paul II. Le nouveau document requiert donc une réflexion en commun des catholiques et des juifs sur la manière d'utiliser le CEC au niveau de la base, en tenant le plus grand compte de l'appel commun au dialogue interreligieux. Au stade actuel, le dialogue entre catholiques et juifs a fait des pas importants dans le domaine de l'éducation, spécialement pour l'enseignement du Nouveau

Testament et pour la présentation des juifs et du judaïsme. Il reste cependant beaucoup à faire de part et d'autre: du côté juif, nous avons besoin d'une réflexion sur le christianisme, sa signification et sa mission dans le plan de Dieu. C'est là une entreprise difficile du fait de l'enseignement séculaire du mépris, de la part des chrétiens, un enseignement qui a favorisé l'antisémitisme, et qui transparait encore dans certains courants de la théologie chrétienne et dans certains textes théologiques. Du côté chrétien, il s'agit de venir à bout d'un enseignement presque classique du mépris envers le judaïsme. Les deux communautés ont beaucoup de différends à régler: cet effort commun devrait approfondir leurs vocations respectives.

Les temps actuels exigent que nous fassions une réflexion commune sur nos missions respectives, celle des juifs et celle des catholiques, sur les appels de Dieu, et cela particulièrement de nos jours, en cette aube du 21^e siècle qui est un temps de renouveau dans l'espérance. Et notre espérance est celle de pouvoir témoigner ensemble, dans le respect de nos engagements mutuels, face à un monde qui aspire à l'Alliance avec Dieu et qui a faim de la Parole. Les documents théologiques devraient aider dans cette ligne prophétique, et nous voudrions pouvoir faire une étude commune du CEC, catholiques et juifs ensemble, dans le cadre du dialogue interreligieux et de ses implications pour l'éducation, la liturgie et la prédication.

CONCLUSION

Nous citerons ici quelques points positifs pouvant aider les catholiques à comprendre le judaïsme:

- l'Alliance de la Bible hébraïque n'a pas été révoquée ;
- Jésus était juif ;
- la liturgie chrétienne est liée à la liturgie juive ;
- les juifs ne sont pas collectivement responsables de la mort de Jésus ;
- et quelques points importants à approfondir ensemble, juifs et catholiques :
 - la présentation des Ecritures juives («Ancien Testament») comme une préparation à la mission de Jésus;
 - une présentation partielle du judaïsme du I^{er} siècle, ignorant la richesse spirituelle et la diversité de cette période ;
 - la typologie dont on use et abuse dans la description des épisodes de la Bible, et dans la présentation de Jésus en tant qu'accomplissant les promesses faites par Dieu à Israël;
 - la nécessité d'étudier la «Loi» juive ou Halakha, en tant que réalité de l'histoire du I^{er} siècle, cela pour éviter l'opposition entre Loi et Amour qui a été un élément typique de l'enseignement du mépris, entraînant le mépris envers la religion juive.

SAINT-SIÈGE – COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE,
LE PEUPLE JUIF ET SES ÉCRITURES DANS LA BIBLE CHRÉTIENNE – NOVEMBRE 2001

La Commission biblique pontificale vient de publier un important document portant sur « le peuple juif et ses Écritures dans la Bible chrétienne ». **La préface est écrite par le cardinal J. Ratzinger**, qui en est le **président**¹. Le texte original est en français, une traduction italienne existe et la traduction en allemand devrait paraître incessamment. Le document comprend trois parties :

- I. Les Saintes Écritures du peuple juif, partie fondamentale de la Bible chrétienne ;
- II. Thèmes fondamentaux des Écritures du peuple juif et leur réception dans la foi au Christ ;
- III. Les juifs dans le Nouveau Testament.

Dans l'introduction et la conclusion, la Commission émet le souhait que ce texte qui ne cède « pas à un irénisme facile » (Présentation du P. A. Vanhoye dans *L'Osservatore Romano* du 5 décembre 2001) « contribue ... à faire avancer le dialogue entre juifs et chrétiens, dans la clarté et dans l'estime et l'affection mutuelles » (p. 6).

Nous en publions quelques extraits qui portent sur l'étude des « juifs » dans saint Jean, avec l'aimable autorisation des Editions de la Librairie vaticane².

III. B LES JUIFS DANS LES ÉVANGILES ET LES ACTES DES APÔTRES

4. ÉVANGILE SELON JEAN

76. A propos des juifs, le quatrième évangile contient l'affirmation la plus positive qui soit, et c'est Jésus lui-même qui la prononce, dans son dialogue avec la Samaritaine : « Le salut vient des juifs » (Jn 4, 22)³. D'autre part, à la parole du Grand prêtre Caïphe, qui déclarait « avantageux » « qu'un seul homme meure pour le peuple », l'évangéliste reconnaît une valeur de parole inspirée par Dieu et il souligne que « Jésus devait mourir pour la nation », précisant ensuite que ce n'était « pas seulement pour la nation, mais pour rassembler en unité les enfants de Dieu dispersés » (Jn 11, 49-52). L'évangéliste manifeste une grande connaissance du judaïsme, de ses fêtes, de ses Écritures. La valeur du patrimoine juif est nettement reconnue : Abraham vit le jour de Jésus et en fut heureux (8, 56) ; la Loi est un don, venu par l'entremise de Moïse (1, 17) ; « l'Écriture ne peut pas être abolie » (10, 35) ; « Jésus est celui de qui Moïse a parlé dans la Loi, ainsi que les prophètes » (1, 45) ; il est « juif » (4, 9) et « roi d'Israël » (2, 47) ou « roi des juifs » (19, 19-22). Aucune raison sérieuse ne permet de mettre en doute que l'évangéliste était juif et que le contexte de base pour la composition de l'Évangile a été sa relation avec le judaïsme.

Le nom de « juifs » se rencontre 71 fois dans le quatrième évangile, habituellement au pluriel, 3 fois au singulier (3, 25 ; 4, 9 ; 18, 35). Il est appliqué en particulier à « Jésus » (4, 9). Le nom d'« Israélite » n'apparaît qu'une fois ; c'est un titre d'honneur (1, 47). Un certain nombre de juifs se montrent bien disposés envers Jésus. Tel est le cas de Nicodème, un « chef des juifs » (3, 1), qui reconnaît en Jésus un maître venu de Dieu (3, 2), le défend devant ses collègues pharisiens (7, 50-51) et prend soin, après sa mort sur la croix, de sa sépulture (19, 39). A la fin, « beaucoup des chefs » croyaient en Jésus, mais n'avaient pas le courage de se déclarer ses disciples (12, 42). L'évangéliste rapporte assez souvent que « beaucoup » de personnes se mettaient à croire en Jésus⁴. Le contexte montre qu'il s'agissait de juifs, sauf en 4, 39.41 ; l'évangéliste le précise parfois, mais rarement (8, 31 ; 11, 45 ; 12, 11).

Le plus souvent, toutefois, « les Juifs » sont hostiles à Jésus. Leur opposition se déclenche dès la guérison d'un paralytique, effectuée un jour de sabbat (5, 16). Elle redouble après une déclaration où Jésus se fait « égal à Dieu » ; ils cherchent dès lors à le faire mourir (5, 18). Plus tard, comme le Grand prêtre de Mt 26, 65 et Mc 14, 64 au cours du procès de Jésus, ils l'accusent de « blasphème » et tentent de lui infliger la peine correspondante : la lapidation (10, 31-33). On a observé avec raison qu'une grande partie du quatrième évangile anticipe le procès de Jésus, à qui il donne la possibilité de faire sa propre défense et d'accuser ses accusateurs. Ceux-ci sont souvent nommés « les Juifs », sans autre précision, ce qui a pour résultat d'attacher à ce nom un jugement défavorable. Mais il ne s'agit nullement d'un antijudaïsme de principe, puisque – comme nous l'avons déjà rappelé – l'évangile reconnaît que « le salut vient des juifs » (4, 22). Cette façon de parler reflète seulement une situation de nette séparation entre les communautés chrétiennes et celles des juifs.

L'accusation la plus grave exprimée par Jésus contre « les Juifs » est celle d'avoir pour père le diable (8, 44) ; il faut remarquer que cette accusation n'est pas portée contre les juifs en tant que juifs, mais au contraire en tant qu'ils ne sont plus de vrais juifs, puisqu'ils nourrissent des intentions homicides (8, 37), inspirées par le diable, qui est « homicide depuis l'origine » (8, 44). Seul était donc concerné un nombre très réduit de juifs contemporains de Jésus ; il s'agit paradoxalement, de « juifs qui avaient cru en lui » (8, 31). En les accusant âprement, le quatrième évangile mettait en garde les autres juifs contre la tentation de semblables pensées homicides.

