

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

LE MYSTÈRE D'ISRAËL

« Ce n'est pas parce qu'ils ont tué le Christ, c'est parce qu'ils ont donné le Christ au monde que l'antisémitisme hitlérien a entraîné les Juifs sur toutes les routes de l'Europe dans les ordures et le sang. »

Maurice SAMUEL

(rapporté par J. Maritain, *Le philosophe dans la cité*, Paris, Alsatia, 1960, p. 108-109.)

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY « L'Argent », 1913,
in *Œuvres en prose II*, Pléiade, pages 1336-1137.

Couverture: *La lignée de sainte Anne*, tableau de Gérard David (Oudewater, v. 1455 - Bruges, 1523), conservé au musée des Beaux-Arts de Lyon. Inspiré de la *Légende dorée*, il relate la triple descendance de sainte Anne d'avec ses trois époux successifs.

Représentant une complexe généalogie, le tableau se médite aujourd'hui comme une figure qui rend visible l'absolue continuité entre Israël et l'Église : le rameau qui conduit à la Vierge Marie s'enracine en Israël, sans discontinuité ; cependant, c'est bien de Marie que naît le Sauveur – et, à partir de là, l'Église.

Sommaire

ÉDITORIAL

Miklos VETÖ

5

THÈME

Cardinal Walter KASPER : **Juifs et chrétiens, l'unique Peuple de Dieu**

11 Beaucoup a été fait depuis *Nostra Aetate* pour envisager le passé et rétablir la confiance entre juifs et chrétiens. Mais des questions de fond demeurent, sur le salut universel apporté par le Christ notamment. S'il est clair pour les chrétiens qu'il n'y a pas « substitution » mais accomplissement, par rapport à Israël, quel est cependant le rapport de l'Église au judaïsme post-biblique ?

Gaston FESSARD : **Le mystère d'Israël**

25 Dans l'interview ici reproduite, G. Fessard a concentré presque tous les aspects de sa réflexion sur le paradoxe et le mystère d'Israël par rapport à l'Église du Christ et à la destinée de l'ensemble des autres nations de l'humanité. Cette synthèse d'une extrême précision dans l'analyse des termes employés (comme peuple, Alliance, élection, Terre promise, territoire, nation, Église, État) permet de s'orienter dans les prises de position du Saint-Siège sur ces sujets entre 1981 et 2009.

Frédéric MANNIS : **Le mystère de l'élection**

38 Seule une lecture dialectique entre accomplissement et rupture rend compte de la complexité des rapports entre le Premier Testament et les judéo-christianismes. Le mystère d'Israël est inséparable du mystère de l'Église. Objets de la même révélation, de la même vocation, promis au même royaume, Israël et l'Église ne seront sauvés qu'ensemble.

Rafic NAHRA : **Sources juives de la liturgie chrétienne :
l'examen d'un cas particulier**

53 La liturgie chrétienne procède, pour une large part, de la liturgie juive et elle s'est toujours inspirée de la Tradition d'Israël. Mais lorsque l'Église et la Synagogue évoquent, dans leurs cultes, une tradition biblique commune, dans quelle mesure leurs interprétations convergent-elles ou divergent-elles ? Nous abordons cette question en examinant un cas particulier, à savoir la manière dont les figures bibliques de Moïse et d'Aaron sont évoquées dans la prière d'ordination des prêtres selon le *Pontifical Romain* de 1990.

3

SOMMAIRE

Giovanni GRANDI : **Le mystère d'Israël.**

Ébauche de la réflexion de J. Maritain

- 63** Sur fond des événements tragiques en train de s'accomplir, Maritain rappelle qu'Israël est un mystère ; qu'il assume la fonction d'aiguillon spirituel envers l'humanité toujours tentée de chercher l'absolu dans ce monde. Cette lecture spirituelle des événements permet d'affronter l'antisémitisme et d'en montrer l'absurdité.

Jan-Heiner TÜCK : « **Qui vous touche, touche la prune de mes yeux** »
(Zacharie, 2, 12)

- 71** Il faut se garder de toute interprétation théologique de la Shoah qui en donnerait une justification. Mais il faut aussi se souvenir de ce que, avec le peuple juif, l'Église qui se fonde sur lui était aussi visée. À travers les deux, c'est le Dieu des Dix commandements et du Sermon sur la montagne qui devait mourir.

SIGNETS

Marco IMPAGLIAZZO : **La visite de Benoît XVI à la synagogue de Rome**

- 89** Rappeler l'histoire de la communauté juive de Rome jusqu'à nos jours permet de découvrir la réalité de la Tradition rencontrée par Benoît XVI ; rappeler les étapes antérieures qui ont permis cette visite permet de mesurer le chemin parcouru par les précédents pontifes et indique aux futurs successeurs la tâche à poursuivre.

Michel COSTANTINI : **Petit abécédaire de la sainte Face**

- 101** Le prétexte du présent abécédaire est la tenue, en 2009 à l'INHA (Paris), les 30 novembre et 1^{er} décembre, du colloque « Sainte Face, visages du Christ, visages de Dieu dans l'art contemporain XIX^e-XX^e siècles », où l'art contemporain tenait une belle place, de Rouault à Arnulf Rainer, de Manessier à Sarkis, jusqu'à l'étonnant *The Sudarium of St Veronica* de Leif Elggren (2007).

IN MEMORIAM : GEORGES CHANTRAINE S.J.