¹ En sont membres : le P. A. Vanhoye sj, secrétaire, les PP. W.A. Beuken sj (Belgique), J. Beutler sj, (Rome), J. Briend (France), P. Buetubela Nzazi Balembo (Zaïre), A. Fuchs (Autriche), les PP. G. Ghiberti (Italie), M. Girard (Canada), M. Hoganssème (Irlande), A. Levoratti (Argentine), J. Loza Vera op (Mexique), J. Raja sj (Inde), R. Rubinkiewicz sdb (Pologne), L. Ruppert (Allemagne), A. Schenker op, (Suisse), J. Sanchez Bosch (Espagne), U. Vanni sj (Italie) J.-L. Vescoop (France), H. Wansborough, osb (Angleterre).

² On trouvera par ailleurs aussi le texte complet publié par les Editions du Cerf.

³ Voir II, B, 3, b, n°32.

⁴ Jn 2, 23 ; 4, 39.41 ; 7, 31 ; 8, 30-31 ; 10, 42 ; 11, 45 ; 12, 11.42.

77. On a cherché à éliminer la tension que les textes du quatrième évangile peuvent provoquer entre chrétiens et juifs dans le monde actuel, en proposant de traduire «les Judéens» plutôt que «les Juifs». Le contraste ne serait pas entre «les Juifs» et les disciples de Jésus, mais entre les habitants de la Judée, présentés comme hostiles à Jésus, et ceux de la Galilée présentés comme accueillants envers leur prophète. Le mépris des Judéens pour les Galiléens est assurément exprimé dans l'évangile (7, 52), mais l'évangéliste ne fixe pas de ligne de démarcation entre la foi et son refus selon une limite géographique et il appelle hoi loudaioi les juifs de Galilée qui rejettent l'enseignement de Jésus (6, 41.52).

Une autre interprétation de l'expression «les Juifs» consiste à identifier «les Juifs» avec «le monde», et se basant sur des affirmations qui expriment entre eux un lien (8, 23) ou un parallélisme¹. Mais le monde pécheur a, de toute évidence, une plus grande extension que la collectivité des juifs hostiles à Jésus.

On a noté, d'autre part, qu'en plusieurs passages de l'évangile qui nomment «les Juifs», il s'agit plus précisément des autorités juives (Grands prêtres, membres du Sanhédrin) ou parfois des pharisiens. Une comparaison entre 18, 3 et 18, 12 pousse en ce sens. Dans le récit de la Passion, Jean nomme plusieurs fois «les Juifs» là où les évangiles synoptiques parlent des autorités juives. Mais cette observation ne vaut que pour un nombre limité de passages et on ne peut introduire cette précision dans une traduction de l'évangile sans être infidèle aux textes. Ceux-ci sont l'écho d'une situation d'opposition aux communautés chrétiennes, de la part non seulement des autorités juives, mais de la grande majorité des juifs, solidaires de leurs autorités (cf. Ac 28, 22). Historiquement parlant, on peut penser que seule une minorité de juifs lui fut hostile, qu'un petit nombre porte la responsabilité de l'avoir livré à l'autorité romaine ; un nombre plus restreint encore aura voulu sa mort, sans doute pour des motifs d'ordre religieux qui leur semblaient impératifs². Mais ces quelques-uns réussirent à provoquer une manifestation générale en faveur de Barabbas et contre Jésus³, ce qui permet à l'évangéliste d'utiliser une expression généralisante, annonciatrice d'une évolution postérieure.

La séparation entre les disciples de Jésus et «les Juifs» se manifeste parfois dans l'évangile par une expulsion de la synagogue infligée à des juifs qui affirmaient leur foi en Jésus⁴. Il est probable que ce traitement était effectivement appliqué aux juifs des communautés johanniques, que les autres juifs considéraient comme coupés du peuple juif parce qu'infidèles à la foi juive monothéiste (ce qui en réalité, n'était pas le cas, puisque Jésus dit : «Moi et le Père nous sommes un seul» : 10, 30). En conséquence, il devenait en quelque sorte normal de dire «les Juifs» pour désigner ceux qui se réservaient à eux seuls ce nom, en s'opposant à la foi chrétienne.

78. Conclusion. Le ministère de Jésus avait suscité une opposition croissante de la part des autorités juives, qui, à la fin, décidèrent de livrer Jésus à l'autorité romaine pour qu'il soit mis à mort. Mais il se releva vivant, pour donner la vraie vie à tous ceux qui croient en lui. Le quatrième évangile rappelle ces événements, en les relisant à la lumière et à l'expérience des communautés johanniques, qui se heurtaient à l'opposition des communautés juives.

Les actions et les déclarations de Jésus montraient qu'il avait avec Dieu une relation filiale très étroite, unique en son genre. La catéchèse apostolique approfondit progressivement la compréhension de cette relation. Dans les communautés johanniques, on insistait extrêmement sur les rapports entre le Fils et le Père et on affirmait la divinité de Jésus, qui est «le Christ, le Fils de Dieu» (20, 31) en un sens transcendant. Cette doctrine provoqua l'opposition des chefs des synagogues, suivis par l'ensemble des communautés juives. Les chrétiens furent expulsés des synagogues (16, 2) et, du même coup, se trouvèrent exposés à des vexations de la part des autorités romaines, car ils ne jouissaient plus des franchises accordées aux juifs.

La polémique s'accroît de part et d'autre. Par les juifs, Jésus fut accusé d'être un pécheur (9, 24), un blasphémateur (10, 33) et un possédé du démon⁵. Ceux qui croient en lui furent considérés comme des ignorants et des maudits (7, 49). Par les chrétiens, les juifs furent accusés d'indocilité à la parole de Dieu (5, 38), de résistance à l'amour de Dieu (5, 42), de recherche de vaine gloire (5, 44).

Ne pouvant plus participer à la vie culturelle des juifs, les chrétiens prirent mieux conscience de la plénitude qu'ils recevaient du Verbe fait chair (1, 16). Jésus ressuscité est source d'eau vive (7, 37-38), lumière du monde (8, 12), pain de la vie (6, 35), nouveau Temple (2, 19-20). Ayant aimé les siens jusqu'à la fin (13, 1), il leur a donné son nouveau commandement d'amour (13, 34). Il faut tout faire pour que se répande la foi en lui et, par la foi, la vie (20, 31). Dans l'évangile, l'aspect polémique est secondaire. Ce qui est suprêmement important, c'est la révélation du «don de Dieu» (4, 10 ; 3, 16) offert à tous en Jésus Christ, spécialement à ceux qui «l'ont transpercé» (19, 37).

¹ Jn 1, 10.11 ; 15, 18. 25.

² Jn 5, 18 ; 10, 33 ; 19, 7.

³ Jn 18, 38-40 ; 19, 14-15.

⁴ Jn 9, 22 ; 12, 42 ; 16, 2.

⁵ Jn 7, 20 ; 8, 48.51 ; 10, 20.

CAMEROUN – RENCONTRE INTERRELIGIEUSE
YAOUNDÉ – 8-13 NOVEMBRE 2001

Une première consultation avait eu lieu en Afrique, entre des juifs et des chrétiens africains, à Nairobi, au Kenya, les 10 à 13 novembre 1986, sous les auspices de l'International Jewish Committee for Interreligious Consultations (IJCIC), du Conseil œcuménique des Eglises et de All Africa Conference of Churches, sous les présidences du prof. Kofi Opoku et du Dr Gerhart Riegner¹.

16 ans après, une autre consultation a eu lieu au Cameroun, à Yaoundé.

Nous publions le message de cette consultation qui nous a été aimablement communiqué par le Pr. Jean Halpérin (Genève).

MESSAGE DE LA CONSULTATION

Pour la première fois en Afrique francophone s'est tenue à Yaoundé (Cameroun), du 8 au 13 novembre 2001, sous les auspices de l'International Jewish Committee (IJCIC) et le Conseil Œcuménique des Eglises (COE), une rencontre entre chrétiens et juifs, venus d'Afrique du Sud, du Bénin, du Burundi, du Congo Brazzaville et République Démocratique du Congo, de Côte d'Ivoire, des Etats-Unis, de France, d'Israël, du Kenya, de Suisse, du Togo, du Rwanda et du Cameroun.

La rencontre s'est déroulée à la Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé dans une atmosphère chaleureuse et fraternelle, autour des thèmes : «Shalom et Ubuntu»² ; «Mémoire et expérience de la violence» ; «Le défi des bâtisseurs de paix».

L'originalité de cette rencontre a résidé dans la conjonction d'une recherche intellectuelle approfondie et d'une participation à l'expérience de nos fois respectives, célébration du shabbat et culte dominical chrétien.

Le séjour en commun a été un catalyseur d'échanges authentiques et joyeux, ce qui nous a permis d'apprécier la richesse de nos différences plutôt que de les envisager dans l'appréhension et la frilosité.

On a pu noter au cours des sessions une grande qualité d'écoute et d'attention, témoignant de la curiosité réciproque et du respect mutuel entre les participants.

II.