113 Dany DIDEBERG : **Homélie sur la Transfiguration du Seigneur (Matthieu 17, 1-9)**

116 Jean DUCHESNE : **Le secret d'une perpétuelle jeunesse**

120 Jacques PRÉVOTAT : **Georges Chantaine, biographe d'Henri de Lubac**

Éditorial

Miklos VETÖ

Après presque deux millénaires d'opposition et de conflit, le dernier demi-siècle a vu une immense modification des rapports entre Israël et l'Église. La condamnation des diverses formes d'antisémitisme, la multiplication des déclarations d'appréciation et de sympathie à l'égard d'Israël, préparent une nouvelle donne des relations entre juifs et chrétiens. Or si on peut parler désormais des juifs comme « nos frères aînés dans la foi », quelle est l'explication, la justification doctrinale de ce tournant ? On insiste désormais sur la continuité au lieu de la rupture, on met en valeur les racines juives de la foi chrétienne, on réfléchit sur le sens de l'existence continue d'Israël. Or si à la place de « la substitution » pure et simple d'Israël par l'Église, on enseigne son « accomplissement » en Elle, il reste que les lectures juives et chrétiennes de l'Écriture demeurent « irréductibles l'une à l'autre »¹, que la confession chrétienne de Jésus comme « unique médiateur » (*1 Timothée 2, 5*), interdit de « présenter l'Église et le judaïsme comme deux voies parallèles du salut »². Sans doute, il y a des voix dans le judaïsme qui

1. *Le peuple juif et ses saintes Écritures...*, Comm. Bibl. Pontific., Paris, Cerf, p. 55. Voir également *Communio* XX, 3, mai-juin 1995, *Le judaïsme*, l'éditorial de Rémi Brague : « Un dialogue difficile », p. 9 et l'article de H. U. von Balthasar, « Le problème Église-Israël depuis le Concile-Question disputée », p. 23.

2. *Notes pour une correcte présentation des Juifs et du Judaïsme...* in J. Dujardin, *L'Église catholique et le peuple juif*, Paris, 2003, p. 430.

tendent vers une compréhension plus positive de Jésus, mais peut-on concevoir que le judaïsme rabbinique reconnaisse en lui le Messie, voire qu'il en vienne à croire en sa divinité? Un important document romain sur l'application de *Nostra Aetate* demande aux chrétiens de «s'efforcer de comprendre les difficultés que l'âme juive, justement imprégnée d'une très haute et très pure notion de la transcendance divine, éprouve devant le mystère du Verbe Incarné³». Ne devrait-on pas aussi ajouter: comment les adorateurs fervents du Dieu Un du Premier Testament pourraient-ils prier Dieu dans sa Trinité?

À vue humaine, ces problèmes sont insolubles et l'on serait tenté de se contenter d'un rapprochement avec le peuple juif sur le plan social, de la lutte contre l'antisémitisme, de l'organisation d'une coexistence toujours plus cordiale et amicale. Or à partir de la compréhension humble et lucide de l'inachèvement de l'Histoire du Salut, de la foi en la toute-puissance novatrice de Dieu, de l'espérance d'une marche vers l'Accomplissement, on pourrait, on devrait prendre les moyens qui, sans prétendre à dissiper le mystère, donneront des lumières. Il nous est demandé de réfléchir, de méditer sur le sens de l'existence continue du peuple juif, du peuple de l'Alliance qui reste toujours «très cher» à Dieu (*Lumen Gentium* II, 16). Il s'agit de comprendre que la relation des juifs avec l'Église chrétienne est «unique et surnaturelle», et surtout que «les juifs fidèles à la Synagogue continuent de rencontrer dans leur culte le Dieu de l'Alliance⁴». À ce moment, on réalisera que même l'Israël post-biblique peut avoir une pertinence pour l'Église. La foi qui a préparé l'apparition de Jésus-Christ peut contribuer à une meilleure compréhension de sa figure et de son enseignement. L'Église est venue pour réaliser dans le monde païen, la mission religieuse universelle d'Israël qu'annoncèrent les prophètes. L'antisémitisme qui frappe le peuple dont naquit Jésus exprime directement ou indirectement la haine de Dieu. On comprendra alors la remarque profonde d'un écrivain juif: les Juifs ne sont pas persécutés parce qu'ils ont tué le Christ, mais parce qu'ils l'ont donné au monde⁵...

La réflexion catholique sur juifs et chrétiens – comme le fait remarquer le cardinal Kasper – doit partir de cette interrogation: «Quel lien peut-on établir entre le rôle de sauveur universel de Jésus-Christ et la

3. *Orientations et suggestions...* in J. Dujardin, *op. cit.* p. 401.

4. G. Baum, *Notes sur les relations d'Israël et de l'Église. L'Église de Vatican II*, Cerf, Paris, 1966, p. 648s.

5. Cité plus loin dans l'article de Grandi, p. 68.

continuation de la vie d'alliance d'Israël avec Dieu?⁶» Le Nouveau Testament est, certes, la réinterprétation définitive promise par les prophètes de l'Ancienne Alliance. C'est le *oui* et l'*amen* définitifs à toutes les promesses de Dieu, mais non pas leur suspension ou abolition. Le Pape Jean-Paul II a déclaré que la relation des chrétiens aux juifs appartient à la réalité intérieure de notre religion. En effet, les peuples des deux Alliances sont réunis, leur relation mutuelle pourrait être caractérisée par la formule de Chalcédoine : ni séparation ni confusion. Avoir greffé la nouvelle branche des gentils sur le tronc d'Israël a été un nouvel acte de Dieu : c'est dire que l'Église n'est pas simplement un rejeton d'Israël, néanmoins elle ne doit pas cesser de puiser sa force et sa vigueur à partir de la racine qu'est Israël. Sans doute, l'Église catholique ne déploie aucune activité missionnaire institutionnelle visant les juifs, néanmoins elle ne cessera pas de témoigner de sa foi devant eux.

Le texte du Président émérite du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens est suivi par deux articles à portée générale sur le mystère d'Israël. Présenté par le Père Michel Sales, une interview importante de Gaston Fessard, ce théologien qui sa vie durant médita sur le peuple juif, rappelle un certain nombre de hautes vérités chrétiennes⁷. L'inimitié entre païens et juifs – c'est l'enseignement de l'Apôtre – n'est surmontée que par le sacrifice du Christ, fondateur de l'Église chrétienne. L'inimitié, l'hostilité continue du païen atteste que le juif a pour fonction de rendre présent le vrai Dieu. Sans doute, le Premier Testament trouve sa vérité, son accomplissement dans le Second, mais l'accomplissement ne signifie pas disparition. Et Gaston Fessard rappelle avec la Tradition qu'on ne saurait s'attendre à la réunion effective de l'Église et de la Synagogue, des chrétiens et des juifs dans le *temps*, mais seulement à la fin des temps.

Plus de trente-cinq ans séparent l'interview du grand jésuite de la belle méditation du Père Frédéric Manns⁸. Cette dernière expose – sans les atténuer – les difficultés et des oppositions de la réflexion théologique sur Israël. Il commence en citant Léon Bloy : « le salut vient des Juifs » et il rappelle les dangers du rejet de l'Ancien Testament, du marcionisme, mais il explique avec finesse : il ne faut pas penser que « les croyants issus des nations doivent être greffés sur une nation plutôt que sur la véritable racine ». « L'Église doit

6. Voir l'article de Walter Kasper, « Juifs et chrétiens, l'unique peuple de Dieu », p. 11.

7. Voir l'introduction suivie de l'interview, p. 21.

8. Voir « Le mystère de l'élection », p. 38.

conjuguer – écrit-il – la confession du Seigneur exaltée à l’amour d’Israël». Critiquant implicitement des positions simplistes et unilatérales, ce religieux longtemps résident de Jérusalem, trouve une formule de haute pertinence de toute la thématique de ce cahier : un discours fécond sur la relation entre juifs et chrétiens doit adopter «une lecture dialectique entre accomplissement et rupture».

Cette dialectique est illustrée par un travail du Père Rafic Nahra, historien de la liturgie⁹. Cet article présente des lectures que font respectivement la liturgie catholique et des textes rabbiniques des épisodes bibliques concernant l’institution des 70 anciens par Moïse et la transmission du sacerdoce d’Aaron à ses fils. L’Église enseigne que le premier sacerdoce était une ébauche du Sacerdoce nouveau institué par Jésus. Or si notre prière d’ordination se réfère à Aaron, ce n’est pas pour faire dériver de lui le sacerdoce chrétien, mais pour montrer la continuité du dessein de Dieu dans les termes de la Tradition. Comme dans la liturgie chrétienne, une novation est intervenue également dans la liturgie juive où, à la suite de la destruction du Temple, les sacrifices ont été quasiment remplacés par l’étude de la Torah. C’est dire qu’en dépit des différences d’interprétation des thèmes scripturaires, aussi bien les juifs que les chrétiens se définissent désormais par un schéma théologique où l’on est passé de l’offrande de sacrifices sanglants à l’offrande d’un sacrifice non sanglant.

Sans doute, l’avenir verra la multiplication des études savantes qui seules permettront des progrès dans la compréhension théologique de la signification du mystère d’Israël pour l’Église, mais on ne saurait oublier que ce travail d’érudition conservera toujours comme son arrière-fond historique et théorique les discours surgis de la terrible actualité de la persécution du peuple de l’Alliance... L’antisémitisme moderne qui a abouti à la *Shoah* a été analysé et combattu avec rigueur philosophique et profondeur théologique par le grand penseur thomiste, Jacques Maritain. Giovanni Grandi présente et commente les réflexions du philosophe français sur le rôle universel et pérenne du peuple juif comme «exaspérateur»¹⁰. L’Israël, témoin vivant de l’appel incessant du Très Haut aurait le rôle d’«une activation terrestre» de la masse du monde quand l’Église du Christ a la vocation d’œuvrer au rachat, à la rédemption du monde dans la sphère proprement surnaturelle. De cette sorte,

9. Voir «Sources juives de la liturgie chrétienne : l’examen d’un cas particulier», p. 53.

10. Voir «Le mystère d’Israël. Ébauche de la réflexion de J. Maritain», p. 63.

Israël est appelé à agir dans le monde, d'où le danger permanent de son « installation », et à partir de la naissance de son État, d'une « disjonction de la judéité temporelle de la judéité spirituelle ».

Maritain a combattu en penseur chrétien l'antisémitisme avant la Catastrophe et il lui a été donné de continuer sa réflexion sur le mystère d'Israël après que le monde a connu l'horreur des camps. Depuis la méditation sur la Catastrophe, les tentatives d'interpréter « le sens » du génocide subi par les Juifs a fait l'objet de nombreuses tentatives philosophiques et théologiques. Le théologien allemand J.-H. Tück centre sa réflexion sur *l'unicité* de cette entreprise d'extermination dont le vocable « Auschwitz » est devenu une espèce de désignation en raccourci¹¹. La question de la nomination – doit-on parler de Catastrophe, d'Holocauste, de Shoah ? – illustre les dilemmes d'une description, d'une analyse qui porte, comme le disait Élie Wiesel, sur une réalité dont il est impossible de parler, et dont néanmoins, il est aussi interdit de ne pas parler. Sans pouvoir prétendre à une « explication » intégrale, Tück rappelle quelques tentatives majeures : J. B. Metz essaye de situer la Shoah dans la problématique de « la mémoire » quand pour George Steiner, il exprime l'impossibilité pour des hommes d'accueillir et d'admettre le haut message monothéiste du Décalogue, la morale de Jésus et finalement le prophétisme de Marx. Et l'article conclut avec le renvoi à l'enseignement de Benoît XVI : si la haine avait déferlé sur le peuple juif, c'est parce qu'il représente le Dieu d'Abraham, parce qu'il témoigne de Celui qui a conclu une Alliance avec l'humanité.

Miklos Vetö, né en 1936 à Budapest. Trois enfants, neuf petits-enfants. Après avoir enseigné à Yale, Abidjan et Rennes, il a pris sa retraite de professeur de philosophie à l'Université de Poitiers. Membre de l'Académie catholique de France, il a été élu membre extérieur de l'Académie des Sciences de Hongrie.

Dernières publications : *De Kant à Schelling* I-II, 1998-2000, *La naissance de la volonté*, 2002, *Philosophie et Religion*, 2006, *Nouvelles études sur l'idéalisme allemand*, 2009.