Nous avons dégagé notamment des convergences entre des concepts tirés du vécu de nos traditions et de nos histoires respectives :

- Shalom et Ubuntu.
- Le statut de la parole dans le judaïsme et celui de la palabre dans les cultures africaines.
- La notion de tikkun (réparation) et la Théologie de la reconstruction.

Délestée du contentieux bilatéral chargé qui sous-tend le dialogue entre juifs et chrétiens en Europe, la rencontre a pu ici s'établir sur des bases positives, dénuées de suspicion et de ressentiment, mettant en exergue :

- La centralité du texte biblique dans les traditions juives et chrétiennes de tous les participants.
- La convergence des mémoires juives et africaines.

III. RECOMMANDATIONS :

Chaque participant s'appliquera à donner un écho médiatique à cette consultation.

- Les participants s'engagent à transmettre le message dans leurs communautés religieuses respectives.
- Nous souhaitons que les actes de la consultation soient publiés afin d'en élargir l'audience.
- Nous pensons mener une recherche des sources bibliques, en hébreu notamment, faisant référence au peuple africain.
- Nous formons le projet de réaliser une anthologie judéo-africaine.
- Nous souhaitons un temps prochain de rencontre à Jérusalem.
- Nous encourageons les initiatives de conférenciers itinérants.
- Nous entreprenons une recherche de textes bibliques qui pourront être utilisés pour étayer des combats concrets tels que les injustices sociales diverses, la condition des femmes, le sida, les conflits etc...
- Nous proposons la création d'un réseau Internet, ou forum permettant la circulation et l'échange de connaissances, de réflexions et d'informations.

Condamnant les préjugés racistes et antisémites, nous nous engageons à être ensemble, dans nos communautés et chacun où il se trouve, artisans de la paix.

«Détourne-toi du mal et fais le bien. Recherche la paix et poursuis-la» (Psaume 34, 15).

¹ Cf. *Christian Jewish Relations* [London], Vol. 20, n°1, 1987. Cette revue a cessé de paraître.

² NDLR. «générosité, humanité».

EUROPE – LA COMMUNION ECCLÉSIALE DE LEUENBERG
«EGLISE ET ISRAËL, CONTRIBUTION DES EGLISES PROTESTANTES D'EUROPE
À LA RELATION ENTRE CHRÉTIENS ET JUIFS» – Belfast, 19 au 25 juin 2001

102 Eglises protestantes en Europe et en Amérique du Sud font partie de la Communion ecclésiale de Leuenberg (CEL). Leur assemblée générale a eu lieu à Belfast du 19 au 25 juin 2001 sous le thème de «Diversité réconciliée – La mission des Eglises protestantes en Europe». Trois documents ont fait l'objet d'un travail théologique depuis 1994 (dernière Assemblée générale), dont le document «Eglise et Israël». «Les Eglises protestantes s'engagent pour la première fois de leurs histoires à la question de la relation entre chrétiens et juifs à l'échelle européenne. Dans le document, la nature permanente de l'élection du peuple d'Israël a été accentuée, et tous les efforts de convertir les juifs ont été rejetés», précise H. Rusterholz, le Président de la CEL.

Le texte «Eglise et Israël» comporte trois parties : I. Israël et l'Eglise; II. L'Eglise et Israël; III. L'Eglise en présence d'Israël.

Nous remercions le secrétariat de la CEL de nous avoir envoyé la version française de ce document et de nous autoriser à en publier des extraits de la deuxième partie.

II. L'EGLISE ET ISRAËL

1.2 La thèse de l'«alliance non révoquée» et de l'introduction dans l'unique alliance

1.2.1

En 1961, lors du Kirchentag des protestants allemands à Berlin, la Commission «Juifs et chrétiens» a été mise en place pour traiter la thèse de l'«alliance non révoquée», qu'on trouve chez Martin Buber. Dans de nombreuses déclarations des synodes d'Eglises régionales allemandes ainsi que dans plusieurs constitutions d'Eglises on parle diversement de l'«alliance non révoquée». Dans les lignes directrices du texte intitulé : «Nous et les Juifs – Israël et l'Eglise», adopté par l'Alliance réformée en 1990, il est dit au point II : «Dieu n'a pas révoqué son alliance avec Israël. Nous commençons à le reconnaître : dans le Christ Jésus nous, les femmes et les hommes issus des nations – alors que par notre origine nous étions éloignés du Dieu d'Israël et de son peuple – sommes rendus dignes et appelés à participer à l'élection – Israël ayant été élu le premier –, et à la communion dans l'alliance de Dieu». On veut exprimer ainsi l'idée que la «nouvelle alliance» révélée en Christ (I Co 11, 25 ; Hb 9, 15 ; 12, 24), n'est pas une seconde alliance, mais l'alliance renouvelée qui a été promise en Jr 31. Elle est une confirmation et un élargissement qui va au-delà de l'alliance conclue par Dieu avec Israël.

1.2.2

La pensée de l'alliance unique non révoquée souligne l'idée que la communauté de ceux qui croient en Christ doit son existence à l'élection de Dieu qui été inaugurée par l'élection d'Israël. Dieu fait participer à son salut ceux qui, issus des nations, croient en lui. L'Eglise ne peut dire cela qu'avec reconnaissance et en louant Dieu.

Mais la thèse de l'alliance unique non révoquée laisse ouverte la question de savoir comment le rapport d'Israël, peuple de Dieu, à l'Eglise, peuple de Dieu, peut être pensé théologiquement. Il est insuffisant de voir l'Eglise uniquement comme «Eglise issue des nations». En revanche, le caractère du renouvellement de l'alliance promise dans Jr 31 et que l'on croit accomplie en Christ reste à définir. En outre, proposer de comprendre le terme «nouveau» seulement au sens de «renouvelé» quand il est question de la «nouvelle alliance» ne fait pas droit à la réception et à l'interprétation de Jr 31 dans le Nouveau Testament (cf. les paroles d'introduction de la Cène chez Paul et dans l'évangile de Luc, ainsi que Hb 8). On ne donne pas une réponse suffisante à la question du rapport de la 'nouvelle alliance' à l'«ancienne alliance».

2.2 La compréhension chrétienne des Ecritures saintes d'Israël

2.2.1

L'Eglise lit, comprend et interprète les Ecritures saintes d'Israël, c'est à dire l'Ancien Testament chrétien, à la lumière de la révélation en Christ. Dans le même temps, l'Eglise lit et comprend le témoignage néotestamentaire rendu au Christ à la lumière de son Ancien Testament.

2.2.2

Le fait que les Ecritures saintes d'Israël constituent, en tant qu'«Ancien Testament», l'une des deux parties du canon de la Bible chrétienne ne cesse de rappeler à l'Eglise sa relation avec Israël. Les écrits vétérotestamentaires ont dans le culte, mais également dans la piété personnelle de chaque chrétien, une portée importante. Néanmoins toute référence chrétienne aux textes vétérotestamentaires, en particulier toute prédication, doit refléter le fait que ces mêmes écrits font aussi autorité dans le judaïsme.

2.2.3

La continuité en tension de l'agir unique de Dieu envers Israël et envers l'Eglise entraîne, pour cette dernière, une façon particulière de se référer à la tradition biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Selon la compréhension chrétienne des Ecritures saintes d'Israël, la promesse qui y est exprimée pointe sur l'événement Christ, sur la croix et la résurrection de Jésus de Nazareth qui est le Christ et sur sa venue en tant que juge et sauveur eschatologiques. Mais à côté de cette compréhension chrétienne des Ecritures saintes d'Israël préexiste la lecture juive, qui ne voit précisément pas dans le TaNa'HK (Torah, Prophètes, Ecrits) l'«Ancien» (ou «Premier») Testament, mais l'Ecriture sainte en son entier. La question n'est pas quelle lecture des Ecritures saintes d'Israël est la «bonne». Il convient plutôt de considérer qu'Israël et l'Eglise sont responsables, chacun pour sa part, de l'interprétation qu'ils font des textes qui leur ont été confiés.

2.2.3.1

Le canon de la Bible chrétienne, dont les Ecritures saintes d'Israël ne constituent qu'une partie, est un canon différent du canon hébraïque, qui ne comprend que le TaNa'KH. Pourtant il serait impropre de dire que le canon chrétien comprend le canon hébraïque, et que le canon hébraïque ne constitue donc qu'une partie du canon chrétien. Nous avons plutôt affaire à deux canons différents de deux communautés différentes. Bien que, en partie, les mêmes textes soient présents dans les deux canons, ils se situent respectivement dans des contextes de lecture et d'interprétation différents.