11. Voir « Qui vous touche, touche la prune de mes yeux ». Notes théologiques sur l'unicité de la Shoah, p. 71.

Collection *Communio*/Parole et silence

Titres parus

Joseph Ratzinger: *La Communion de Foi :*
CROIRE ET CÉLÉBRER

Joseph Ratzinger: *La Communion de Foi :*
DISCERNER ET AGIR

Claude Dagens: ***PASSION D'ÉGLISE***

Fiorenzo Facchini: ***LES DÉFIS DE L'ÉVOLUTION :***
HARMONIE ENTRE SCIENCE
ET FOI

Jean-Luc Marion: ***LE CROIRE POUR LE VOIR***

Jean-Marie Lustiger: ***L'EUROPE À VENIR***

Sous presse :

Stephen Green: ***VALEUR SÛRE***
Réflexions sur l'argent et la morale
dans un monde incertain

Cardinal Walter KASPER

Juifs et chrétiens, l'unique Peuple de Dieu

1. Faire face au passé et rétablir la confiance

L'histoire des relations judéo-chrétiennes est complexe et difficile depuis les débuts de l'Église au 1^{er} siècle de notre ère. La première communauté chrétienne de Jérusalem prenait encore part aux prières du Temple et était tenue en haute estime. D'ailleurs l'apôtre Paul, au cours de ses voyages missionnaires, s'adressait toujours d'abord à la synagogue, et ensuite seulement aux païens. Mais la division entre juifs et chrétiens et le schisme entre les juifs d'un côté et l'Église unique des juifs et des gentils de l'autre s'étaient déjà déclarés au premier siècle, surtout après la destruction du second Temple par les Romains en l'an 70. Cette histoire a connu des moments positifs, comme lorsque des évêques ont protégé les juifs contre les pogroms, mais elle a comporté des époques sombres qui ont spécialement marqué la conscience juive.

Il faut distinguer l'antijudaïsme à base théologique et ces pogroms de l'antisémitisme racial grossier qui se développa au XIX^e siècle et qui mena à l'idéologie nazie et au crime – historiquement sans égal – de la Shoah, le meurtre organisé officiellement d'environ six millions de Juifs européens, qui est le moment où on a touché le fond dans cette histoire. Ce n'est pas au christianisme en tant que tel qu'on peut attribuer l'holocauste, puisque ce dernier avait aussi des aspects nettement antichrétiens. Cependant des siècles d'antijudaïsme théologique chrétien y ont contribué en encourageant l'antipathie envers les juifs, ce qui a facilité le triomphe terrible d'un

antisémitisme idéologique et raciste et empêché la résistance à cette sauvagerie inhumaine d'être aussi franche et générale qu'on l'aurait espéré.

Il a fallu malheureusement le crime sans précédent de la Shoah pour que la question soit repensée de fond en comble, ce qui se produisit dans les principales Églises après 1945. Du côté catholique, ce fut la déclaration *Nostra Aetate* de Vatican II qui constitua le tournant décisif, déclaration dont le pape Jean XXIII peut être considéré comme le père spirituel. Lorsqu'il était Délégué apostolique à Istanbul, son intervention avait sauvé bien des vies juives ; au début de son pontificat, après avoir reçu une visite historique de l'éminent historien Jules Isaac, il demanda au cardinal allemand Augustin Bea, bibliste connu, de préparer une déclaration conciliaire sur la question. Cette dernière fut promulguée en 1965 par Paul VI après d'âpres discussions pendant la dernière session du Concile. Et comme Benoît XVI l'a rappelé une fois de plus avec la plus grande netteté lors de sa visite à la synagogue de Rome le 17 janvier 2010, elle est irrévocable. Elle l'est du fait même que les arguments théologiques qui la sous-tendent sont présents dans deux des principales constitutions conciliaires, *Lumen gentium* (6, 9, 16) et *Dei Verbum* (3, 14).

Deux points sont particulièrement importants dans cette déclaration novatrice. Le premier est la reconnaissance des racines et de l'héritage juifs du christianisme. Le Concile reprend les paroles de saint Paul (*Romains* 9, 4-5) sur les « Israélites, à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et les patriarches, et de qui est né selon la chair le Christ », le fils de la Vierge Marie. Le Concile n'oublie pas que Marie était juive et tous les apôtres juifs. À cause de ces racines et de cet héritage communs, le judaïsme n'est pas extérieur mais intérieur au christianisme, comme le dit Jean-Paul II lors de sa visite à la synagogue de Rome le 13 avril 1986 ; le christianisme a ainsi une relation unique avec lui. C'était de quoi invalider le vieil antijudaïsme. Pie XI avait déjà déclaré que spirituellement tous les chrétiens étaient des sémites.

Le second point est la condamnation de l'antisémitisme. Dans la déclaration, l'Église « déplore les haines, les persécutions et toutes les manifestations d'antisémitisme qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigées contre les Juifs. » Jean-Paul II et Benoît XVI ont explicitement confirmé ces deux points, en particulier

lors de leurs visites à la synagogue de Rome et à Auschwitz. Et on se rappelle l'émouvante et impressionnante cérémonie de repentance du premier dimanche de Carême de l'année du jubilé (2000).

La déclaration du Concile n'est pas restée lettre morte. Depuis lors, bien des événements décisifs ont contribué à la faire passer dans la vie et la réalité, en particulier les visites de Jean-Paul II et de Benoît XVI à la synagogue de Rome et en Terre sainte, ainsi que les visites à Rome de délégations juives de haut niveau : ces visites ont mis en vive lumière et ont consolidé la nouvelle relation. Ainsi s'est estompé le sentiment d'éloignement mutuel et se sont développées confiance, coopération et amitié. En outre, la reconnaissance de l'État d'Israël par le Saint-Siège en 1993 et l'établissement de relations diplomatiques n'ont été possibles que grâce à *Nostra Aetate*.