2.2.3.2

Lorsqu'on parle, dans le canon chrétien, des Ecritures saintes d'Israël comme de l'«Ancien Testament», le terme «Ancien» n'est pas employé au sens de «périmé» : mais «ancien» désigne ce qui est au commencement, ainsi que le fondement. Il existe aussi l'expression «Premier Testament», qui est employée de temps à autre, et précisément dans ce sens-là ; mais celle-ci peut être mal comprise, comme si elle désignait le premier tome d'une série qu'on peut compléter à volonté. De même, la conception chrétienne de l'unité des deux parties de la Bible serait plutôt compromise que sauvegardée par la juxtaposition du «Premier Testament» et du «Nouveau Testament». Désigner la première partie du canon chrétien par les expressions 'Bible juive' ou 'Bible hébraïque' est également problématique, quand on veut nommer ainsi la première partie du canon chrétien. En effet, elles pourraient induire en erreur en laissant croire que le canon juif est une partie du canon chrétien. Par contre, ces expressions sont pertinentes quand elles rappellent que le texte de la première partie du canon de la Bible chrétienne est identique au canon juif dans son entier.

2.2.4

La communauté chrétienne primitive a conservé telle quelle la tradition biblique des Ecritures saintes d'Israël qu'elle a reçue, ce qui peut paraître étonnant si on l'examine d'un point de vue historique. Ces textes n'ont pas été modifiés, ni par des ajouts, des suppressions ou des «améliorations». Ils n'ont pas été «réécrits» de façon chrétienne. Les communautés chrétiennes ont donc consciemment reçu le témoignage écrit pré-pascal en étant ouvertes à des possibilités de compréhension différentes, ouverture qui est propre à ce témoignage. Ainsi, par le double canon biblique, l'Eglise a déclaré plus tard que ce témoignage l'engageait pour sa propre prédication. Cependant, les changements intervenus dans l'ordre du canon de l'Ancien Testament en raison, entre autres, des décisions de la Réforme ont notablement accentué la relation des écrits vétérotestamentaires à l'événement de la révélation en Christ.

2.2.5

L'approche chrétienne de l'Ancien Testament doit toujours garder présent à l'esprit que les textes de l'Ancien Testament correspondent avec ceux des Ecritures saintes d'Israël dans la forme et le fond même s'ils ne sont pas le canon juif. La révélation de Dieu en Christ confirme l'histoire de l'alliance qui a commencé avec Israël. Elle attire donc l'attention sur le témoignage de la révélation à Israël et sur le témoignage de sa foi avant que l'Eglise existe. Elle conduit à reconnaître la vérité qui est contenue dans ce témoignage. Cependant l'Eglise ne doit pas oublier que sa propre mission est de lire les textes des Ecritures saintes d'Israël à partir de sa foi en Christ, et de laisser également les affirmations de l'Ancien Testament donner consistance à sa propre foi. Chaque rencontre de l'Eglise avec la lecture et l'interprétation juives du TaNa'KH restera marquée par le fait que son propre accès à l'Ancien Testament est déterminé par la foi chrétienne.

2.2.6

En ce qui concerne la question du rapport de la lecture juive et de la lecture chrétienne, il ne s'agit pas d'abord de reconnaître, grâce à la possibilité de l'exégèse historico-critique par exemple la nécessité de distinguer entre le sens 'original', du point de vue historique, des affirmations du texte, et la perspective herméneutique chrétienne du texte qui a été élaborée à partir de la foi pascale. La perspective est bien plutôt celle de la prédication, c'est-à-dire qu'il s'agit de la proclamation par l'Eglise du message des Ecritures saintes d'Israël en tant qu'Ancien Testament chrétien.

Ceci n'exclut nullement une interprétation historico-critique, mais la suggère plutôt. Mais on doit tenir compte du fait que même une interprétation apparemment purement historico-critique est déterminée aussi par une «pré-compréhension». Elle dépend en effet d'une décision herméneutique fondamentale, qui précède toute interprétation. Cette décision herméneutique fondamentale est intrinsèquement différente dans le judaïsme et dans le christianisme. Le fait qu'il n'existe jamais d'interprétation de texte sans pré-compréhension a déjà été reconnu comme légitime, à la fois dans le judaïsme ancien et dans le christianisme naissant.

2.2.7

L'interprétation juive des Ecritures saintes d'Israël, c'est-à-dire celle qui n'est pas déterminée par la foi dans l'événement Christ, ouvre pour l'interprétation chrétienne une perspective aussi légitime que nécessaire. C'est la seule façon d'appréhender le sens donné aux textes des Ecritures saintes d'Israël. Sans en tenir compte, l'interprétation chrétienne ne trouverait rien de neuf dans les textes de l'Ancien Testament, elle ne pourrait que se retrouver elle-même. L'Eglise est enrichie dans sa théologie par la lecture de l'interprétation juive de l'Ancien Testament et par son dialogue avec des juifs.

2.2.8

C'est pourquoi il est parfaitement possible que la compréhension chrétienne de l'Ecriture connaisse l'interprétation juive des Ecritures saintes d'Israël et la respecte en tant que telle, et la prenne en compte dans sa propre interprétation. Cela est évident au niveau scientifique et dans la recherche historique en théologie. Il est également bénéfique pour la prédication et l'enseignement de l'Eglise que le témoignage de foi des Ecritures saintes d'Israël ne soit pas valorisé uniquement dans sa compréhension chrétienne, c'est-à-dire rétrospectivement à partir du Nouveau Testament. Il s'agit plutôt de rester ouvert à la compréhension juive de ces écrits, et à la tradition interprétative qui en résulte, c'est-à-dire à une compréhension non-chrétienne.

2.2.9

La Bonne Nouvelle de Pâques dit que l'événement Christ ne se contente pas de confirmer les promesses bibliques, mais qu'il les interprète en même temps à frais nouveaux. En même temps, la lecture juive de ces mêmes textes bibliques permet de clarifier ces deux points : nous reconnaissons que ces textes contiennent des promesses dont l'accomplissement est encore à venir ; par ailleurs, on voit plus nettement dans cette tradition biblique comment la vie en ce monde, dans toute sa diversité, son être et son devenir, est référée à Dieu.

2.2.10

Pour la prédication chrétienne le témoignage des Ecritures saintes d'Israël est une partie constitutive de l'histoire de la révélation qui lui est propre. Dans la doctrine des deux dieux que Marcion développa au 2^e siècle, apparaissent les conséquences d'une théologie qui tente de rompre la cohérence du témoignage des Ecritures saintes d'Israël avec l'événement Christ. L'événement Christ lui-même fait obligation à l'Eglise de ne pas oublier que la révélation faite dans les Ecritures saintes d'Israël («vétérotestamentaire») est adressée à l'origine et de façon permanente à Israël. Il n'est donc pas possible de concevoir une différence entre le «Dieu pour Israël» et le «Dieu pour le monde».

POLOGNE – EPISCOPAT POLONAIS :
CÉLÉBRATION RELIGIEUSE EN MÉMOIRE DES JUIFS ASSASSINÉS À JEDWABNE ET EN D'AUTRES LIEUX
Varsovie – 27 mai 2001

Le 27 mai 2001, une célébration religieuse de prière et de demande de pardon pour les morts de Jedwabne a eu lieu, dans l'église de Tous les Saints à Varsovie, présidée par le cardinal J. Glemp, Primat de Pologne. De nombreux évêques étaient présents. Nous en publions des extraits ci-après¹.

C'est à Jedwabne, une petite localité de la Pologne orientale, qu'a eu lieu le 10 juillet 1941, dans les premiers jours de l'offensive allemande contre la Russie après le renversement de l'alliance germano-soviétique, un massacre de plus de mille juifs. Sans doute encouragés par les nazis, ce sont les habitants de cette petite localité qui l'ont perpétré. Le fait atroce était connu – un jugement avait eu lieu après la guerre – mais depuis, il avait été enfoui dans les mémoires. Un historien américain d'origine polonaise, Jan Gross, l'a fait resurgir dans un petit livre de témoignages : «Les Voisins», publié en 2000.

Le 10 juillet 2001, soixante ans après, une cérémonie, politique cette fois, a eu lieu à Jedwabne à laquelle a pris part le Président de la République polonaise, Alexandre Kwasniewski.

«A tes yeux, Seigneur, nous déposons nos fautes...»

L'ouverture de la célébration est faite par le cardinal Glemp.

Mgr Stanislaw Gądecki, président de la Commission épiscopale pour les relations avec le judaïsme, en donne le sens.

«Le XX^e siècle, qui vient de s'achever, a été tragique pour l'humanité et pour le monde, de bien des manières. Marqué par l'empreinte de totalitarismes sanguinaires, il a englouti des centaines de millions d'êtres humains innocents qui ont souffert et qui sont morts. Dans cette multitude, il y avait de nombreux martyrs dont les noms nous sont connus, et plus nombreux encore sont ceux qui sont inconnus et dont le sacrifice s'inscrit dans le destin du Fils de Dieu qui, pour nous et pour notre salut, est devenu homme et a subi la mort sur la croix.