En 1974 Paul VI créa la *Commission pour les relations religieuses avec les juifs*, en lui confiant la tâche de promouvoir les relations et la coopération avec les juifs ; c'est un organisme distinct au sein du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens. Je voudrais souligner deux choses : d'abord la Commission ne fait pas partie du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux mais du Conseil pour le dialogue œcuménique, c'est-à-dire entre chrétiens, parce que notre relation avec le judaïsme diffère de par sa nature même de toutes les autres relations interreligieuses. Ensuite, la Commission est responsable des relations religieuses, tandis que les relations politiques avec l'État d'Israël dépendent du Secrétariat d'État, avec lequel sa collaboration est étroite.

À travers le *Comité international de liaison catholique-juif* (ICJLC), la Commission poursuit un dialogue international régulier avec le *Comité juif international pour les consultations interreligieuses* (IJCIC), qui réunit de nombreuses institutions juives. Elle a publié d'importants documents à propos de *Nostra Aetate* (*Orientations et suggestions pour l'application de Nostra Aetate* [1974] et *Notes pour une présentation correcte des Juifs et du judaïsme* [1985]), ainsi que sur la Shoah (*Nous nous souvenons* [1998]). De plus, depuis 2003, la Commission a poursuivi un dialogue fructueux avec le grand rabbinat d'Israël, dans une atmosphère extrêmement amicale et chaleureuse.

En outre, dans toutes les conférences épiscopales concernées, il existe des comités et des dialogues au niveau national, et une coopération fructueuse s'est développée, et pas seulement dans le domaine de la théologie. S'adressant à un plus large public, des célébrations, « semaines de fraternité », anniversaires de *Nostra Aetate*, s'efforcent de préserver le souci de la réconciliation et du dialogue avec le judaïsme. Les documents publiés à ce sujet jusqu'à l'an 2000

remplissent deux épais volumes qui totalisent environ 1 800 pages¹. Il est pratiquement impossible de faire l'inventaire de toutes les publications à ce sujet, qu'il s'agisse de livres ou d'articles ou de recueil d'essais. En ce sens, les traités *Pro Judaeis* ont remplacé les vieux traités *Adversus Judaeos*². Tout cela montre bien que la situation a changé du tout au tout.

La priorité absolue de ces dialogues nationaux ou internationaux était de faire face au passé et de rétablir la confiance. Et d'un point de vue éducatif, le souvenir de ce qui a été devra toujours servir d'avertissement pour l'avenir. Mais pour aller plus loin, nos amis juifs nous ont encouragés à ne pas regarder seulement en arrière, mais en avant en vue d'assurer un meilleur destin à nos enfants et aux enfants de nos enfants. Depuis la rencontre de l'ICJLC à Buenos-Aires (2004) – «*Tzedek et Tzedakah, Justice et Charité*» – l'attention est ainsi plus concentrée sur notre responsabilité commune vis-à-vis du présent et de l'avenir. Il s'agit de travailler ensemble à construire un monde où des événements aussi terribles que la Shoah deviennent impossibles. D'autres rencontres, au Cap en 2006 et à Budapest en 2008, ont été organisées dans cette perspective.

Il était inévitable bien sûr, après une si longue animosité et eu égard aux différences qui restent fondamentales entre judaïsme et christianisme, que naissent et renaissent malentendus et polémiques. Il y en a eu ainsi à propos de la nouvelle formule de l'intercession pour les Juifs le Vendredi saint, dans la forme extraordinaire de la liturgie, du jugement sur l'attitude de Pie XII vis-à-vis de la Shoah pendant la Seconde Guerre mondiale, de la question de la mission à l'égard des juifs. Dans l'intérêt des deux parties, lettres et conversations au niveau officiel ont relativement rapidement clarifié et apaisé dans une certaine mesure des controverses qui ont pu être très vives. C'est l'effet de la confiance qui a fini par s'établir. Cependant ces questions restent présentes dans les esprits, et la polémique est loin d'être éteinte.

1. Voir Rolf Rendtorff et Hans Hermann Henrix (dir.), *Die Kirchen und das Judentum* (Paderborn/Gütersloh, Bonifatius/Gütersloher Verlagshaus, 2001). Tome I: *Dokumente von 1945 bis 1985*, 746 p. Tome II: Hans Hermann Henrix et Wolfgang Kraus (dir.), *Dokumente von 1986 bis 2000*, 1036 p.

2. Par exemple F. Mussner, *Traktat über die Juden*, Munich, 1979.

2. Questions cruciales

J'en viens maintenant aux problèmes de fond qui se posent entre judaïsme et christianisme et qui dépassent les questions d'actualité, ainsi qu'aux positions essentielles pour les deux communautés. Il s'agit avant tout des questions cruciales, par exemple la confession chrétienne de Jésus comme le Christ (c'est-à-dire le Messie) et le Fils de Dieu, ce qui se rattache directement à l'interprétation trinitaire du monothéisme biblique, ou l'universalité de son rôle salvateur, et ainsi de suite.

Il n'est évidemment pas question de dissoudre les oppositions profondes qui existent dans une sorte de syncrétisme, pas plus que de les relativiser. Et la discussion n'implique, on peut l'assurer catégoriquement, aucun prosélytisme caché. Le fondement du dialogue doit plutôt être d'admettre que juifs et chrétiens ne pensent pas la même chose sur ces sujets, et qu'ils doivent se respecter et se reconnaître les uns les autres dans leur altérité. Mais précisément, pour en arriver là, le nouveau climat de confiance exige qu'on travaille activement à dissiper les vieux malentendus et à trouver des moyens pour chacun de comprendre la position de l'autre.