A l'invitation et à l'exemple de Jean Paul II pour l'année jubilaire 2000, l'Eglise a entrepris l'effort laborieux de «purifier sa mémoire». Elle en assume la responsabilité.

Dans l'homélie prononcée le Mercredi des Cendres à la Basilique de Saint Pierre, le pape a prononcé ces paroles fortes : «Pardonnons et demandons pardon ! Tandis que nous rendons grâce à Dieu qui, dans son amour miséricordieux, a suscité dans l'Eglise une récolte merveilleuse de sainteté, d'ardeur missionnaire, de dévouement total au Christ et au prochain, nous ne pouvons manquer de reconnaître les infidélités à l'Evangile qu'ont commises certains de nos frères, en particulier au cours du second millénaire». [O.R. 14 mars 2000]. Ces paroles de profond regret et de repentir sont devenues également les nôtres.

Durant la célébration du Grand Jubilé de l'An 2000, il est devenu évident que l'effort de «purifier la mémoire» devait aller plus loin encore et inclure également les événements dont auparavant nous n'étions pas conscients. Notre rassemblement en ce moment a lieu sous le motto : «La prière des évêques polonais pour les personnes assassinées à Jedwabne et en d'autres lieux». En tant que pasteurs de l'Eglise de Pologne, nous voulons nous présenter devant Dieu et devant les hommes en vérité, dans le regret et le repentir, spécialement devant nos frères et sœurs juifs, à cause du crime qui a eu lieu en juillet 1941 à Jedwabne, et de ceux qui ont été commis ailleurs. Les victimes étaient juives, et parmi les auteurs il y avait des Polonais, des catholiques, des baptisés...

L'horreur du crime est d'autant plus grande que c'est le peuple juif, lui qui a reçu de Dieu le commandement : «Tu ne tueras pas», qui en a été la victime d'une manière particulière durant la période du national-socialisme, comme l'a dit Jean Paul II dans l'homélie prononcée dans l'ancien camp d'extermination d'Auschwitz-Birkenau.

Nous sommes profondément affectés par le comportement de ceux qui, à certains moments, – particulièrement à Jedwabne et en d'autres lieux – ont fait souffrir des juifs et même dans certains cas, leur ont donné la mort. Nous dénonçons ce crime, et nous nous engageons à lutter contre tout le mal qui sévit aujourd'hui. L'effort de «purifier la mémoire» devient un devoir de «purifier les consciences». Nous nous engageons à cela, comme un devoir et, une fois encore, nous condamnons toutes les manifestations d'intolérance, de racisme, d'antisémitisme, qui sont des péchés.

«A tes yeux, Seigneur, nous déposons nos fautes...». Ce chant très ancien que nous chantons aujourd'hui, composé par le pape Urbain VIII, est bien connu dans la dévotion catholique en Pologne ; il supplie Dieu de pardonner les péchés des croyants et les nôtres.

A Jedwabne, et partout où un homme a fait violence à un autre, celui qui est le plus blessé, c'est Dieu lui-même. Quant à nous qui croyons en lui, «nous portons le poids des fautes et des culpabilités de ceux qui nous ont précédés» (Incarnationis mysterium, n°11).

En essayant de nous réconcilier avec Dieu et avec les hommes, nous voulons commencer le nouveau millénaire avec davantage de foi et d'espérance encore.

Que jamais plus ne se répètent Katyn et Auschwitz, Kolyma et les camps d'extermination, ni Jedwabne...».

Prière : (Le Primat)

«Dieu Tout-Puissant et miséricordieux, Tu nous as rassemblés aujourd'hui au Nom de Ton Fils, pour que nous demandions Ton pardon et trouvions l'aide de Ta grâce. Illumine notre esprit, nous Te supplions, pour que nous puissions reconnaître le mal commis et que nous obtenions Ton pardon.

Que Ton amour unisse tous ceux que le péché a séparés ; que Ta puissance guérisse nos blessures et fortifie notre faiblesse ; que l'Esprit-Saint accorde une vie nouvelle à ceux qui sont morts et qu'il renouvelle l'amour en nous. Aide-nous à faire la vérité dans l'amour afin que nous puissions nous unir davantage à Jésus-Christ. Lui qui vit et qui règne dans l'unité du Saint Esprit, Dieu pour les siècles des siècles. Amen.

¹ Texte original polonais. Traduction : Lila Banderonek-Licari.

1^{ère} lecture : Gn. 4,1-10.

Psaume 51

«D'un cœur brisé et broyé Tu n'as point de mépris, Seigneur».

2^è lecture : 1^{ère} Lettre de St Jean 1,5 – 2,2

Alleluia

«Tu aimeras le Seigneur Ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit : et ton prochain comme toi-même»

Evangile : Luc 10,25-37

Silence

Temps de supplications à genoux avec le chant :

«A tes yeux Seigneur nous déposons nos fautes...».

On récite ensuite le : «Je confesse à Dieu...».

Le Primat introduit la Prière universelle :

«Frères et Sœurs, en suivant l'appel de Jean Paul II et son exemple, prions avec confiance Dieu, notre Père, miséricordieux et clément, lent à la colère, Dieu plein d'amour et de fidélité, qu'Il pose son regard sur son peuple confessant humblement ses péchés et qu'Il lui accorde Sa miséricorde ».

Ensuite des cardinaux et des évêques présentent des intentions de prière et les fidèles répondent : «Seigneur exauce-nous».

Après la prière pour l'Eglise, le Pape et pour la Pologne, on poursuit :

(...)

«Prions pour les juifs, le peuple de la Première Alliance, qu'ils restent fidèles au commandement de l'amour de Dieu et du prochain et qu'ils ne soient plus jamais victimes de la violence ni d'aucune force de destruction».

«Prions pour ceux qui n'apprécient pas à sa juste valeur l'apport des juifs dans la culture mondiale et dans notre culture nationale ; et prions surtout pour ceux qui éprouvent répulsion ou rancune à l'égard du peuple juif ; qu'ils accueillent de la main de Dieu la grâce de la conversion du cœur en vue d'une réconciliation vraie qui porte des fruits».

«Prions pour les peuples juif et palestinien habitant la Terre sainte et le Moyen Orient, qu'arrête de verser le sang et que cessent au plus vite et durablement l'injustice, les conflits et la violence».

«Prions pour toutes les victimes de la haine, et particulièrement pour les victimes de la haine dirigée contre le peuple juif, pour ceux qui ont été assassinés, pour ceux qui sont morts dans la douleur et le désespoir, qu'ils obtiennent la paix éternelle et le bonheur avec Dieu».

«Prions pour les criminels et les assassins, pour ceux qui partout dans le monde et particulièrement ici, à Jedwabne, sur la terre polonaise, ont commis des atrocités et le mal ; que Dieu dans sa miséricorde leur accorde Son pardon».

«Prions pour nous-mêmes ; pour que, fidèles à l'Evangile de Jésus-Christ, nous vivions attachés au commandement de l'amour de Dieu et du prochain et que nous prenions constamment la cause de ceux qui sont persécutés et qui souffrent».

Notre Père...

Le Primat récite la prière de Jean Paul du Mercredi des Cendres 2000 [dimanche 12 mars] :

«Dieu de nos Pères,

Tu as choisi Abraham et sa descendance pour que Ton Nom soit apporté aux peuples :

Nous sommes profondément attristés par le comportement de ceux qui, au cours de l'histoire, les ont fait souffrir, eux qui sont Tes fils,

Et, en Te demandant pardon, nous voulons nous engager à vivre une fraternité authentique avec le peuple de l'Alliance.

Par Jésus-Christ Notre Seigneur ».

Tous répondent : Amen !

L'HÉRITAGE D'ABRAHAM, DON DE NOËL JOSEPH, CARDINAL RATZINGER¹

A l'occasion de Noël, nous échangeons des cadeaux pour nous donner de la joie les uns aux autres et pour participer ainsi à la joie annoncée aux bergers par les anges ; nous faisons ainsi mémoire du don par excellence fait par Dieu à l'humanité, celui de son Fils Jésus-Christ. Mais cela a été préparé par Dieu dans une longue histoire au cours de laquelle, selon les paroles de saint Irénée, Dieu s'habituaient à vivre avec l'homme, et l'homme s'habituaient à la communion avec Dieu. Cette histoire a commencé avec la foi d'Abraham, Père des croyants, Père aussi de la foi des chrétiens et notre Père selon la foi.