Il y eut un premier essai louable en ce sens de la part d'intellectuels juifs, «*Dabru Emet : dire la vérité*» (2000)³, mais il fut critiqué de toutes parts. Plus tard, à la suggestion de la *Commission pour les relations religieuses avec les Juifs*, un groupe international de théologiens chrétiens tint des réunions informelles à partir de 2006 ; des amis juifs connaissant la question furent invités à participer à leurs rencontres en tant qu'observateurs critiques. Il s'agissait d'étudier la question précise de savoir quel lien on pouvait établir entre le rôle de sauveur universel de Jésus-Christ et la continuation de la vie d'alliance d'Israël avec Dieu. Notre Commission encouragea ces entretiens et fut tenue informée de leurs progrès. Il suffit de lire attentivement les travaux qui ont été publiés pour se rendre compte que la conversation est loin d'être finie. Nous nous trouvons seulement au commencement d'un nouveau commencement. Bien des questions d'exégèse, d'histoire et de doctrine sont encore en suspens, et il en sera sans doute toujours ainsi. Il y aura aussi toujours différents points de vue à propos de toutes ces questions. Sur la relation du judaïsme et du christianisme, il n'y a donc aujourd'hui pas de théorie

3. Publié dans le *New York Times* en septembre 2000. Réédité avec des commentaires sous le titre *Christianity in Jewish Terms*, sous la dir. de T. Frymer-Kensky, D. Novak et al., Oxford 2000.

concluante qui soit plus ou moins généralement acceptée, et on se demande s'il y en aura jamais une.

Je pense cependant qu'on peut indiquer quelques directions à suivre, sans prétendre être exhaustif. Je me limiterai à trois points, que je ne puis présenter ici qu'à larges traits ; je les traiterai dans une perspective chrétienne, sans espérer que nos partenaires juifs puissent tous les accepter.

1. Dans le passé, Israël a souvent été traité de peuple maudit rejeté par Dieu. Depuis *Nostra Aetate*, cette idée n'a absolument plus cours. Selon saint Paul, Israël est le peuple élu et bien-aimé de l'alliance qui n'a jamais été révoquée (*Romains* 9, 4 ; 11, 29). C'est pourquoi on ne peut pas dire que l'alliance avec Israël a été remplacée par la Nouvelle Alliance. La Nouvelle Alliance n'est pas pour les chrétiens le remplacement (la substitution) de l'Ancienne, mais son accomplissement. Elles se trouvent dans un rapport réciproque de promesse et d'anticipation d'une part et d'accomplissement de l'autre. Ce rapport doit être compris dans le contexte de toute l'histoire de l'alliance. Toute l'histoire de Dieu avec son peuple se situe dans une suite d'alliances, avec Abraham, Moïse, Josué, Esdras ; à la fin, le prophète Jérémie en promet une nouvelle (*Jérémie* 31, 32). Chacune de ces alliances reprend la précédente et en donne en même temps une nouvelle interprétation. Ainsi, pour nous, la Nouvelle Alliance est la réinterprétation finale, promise par les prophètes, de l'Ancienne Alliance. C'est le oui et l'amen définitifs à toutes les promesses de Dieu (2 *Corinthiens* 1, 20), mais non leur suspension ou leur abolition.

Le problème n'est pas seulement celui du rapport de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. Il y a un autre problème, celui du rapport de l'Église et du judaïsme post-biblique, rabbinique et talmudique, qui ne s'est posé qu'après la destruction du Second Temple en 70 de notre ère. Leurs canons et leurs structures se sont formés parallèlement. Le Nouveau Testament ne peut donc nous donner une réponse claire et surtout uniforme à cette question.

Après la destruction du Second Temple, le judaïsme rabbinique et le christianisme développèrent parallèlement et en interaction une interprétation de l'Ancien Testament, fondée sur leurs présuppositions religieuses respectives. Le document de la Commission biblique pontificale, *Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne* (2001)⁴ reconnaît cependant que les deux sont

4. Préface du cardinal Ratzinger, Libreria Vatican 2002, chap. 22.

des interprétations possibles du texte de l'Ancien Testament. À cet égard, la formule de *Nostra Aetate* prend tout son poids lorsqu'elle affirme que selon le témoignage de l'Apôtre, les juifs « sont toujours très chers à Dieu à cause de leurs pères, car les dons de sa grâce sont irrévocables. » Comme l'a dit Jean-Paul II lors de sa visite à la synagogue de Rome en 1986, la relation des chrétiens aux juifs n'est pas pour nous seulement une réalité extérieure, elle appartient en un certain sens à la réalité intérieure de notre religion. Nous avons en commun un grand héritage. Les juifs sont « nos frères aînés dans la foi d'Abraham. »

Judaïsme et christianisme ne se distinguent pas simplement par une coexistence parallèle ou par une opposition. Paul a montré plus exactement, dans ses perspectives sur l'histoire du salut en *Romains* 9-11, qu'ils entretiennent un rapport dialectique l'un avec l'autre dans leur différence. On ne peut guère réduire cette relation à une formule ou à un slogan. C'est en fin de compte un mystère, comme le dit Paul (*Romains* 11, 33-36). Si l'on veut, on peut tenter de le décrire en empruntant la formule (451) du Concile de Chalcédoine et en définissant cette relation par une double négation : sans confusion et sans séparation.

On trouvera peut-être plus efficace qu'une clarification conceptuelle l'image utilisée par saint Paul : celle de la racine d'Israël sur laquelle les branches sauvages des gentils ont été greffées (*Romains*, 11, 16-20). Cette image, qui remonte au prophète Isaïe, fait saisir le sens de la distinction dans l'unité de deux manières. D'une part, elle dit que les branches sauvages greffées ne sont pas issues de la racine elle-même et ne peuvent en dériver. La greffe est quelque chose de nouveau, l'acte irréductible de Dieu. L'Église n'est pas simplement une branche, un fruit ou un rejeton d'Israël. De l'autre, elle doit tirer sa vigueur et sa force de la racine d'Israël. Si les branches greffées sont coupées de la racine, elles se dessèchent, s'affaiblissent et finissent par mourir. Ainsi, le fait de se couper de ses racines juives pendant des siècles a affaibli l'Église, affaiblissement que l'insuffisance patente de sa résistance à la persécution des Juifs a bien montré.