Cette histoire se poursuit dans les bénédictions accordées aux patriarches, dans la révélation faite à Moïse et dans l'Exode d'Israël vers la terre promise. Une nouvelle étape débute avec la promesse, faite à David et à sa descendance, d'un règne qui n'aura pas de fin. Les prophètes, à leur tour, interprètent l'histoire, appellent à la pénitence et à la conversion, préparant ainsi le cœur des humains à l'accueil du don suprême. Abraham, Père du peuple d'Israël, Père de la foi, est la racine de la bénédiction, en lui «se diront bénies toutes les familles de la terre» (Gn 12, 3). Le rôle du peuple élu est donc de faire don de son Dieu, le Dieu unique et vrai, à tous les autres peuples et nous, chrétiens, sommes réellement les héritiers de sa foi au Dieu unique. Nous sommes donc reconnaissants envers nos frères juifs qui, en dépit des difficultés de leur histoire, ont conservé, jusqu'à nos jours la foi en ce Dieu et témoignent de Celui-ci face aux autres peuples qui, privés de la connaissance du Dieu unique «se trouvent dans les ténèbres de la mort» (Lc 1,79).

Le Dieu de la Bible des juifs qui – Nouveau Testament inclus – est la Bible des chrétiens, tantôt d'une tendresse infinie, tantôt d'une sévérité inspirant la crainte, est aussi le Dieu de Jésus Christ et des apôtres. L'Eglise du deuxième siècle a dû résister au refus de ce Dieu de la part des gnostiques, et surtout de Marcion, qui opposaient le Dieu du Nouveau Testament au Dieu démiurge, créateur, émane l'Ancien Testament, alors que l'Eglise a toujours maintenu sa foi en un seul Dieu, créateur du monde et auteur des deux Testaments. La conscience néo-testamentaire de Dieu, qui atteint son apogée dans la définition johannique «Dieu est Amour» (1 Jn 4,16) ne contredit pas le passé, mais résume plutôt toute l'histoire du salut, dont Israël a été le protagoniste initial. C'est pourquoi dans la liturgie de l'Eglise, depuis ses débuts jusqu'à nos jours, résonnent les voix de Moïse et des prophètes ; et le Psautier d'Israël est aussi le grand livre de prière de l'Eglise. L'Eglise primitive ne s'est donc pas opposée à Israël, mais elle a cru en toute simplicité en être la continuation légitime. La splendide image d'Apocalypse 12, la femme vêtue de soleil et couronnée de douze étoiles, enceinte et souffrant des douleurs de l'enfantement, c'est Israël donnant naissance à celui «qui doit gouverner toutes les nations avec un sceptre de fer» (Ps 2,9) ; et cependant cette femme est aussi l'image du nouvel Israël, mère de nouveaux peuples, qui est personnifiée en Marie, la Mère de Jésus. Le fait d'avoir tenu ensemble ces trois significations – Israël, Marie, l'Eglise – montre combien, pour la foi des chrétiens, Israël et l'Eglise étaient et sont inséparables.

On sait que tout enfantement est pénible. Depuis les débuts, la relation entre l'Eglise naissante et Israël a certainement été bien souvent de caractère conflictuel : l'Eglise a été considérée par sa mère comme une fille dégénérée, et les chrétiens ont considéré leur mère comme aveugle et obstinée. Au cours de l'histoire de la chrétienté, ces relations déjà difficiles ont dégénéré par la suite et, dans bien des cas, ont même été à l'origine d'attitudes antijuives qui aboutirent à des actes de violence déplorables. **Même si les exactions récentes de la Shoa, si abominables, ont été perpétrées au nom d'une idéologie antichrétienne qui cherchait à atteindre la foi chrétienne dans sa racine abrahamique – le peuple d'Israël –, on ne peut nier que le peu de résistance des chrétiens à de telles atrocités s'explique en partie par l'héritage antijuif subsistant dans le cœur de bien des chrétiens. C'est peut-être justement à cause du caractère dramatique de cette dernière tragédie qu'aura commencé à se manifester une vision nouvelle de la relation entre l'Eglise et Israël, une volonté sincère de surmonter toute forme d'antijudaïsme et de s'engager dans un dialogue constructif, de connaissance mutuelle et de réconciliation.**

Un tel dialogue, pour être fécond, exige que nous nous tournions d'abord vers notre Dieu pour lui demander de nous accorder, avant tout à nous chrétiens, une plus grande estime et un plus grand amour de ce peuple, le peuple des juifs à qui «appartiennent l'adoption, la gloire, les alliances, la Loi, le culte, les promesses, et les patriarches ; eux de qui, selon la chair, est issu le Christ qui est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement. Amen» (Rm 9,4-5) ; et cela non seulement dans le passé, mais **encore maintenant** «car les dons et l'appel de Dieu sont sans irrévocables» (Rm 11,29). Nous Le prions également de donner aux enfants d'Israël une meilleure connaissance de Jésus de Nazareth, qui est leur fils et le don qu'ils nous ont fait. Puisque, les uns et les autres, nous sommes **en attente de la rédemption finale**, prions pour que notre chemin puissent un jour converger.

Il est évident que pour nous, chrétiens, le dialogue avec les juifs se situe à un plan différent de celui que nous avons avec les autres religions. La foi dont témoigne la Bible des juifs, l'Ancien Testament des chrétiens, n'est pas pour nous une autre religion : elle est le fondement de notre foi. C'est pourquoi les chrétiens – toujours davantage en collaboration avec leurs frères juifs – lisent et étudient avec une réelle attention, comme partie intégrante de leur propre patrimoine, ces livres de la Sainte Ecriture. Il est vrai que **l'Islam** aussi se considère comme descendant d'Abraham et qu'il **a reçu en héritage, d'Israël et des chrétiens, le même Dieu**, mais il suit une voie différente qui nécessite, pour le dialogue, des paramètres différents.

Pour en revenir à l'échange des cadeaux de Noël, ce par quoi j'ai commencé cette méditation, il nous faut d'abord reconnaître que tout ce que nous avons ou faisons est un pur don de Dieu, qui s'obtient par une prière humble et sincère ; ce don, nous avons à le partager avec des ethnies différentes, avec des religions aspirant à une plus profonde connaissance du mystère divin, avec des nations qui recherchent la paix, et des populations qui désirent instaurer une société où règnent la justice et l'amour. Tel est le programme proposé à l'Eglise de l'avenir par le Concile Vatican II, et nous catholiques, nous demandons au Seigneur de nous aider à persévérer dans cette voie.

¹ Méditation du cardinal Ratzinger, publiée en italien à la une de *L'Osservatore Romano* du 29 décembre 2000.
[Traduction non officielle de Mireille Gilles]

COMITÉ INTERNATIONAL DE LIAISON, ICL, 17^E RÉUNION
NEW YORK, 1-3 MAI 2001 – «DISSIPER LES MALENTENDUS»
CONFÉRENCE DU CARDINAL WALTER KASPER SUR LA DÉCLARATION *DOMINUS IESUS*¹

Au cours de la 17^e réunion du Comité international de Liaison entre catholiques et juifs qui a eu lieu à New York du 1^{er} au 3 mai 2001, lors d'échanges d'informations, le cardinal Walter Kasper, président du Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens et président de la Commission du Saint-Siège pour les relations religieuses avec les juifs et le judaïsme, a prononcé la conférence publiée ci-dessous.

1. La déclaration *Dominus Iesus*, publiée en septembre 2000 par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, a déclenché des réactions diverses de la part de différentes personnes et de différentes communautés, y compris des juifs.

Evidemment, il y a eu quelques malentendus. Le langage très technique de ce document pour l'instruction des théologiens catholiques - document dont la rédaction est peut-être trop dense - a donné lieu à des malentendus sur la signification et l'intention mêmes du texte, chez les gens qui ne sont pas familiarisés avec le «jargon» théologique catholique et avec les règles de son interprétation correcte. Un bon nombre de ces réactions semblent fondées sur une information que les mass-médias séculiers, évidemment non-informés, ont jetée dans l'arène de l'opinion publique.

Par ailleurs, on peut davantage comprendre la réelle difficulté qu'ont pu ressentir des juifs au fait des questions théologiques à l'égard d'un document qui s'exprime sur des sujets - telle la saisie de **Jésus comme Fils de Dieu - sur lesquels le chemin des juifs et celui des chrétiens se sont séparés, il y a de nombreux siècles**. Ces différends exigent un respect mutuel. Mais, en même temps, ils ravivent de douloureux souvenirs du passé. Aussi ce document a-t-il souvent été douloureux pour les juifs. Il n'était pas dans son intention de blesser ni d'offenser. Mais tel a été le cas, et pour cela je ne puis qu'exprimer mon profond regret. La peine de mes amis est aussi la mienne.

LA VÉRITABLE INTENTION DU DOCUMENT

2. Mais où était et où est le vrai problème ? Le problème soulevé par ce texte est lié à l'intention du document. La Déclaration traite principalement du dialogue interreligieux. Mais elle n'entre pas elle-même en dialogue avec les hindous, ni avec les musulmans, ni avec les juifs. Elle s'en prend à certaines théories relativistes et quelque peu syncrétistes qui ont cours chez des théologiens chrétiens. Ces théories, répandues tant en Inde que dans ce qu'on appelle le monde occidental postmoderne, préconisent une vision pluraliste de la religion et classent les religions juive et chrétienne dans la catégorie des «religions du monde». La Déclaration s'en prend aux théories qui nient l'identité spécifique des religions juive et chrétienne, sans tenir compte de la distinction entre la foi en tant que réponse à la révélation de Dieu, et la croyance en tant que recherche humaine de Dieu et sagesse religieuse humaine. C'est ainsi que la Déclaration défend également le caractère spécifique de révélation [qui est celui] de la Bible hébraïque - que nous, chrétiens appelons l'Ancien Testament -, à l'encontre de théories qui prétendent, par exemple, que les livres saints de l'hindouisme sont l'Ancien Testament des hindous.

Mais cela a provoqué des malentendus. Certains lecteurs juifs ont tendance à penser que l'attitude de l'Église envers les juifs et le judaïsme est une sous-catégorie de son attitude envers les religions du monde en général. Mais une telle supposition est erronée, et il en est de même de la supposition selon laquelle (je cite ici le commentaire d'un savant juif) le document représente «un pas en arrière qui s'inscrit dans une tentative concertée de revenir sur le dialogue instauré entre catholiques et juifs au cours des dernières décennies».

Ce malentendu peut être évité si la Déclaration est lue et interprétée - comme n'importe quel document magistral doit l'être - dans le contexte plus large de tous les autres documents et déclarations officiels, qui ne sont en aucun cas annulés, révoqués, ni invalidés par ce document.

Lu dans ce contexte plus large, nous devons dire, par rapport à la supposition mentionnée ci-dessus, que les relations entre catholiques et juifs ne sont pas un sous-ensemble des relations interreligieuses en général, ni en théorie ni en pratique. Pour ce qui est de la pratique : souvenez-vous que notre Commission pour les relations religieuses avec les juifs n'est pas rattachée au Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, mais au Conseil pontifical qui est responsable de la promotion du dialogue œcuménique. Pour ce qui est de la théorie : souvenez-vous que, dans l'esprit de l'Église, le judaïsme est unique parmi les religions du monde, parce que, comme l'affirme *Nostra Aetate*, 4, il est «la racine du bon olivier sur laquelle ont été greffées les branches de l'olivier sauvage des Gentils» (cf. saint Paul, dans sa Lettre aux Romains, 11, 17-24). Ou encore, comme le Pape Jean-Paul II l'a affirmé en plus d'une occasion, **«nos deux communautés religieuses sont unies et étroitement liées au niveau même de leurs identités religieuses»** (voir ses allocutions du 12 mars 1973, et du 6 mars 1982). De même, lors de sa visite historique à la Synagogue de Rome, le 13 avril 1986 : «La religion juive ne nous est pas 'extrinsèque', mais elle est, d'une certaine manière, 'intrinsèque' à notre religion. Nous avons donc, avec le judaïsme, un rapport que nous n'avons avec aucune autre religion. Vous êtes nos frères chèrement aimés et, d'une certaine manière, on peut dire que vous êtes nos frères aînés».

Le 6 mars 1982, le Pape a fait référence à **«la foi et [à] la vie religieuse du peuple juif, telles qu'elles sont encore professées et pratiquées aujourd'hui»**. En fait, les Notes pour une présentation correcte des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique, publiées par notre Commission, le 24 juin 1985, ont également à cœur que le judaïsme ne soit pas présenté, dans l'enseignement catholique, comme une simple réalité historique et archéologique. Ce document fait mention de **«la réalité permanente du peuple juif» - «le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance qui n'a jamais été révoquée»** (Jean-Paul II, 17 novembre 1980, Mayence) - comme étant une **«réalité vivante étroitement associée à l'Église»**. En fait, les Notes nous rappellent, à nous, catholiques, qu'«Abraham est vraiment le père de notre foi (cf Rm 4, 11-12 ; Canon romain : *patriarchae nostri Abrahae*)». Et il est dit (1 Co 10, 1) : «Nos pères étaient tous sous la nuée, et tous ont traversé la mer».

¹ Texte original anglais de «Chrétiens et juifs pour un enseignement de l'estime» (CJE) www.chretiens-et-juifs.org. Traduction française de Menahem Macina pour CJE, revue par la DC. Titre et sous-titres de *La documentation catholique*, 7 octobre 2001.

En fait, *Dominus Iesus* aussi **reconnait spécifiquement la révélation divine contenue dans la Bible hébraïque**, ce qui n'est pas le cas des livres sacrés d'autres religions.

Contrairement à certaines théories relativistes, qui classent les religions juive et chrétienne dans la catégorie des religions du monde, ce document, déclare, en se référant au Concile Vatican II : «Cependant, la tradition de l'Église réserve l'appellation de textes inspirés aux livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testaments, parce qu'ils sont inspirés par l'Esprit Saint».

Le document *Dominus Iesus* n'affecte donc pas de manière négative les relations entre catholiques et juifs. En raison de son objectif, il ne traite pas du problème de la théologie des relations entre catholiques et juifs, inaugurée par *Nostra Aetate*, ni de l'enseignement subséquent de l'Église à ce sujet. Ce que le document essaye de «corriger» est d'un autre ordre, à savoir les tentatives, faites par quelques théologiens chrétiens, de définir une espèce de **«théologie universelle» des relations interreligieuses**, ce qui, dans certains cas, a conduit à l'indifférentisme, au relativisme et au syncretisme. Contre de telles théories, **nous, en tant que juifs et que chrétiens, sommes du même côté, à bord du même bateau ; nous devons lutter, discuter et témoigner ensemble**. Notre compréhension mutuelle est en jeu.

Je pense que le cardinal Joseph Ratzinger, Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, a clarifié ces questions dans son article, *L'eredità di Abramo (L'héritage d'Abraham)*, paru dans l'*Osservatore Romano*, du 29 décembre 2000¹, où il écrit : «Il est évident que le dialogue entre nous, chrétiens et juifs se situe à un niveau différent de celui qui a trait au dialogue avec les autres religions. La foi dont témoigne la Bible des juifs, l'Ancien Testament des chrétiens, n'est pas, à nos yeux, une religion différente, mais le fondement de notre propre foi». C'est là, me semble-t-il une déclaration claire, à laquelle je n'ai rien à ajouter.

LA RÉALITÉ VIVANTE DE L'ALLIANCE AVEC LE PEUPLE JUIF

3. Outre le problème principal déjà mentionné, causé par *Dominus Iesus*, il y a d'autres questions que je ne puis traiter dans cet exposé, car elles nécessiteraient une discussion beaucoup plus approfondie. Ces questions ont déjà été l'objet de notre dialogue et devraient être à notre programme dans l'avenir. Dans ce contexte, je puis seulement les mentionner, sans prétendre les résoudre. Ce n'était pas non plus l'intention de *Dominus Iesus* que d'aborder ces questions : elles vont au-delà de son propos intra-théologique et intra-catholique.

Voici l'une de ces questions : comment concilier l'alliance avec le peuple juif - qui, selon saint Paul, n'a ni cessé ni été révoquée, mais reste toujours en vigueur - avec ce que nous, chrétiens, appelons la Nouvelle alliance ? Comme vous le savez, **l'ancienne théorie de la substitution n'a plus cours depuis le Concile Vatican II**. Pour nous, chrétiens d'aujourd'hui, **l'alliance avec le peuple juif est un héritage vivant, une réalité vivante**. Il ne peut y avoir une simple coexistence entre les deux alliances. Les juifs et les chrétiens, de par leur identité respective spécifique, sont **intimement liés les uns aux autres**. Il est impossible d'aborder maintenant le complexe problème de la manière dont cette parenté intime doit, ou peut être définie. Une telle question touche **le mystère de l'existence juive et chrétienne, et devrait être discutée dans l'un de nos prochains dialogues**.

La seule chose que je souhaite dire est que **le document *Dominus Iesus* n'affirme pas que tout le monde doit devenir catholique pour être sauvé par Dieu**. Au contraire, il déclare que la grâce de Dieu - qui, selon notre foi, est la grâce de Jésus-Christ - est à la disposition de tous. Par conséquent, **l'Église croit que le judaïsme, c'est-à-dire la réponse fidèle du peuple juif à l'alliance irrévocable de Dieu, est salvifique pour eux**, parce que Dieu est fidèle à ses promesses.

Ce qui nous amène au problème de la mission à l'égard des juifs, un sujet que les conversions forcées de jadis ont rendu douloureux. *Dominus Iesus*, comme d'autres documents officiels, a relancé cette question en disant que le dialogue est un aspect de l'évangélisation. Ce qui a éveillé la suspicion juive. En fait, c'est un problème de langage, car le mot évangélisation, dans les documents officiels de l'Église, ne peut pas être compris dans le sens qu'il a généralement dans la langue de tous les jours. En stricte terminologie théologique, évangélisation est un terme général et une réalité très complexe. Il connote présence et témoignage, prière et liturgie, proclamation et catéchèse, dialogue et action sociale. Mais la présence et le témoignage, la prière et la liturgie, le dialogue et l'action sociale, qui font tous partie de l'évangélisation, n'ont **pas pour but d'augmenter le nombre de catholiques**. Ainsi l'évangélisation, comprise dans son sens approprié et théologique, n'implique **aucune tentative de prosélytisme**.