Mais l'inverse est également vrai. Sans les branches greffées sur elle, la racine demeure stérile. Celles-ci renouvellent sa vitalité et sa fécondité. Ainsi l'Église a répandu universellement parmi les nations le monothéisme d'Israël et les dix commandements, cœur de la loi mosaïque, et elle a contribué par là à réaliser la promesse faite à Abraham qu'il serait une bénédiction pour toutes les nations (*Genèse* 12, 3 ; 18, 18, etc.). Israël sans l'Église court le danger

de se replier sur sa particularité et de se refermer sur lui-même, et l'Église sans Israël court le danger, comme en témoigne l'exemple du marcionisme, de perdre son enracinement dans l'histoire et de devenir atemporelle et gnostique. Judaïsme et christianisme ont besoin l'un de l'autre et dépendent donc l'un de l'autre. Un véritable œcuménisme sans Israël n'est pas possible.

2. Concevoir avec justesse la relation d'Israël et de l'Église est essentiel pour répondre à la question si controversée de la mission à l'égard des juifs. C'est pour les juifs une question particulièrement sensible, parce qu'elle implique à leurs yeux l'existence même d'Israël. Mais elle l'est aussi pour les chrétiens, parce que le rôle du Christ comme sauveur universel et la mission universelle de l'Église sont essentiels pour la foi chrétienne. Et Paul dans ses voyages missionnaires s'adressait toujours d'abord aux juifs dans les synagogues (*Romains* 1, 16), et ce n'est qu'après avoir rencontré leur opposition qu'il s'est adressé aux gentils. En tant que chrétiens, on ne peut donc pas nier l'universalité de la mission chrétienne et de la prédication de l'Évangile de Jésus-Christ. Mais il faut absolument reconnaître que cette universalité peut et doit concerner différemment juifs et païens. Les juifs ne sont pas des païens, ils croient au Dieu unique et n'ont donc pas à abandonner de fausses et mortes idoles pour se tourner vers le Dieu vivant et véritable (1 *Thessaloniens* 1, 9). Ce qui veut dire que le commandement de la mission vaut pour les juifs comme pour les païens, mais qu'il ne doit pas être mis en pratique vis-à-vis d'eux de la même façon que vis-à-vis des païens.

On n'a pas toujours appliqué cette règle, et les juifs ont malheureusement connu des conversions forcées. Cependant, en principe, et tout particulièrement aujourd'hui, l'Église tient compte de la différence des situations. Par opposition à certains mouvements évangéliques fondamentalistes, elle n'organise pas une mission institutionnelle spécifiquement destinée aux juifs. Il y a là plus qu'un simple fait, il s'agit d'une réalité ecclésiale importante. Cela ne veut pas dire que l'Église, les chrétiens doivent être passifs pendant ce temps-là et rester à ne rien faire. L'absence de mission institutionnelle ciblée ne leur défend pas de témoigner devant les juifs de leur foi en Jésus-Christ, au contraire elle leur en fait un devoir. Un tel témoignage doit être humble et discret, surtout après la Shoah, éviter toute apparence de triomphalisme et manifester de l'estime et du respect pour les convictions de ceux à qui on s'adresse. Mais l'humilité ne doit pas être confondue avec la flagornerie ou la lâcheté. Être

un témoin (*martyr*), selon l'Écriture, ce n'est pas peu de chose, et cela appelle une grande franchise.

On ne doit pas exclure que certains juifs – ainsi Edith Stein – se convertissent à Jésus-Christ, comme à l'inverse il y a des chrétiens qui se tournent vers la foi juive. Mais il s'agit de décisions personnelles, prises en conscience, qui doivent être respectées des deux côtés, sans être recherchées systématiquement par les uns ou les autres. Le salut de tout Israël dépend selon saint Paul de Dieu seul à la fin des temps (*Romains*, 11, 26 ss.). C'est en ce sens que la Commission biblique pontificale déclare (§ 21) que « l'attente messianique juive n'est pas vaine » ; à la fin des temps, juifs et chrétiens reconnaîtront « Celui qui doit venir », le Messie eschatologique.

3. L'héritage commun aux juifs et aux chrétiens les appelle à rendre témoignage en commun au Dieu unique et à ses commandements, et c'est là une orientation à proposer avec une particulière urgence à la société moderne. Benoît XVI a mis l'accent sur ce point capital dans sa visite à la synagogue de Rome.

Ce témoignage doit démasquer et critiquer prophétiquement les nouvelles idoles, les faux dieux de notre époque, et manifester un engagement partagé en faveur de la dignité humaine, de la justice et de la paix dans le monde, de la dignité et de la valeur de la famille et de l'intégrité de la création. Juifs et chrétiens peuvent en particulier témoigner ensemble de la possibilité du dialogue, de la coopération et de la réconciliation même après une difficile et complexe histoire. Ils peuvent également se réunir pour la *teshuvah*, c'est-à-dire la repentance et la réconciliation. De plus, en célébrant le sabbat ou le dimanche, ils rendent un service signalé à la liberté : ils montrent qu'il doit y avoir en ce monde un temps sacré consacré à Dieu, et que l'humanité de l'homme ne se réduit pas au travail, à l'économie, aux affaires et au plaisir.

Par-dessus tout, juifs et chrétiens regardent vers l'avenir ; ils témoignent ensemble, au milieu de toutes les difficultés et de tout ce qui paraît sans espoir dans le monde, de l'espérance en la justice parfaite et la *shalom* (la paix) universelle que Dieu seul inaugurerà à la fin des temps. Ils contribuent ainsi à construire un monde juste et humain dans lequel un événement aussi terrible que la Shoah ne peut être répété.

Que ce dialogue, dans un avenir pas trop lointain, puisse aussi aider à promouvoir le processus de paix au Moyen-Orient, est malheureusement pour l'instant un vœu insatisfait de toutes les parties concernées. La solution de ces problèmes politiques ne relève

THÈME _____ **Cardinal Walter Kasper**

pas de la compétence de notre Commission ; nous pouvons y contribuer en préparant et en encourageant une mentalité qui permette une approche raisonnable de ces questions. Nous pouvons témoigner de la possibilité de la réconciliation après une difficile et complexe histoire.