D'autre part, le terme **mission**, dans son sens approprié, renvoie **à la conversion** de la foi en de faux dieux et idoles **à la foi en Dieu unique et véritable, qui s'est révélé dans l'histoire du salut par son peuple élu**. Ainsi, mission, au sens strict, ne peut pas être utilisé à propos des juifs, qui croient au Dieu unique et véritable. Par conséquent - et ceci est caractéristique - **il n'existe aucune organisation catholique de mission à l'égard des juifs**. Il y a dialogue avec les juifs, mais ils ne sont l'objet d'aucune activité missionnaire, au sens propre du terme. Mais qu'est-ce que le dialogue ? Certainement - comme nous l'avons appris des philosophes juifs, tel Martin Buber - c'est davantage qu'une conversation futile ou un simple échange d'opinions. C'est aussi quelque chose de différent d'une discussion académique, même si la discussion académique peut jouer un rôle important dans le dialogue. Le dialogue implique des engagements personnels et le témoignage de sa conviction et de sa foi. Le dialogue [permet à chacun] de communiquer sa foi et, en même temps, il requiert un profond respect pour la conviction et la foi du partenaire. Il respecte la différence de l'autre et contribue à l'enrichissement mutuel.

C'est le genre de dialogue que nous, catholiques, poursuivons à l'avenir ; c'est le genre de dialogue que nous pouvons poursuivre après *Dominus Iesus*. *Dominus Iesus* n'est pas la fin du dialogue, mais un défi pour un dialogue ultérieur et plus intensif encore. Nous avons besoin de ce dialogue pour notre propre identité et pour le monde. **Dans le monde d'aujourd'hui, nous, juifs et chrétiens, avons une mission commune : ensemble nous devons donner une orientation. Nous devons être des ambassadeurs de paix et amener au Shalom**.

¹ Voir dans ce numéro de Sidic p. 48-49 (article précédent).

COMMISSION DES ÉPISCOPATS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE (COMECE)
BRUXELLES - DÉCLARATION DE LA PRÉSIDENTE : UN APPEL À LA JUSTICE, À LA RESPONSABILITÉ
ET À LA CONVERSION DES CŒURS - 17 SEPTEMBRE 2001¹

1. Un profond deuil s'est abattu sur le monde depuis le 11 septembre. Au début de ce nouveau millénaire, il s'avère que le mal continue de côtoyer l'humanité. En Europe, la population a exprimé de multiples façons sa sympathie à l'égard des parents des victimes et son amitié pour les États-Unis d'Amérique. Dans un grand élan de solidarité avec ce pays, l'Union Européenne s'est jointe à ce mouvement.

2. En tant qu'évêques, nous sommes aux côtés de ceux qui sont endeuillés et désespérés. Sous la croix et face aux victimes, nous appelons à la prière et à la solidarité. La religion ou la foi ne peut en aucun cas justifier les attentats en Amérique. Celui qui vise la mort d'êtres humains, qui couvre ou qui tolère cette attitude ne peut pas prétendre agir au nom de Dieu. Rien dans le christianisme, dans l'islam, dans le judaïsme ne peut justifier la violence et l'anéantissement. Il n'y a pas de théologie de la terreur. Nous condamnons ces actions.

3. En ce moment de profond deuil et de grandes préoccupations, nous nous tournons, en tant que membres de la présidence de la Commission des évêques de la Communauté européenne (COMECE), vers les responsables politiques de l'Union Européenne et de ses États membres avec un triple appel à la justice, à la responsabilité et à la conversion des cœurs :

JUSTICE - 4. Tous ceux qui sont responsables des attentats doivent être identifiés et punis. Notre sentiment collectif de la justice serait sévèrement bafoué si, face à la souffrance indicible, on ne demandait pas des comptes à ceux qui l'ont causée et y ont incité. Les critères habituels semblent inadéquats pour prendre la mesure des attentats terroristes de New York et de Washington. L'emploi massif de la force n'est pas la réponse appropriée pour rétablir le droit et la justice. Les responsables politiques se trouvent ici face à des cas de conscience d'une extrême difficulté. C'est pourquoi nous prions les responsables politiques au sein de l'Union Européenne d'essayer de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour nous empêcher de sombrer dans la spirale de la revanche et de la guerre.

5. Une injustice terrible et inouïe a été commise. D'autres injustices existent de par le monde ; elles sont à la source de bien des conflits politiques et sociaux. Le monde se divise avant tout entre riches et pauvres, et non entre religions et cultures. Le défi actuel réside dans une nouvelle politique de développement des pays les plus pauvres. Un moyen d'établir de nouvelles structures mondiales plus justes et de réduire les inégalités matérielles peut se trouver dans la **recherche de nouvelles formes de «gouvernance mondiale»**. Le plus grand danger serait de renoncer à la vision d'un monde juste et réconcilié. Le but de la mondialisation n'est pas le bien-être de quelques-uns, mais la justice pour tous.

RESPONSABILITÉ - 6. Nous mettons en garde contre toute accusation collective. Les attaques en Amérique ont été barbares - elles sont dirigées **contre la civilisation tout court qui est d'inspiration judéo-chrétienne et musulmane**. Nous refusons avec force tout jugement global contre la foi islamique et sa culture. Notre solidarité dans la foi en un Dieu unique nous incite à poursuivre le dialogue entre chrétiens, juifs et musulmans. De nombreux musulmans résident en Europe, **l'islam fait aussi partie de l'héritage religieux de l'Europe**.

7. Le terrorisme - quelle que soit sa motivation représente un danger réel et mortel. La communauté internationale doit collaborer en toute confiance pour endiguer la menace du terrorisme. Nous accueillons positivement l'annonce de la Commission européenne de soumettre dans les plus brefs délais, sur la base d'une définition commune du terrorisme, des propositions pour renforcer la coopération des polices et des tribunaux. Europol, la police de l'UE, a besoin d'une coopération encore plus énergique des États membres.

CONVERSION DES CŒURS - 8. La puissance et la richesse occidentales et leurs symboles ont fait naître l'inimitié et la haine. Ces symboles de richesse et de puissance contrastent fortement avec la misère et l'impuissance de beaucoup d'hommes pour lesquels l'Occident semble avoir un cœur de pierre. C'est pourquoi nous sommes convaincus, qu'en dernier lieu, il n'y aura pas d'autres voies vers la paix qu'une conversion à la solidarité.

9. Nous proposons que l'Union européenne intensifie la coopération avec les pays de la Méditerranée au sein du «processus de Barcelone». Israël ne doit en aucun cas être exclu de ce processus. Les efforts en faveur du dialogue interreligieux dans cette région doivent être intensifiés et méritent plus de soutien politique. De plus, nous demandons à nos chefs d'États et de gouvernement de déterminer, lors du Conseil européen de Laeken en décembre prochain, un calendrier et une méthode pour atteindre l'objectif des 0,7 % du PIB devant être consacrés à l'aide au développement.

10. Notre communauté de valeurs universelles va bien au-delà de la richesse matérielle et de la force militaire, dont les symboles viennent d'être attaqués. Elle se fonde sur des valeurs communes qui sont fortement enracinées dans nos croyances et nos confessions. L'un des éléments essentiels de ces valeurs est «d'exercer sincèrement la compréhension mutuelle afin de défendre et de promouvoir ensemble, pour tous les humains, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté»². C'est pourquoi nous nous tournons vers tous ceux qui, en tant que poètes ou penseurs, en tant qu'artistes, en tant qu'écrivains ou journalistes, en tant que théologiens ou chercheurs, portent une responsabilité dans l'expression des symboles qui représentent notre civilisation. Se tourner à nouveau vers cette richesse spirituelle et l'exprimer constitue la conversion la plus importante.

11. Dans ces heures et ces jours sombres, de nombreux hommes et femmes se sont tournés vers Dieu dans une prière spontanée pour demander la consolation et la paix. Nous aussi nous prions pour que le Dieu de Jésus-Christ «aide l'homme à ne pas succomber à la tentation de la haine et de la violence, mais à œuvrer au service de la justice et de la paix». Jean-Paul II lors de la prière de l'Angélus, 16 septembre 2001.

¹ Texte original allemand. Traduction française de la COMECE, revue et publiée par *La documentation catholique*, 7 octobre 2001. NDLR. **Le président de la COMECE est Mgr Josef HOMEYER, évêque de Hildesheim (Allemagne)**

² *Nostra Aetate*, Déclaration du Concile Vatican II sur les relations entre l'Église et les religions non-chrétiennes, 3.