Pour conclure, je voudrais dire qu'il y a quarante-cinq ans, personne n'aurait pu prédire quelles seraient les relations actuelles entre juifs et chrétiens. Nous sommes plus avancés qu'on n'aurait pu l'imaginer alors. Mais nous voyons aussi plus clairement que la route de notre rencontre réciproque et de nos itinéraires communs n'est pas achevée, et qu'il y a encore un long chemin à faire. *Nostra Aetate* est loin d'être un programme terminé. J'espère que faire le point sur notre situation d'aujourd'hui nous encouragera à continuer sur la même voie pour le bien de toute l'humanité et de la paix (*shalom*) du monde.

*(Traduit de l'anglais par Irène Fernandez. Titre original :
Jews and Christians – The One People of God.)*

Le Cardinal Walter Kasper, théologien et historien de la philosophie, est Président émérite du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens et de la Commission pour les relations religieuses avec les juifs. L'édition de ses œuvres complètes paraîtra en dix-sept volumes.

Gaston FESSARD

Le mystère d'Israël

Introduction*

Je reconnais que la Charité, – et la perfection de la Charité, –
est Idéal absolu pour les Nations comme pour les individus.
G. Fessard, « *Pax Nostra* ». *Examen de conscience international*,
Grasset, Paris, 1936, p. 154.

Dans une des dernières conférences prononcées par le cardinal Aron Jean-Marie Lustiger devant un public d'universitaires allemands, à Augsbourg, le vendredi 30 avril 2004¹, l'archevêque de Paris (1981-2005) a explicitement mentionné les textes de P. Fessard, qui ont été décisifs pour son propre itinéraire de prêtre et de baptisé. Parmi ces textes, il faut surtout renvoyer à l'article de Gaston Fessard, « Théologie et Histoire. À propos du temps de la conversion d'Israël », dans Dieu vivant. Perspectives religieuses et

* Republiée ci-après p. 24, cette interview du Père Fessard par Gwendoline Jarczyk a été publiée dans l'hebdomadaire *France catholique-Ecclesia* du 1^{er} juin 1973 (document n° 141) et reprise dans Gaston Fessard, *La philosophie historique de Raymond Aron*, Julliard, Paris, 1981, pp. 390-404. Elle a valu à son auteur un échange de correspondance avec le cardinal Journet publié dans le même hebdomadaire le 22 juin 1973. On trouvera les « Orientations pastorales », rendues publiques le lundi saint 16 avril 1973, dans *La documentation catholique*, n° 1631, 6 mai 1973, pp. 419-422.

1. « Une mission commune à l'égard de l'humanité ». Texte reproduit et annoté dans Michel Sales, *Le corps de l'Église. Études sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique*. Suivi de : Pour introduire à la lecture de *La promesse* du cardinal Jean-Marie Lustiger, 2^e édition, Collection « Communio », Parole et Silence, Paris, 2010, pp. 258-279.

philosophiques, n° 8, avril 1947, pp. 39-65². Dans cet article fondamental, conformément à l'interprétation eschatologique donnée par l'ensemble de la tradition chrétienne et par saint Thomas d'Aquin, le P. Fessard écartait la rationalité tant philosophique et théologique que scripturaire de l'affirmation selon laquelle « tout Israël » croirait en Jésus-Christ dans l'histoire et non à la fin de l'histoire. Tel est d'ailleurs le sens eschatologique de la dialectique paulinienne du Païen et du Juif avant et après la venue de Jésus-Christ et de la sphère de l'Église amplement développée dans son premier ouvrage, « Pax Nostra »³.

La réflexion de Gaston Fessard (1897-1978), prêtre de la Compagnie de Jésus, s'est toujours efforcée de déterminer une méthode de décision plutôt que d'édifier un système spéculatif. Mais, comme la liberté est toujours en une situation singulière, sa décision présuppose nécessairement l'analyse des circonstances historiques où il lui faut prendre position. De là, les deux faces, subjective et objective, de cette méthode⁴.

Il a, d'un bout à l'autre de sa vie, dans une œuvre écrite relativement importante⁵, scruté le sens des événements politiques, économiques et religieux de son temps pour tracer « une ligne de conduite suivant la dialectique entre Justice et Charité, décrite par saint Paul à propos de l'inimitié entre Païen et Juif, dont le Chrétien doit être l'unité, à l'exemple du Christ, « notre paix », qui réconcilie ces deux peuples, par la Croix, dans l'Homme nouveau ».

Sa réflexion, par le fait même, s'est exercée, pendant plus d'un demi-siècle à scruter le mystère d'Israël à travers rencontres

2. Repris dans Gaston Fessard, *De l'actualité historique*, tome I: *À la recherche d'une méthode*, Desclée de Brouwer, Paris, 1960, pp. 95-119.

3. « Pax Nostra ». *Examen de conscience international*, Grasset, Paris, 1936, 464 pages.

4. La face subjective de cette méthode est exposée principalement dans *La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola* (tome I, 1956 : *Péché, Liberté, Grâce*; tome II, 1966 : *Fondement, Péché, Orthodoxie*; tome III, 1985 : *Symbolisme et Historicité*).

5. On trouvera une bibliographie presque exhaustive de l'œuvre du P. Fessard dans le livre de Frédéric Louzeau, *L'anthropologie sociale du P. Gaston Fessard*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, pp. 543-583. Voir en outre « Esquisse d'un résumé de la pensée philosophique et théologique du Père Gaston Fessard » dans Michel Sales, *Le corps de l'Église. Études sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique*. Suivi de : Pour introduire à la lecture de *La Promesse* du cardinal Jean-Marie Lustiger, 2^e édition, Collection « Communio », Parole et Silence, Paris, 2010, pp. 294-301.

*personnelles, recherches sur le sens de l'histoire et direction de conscience, non seulement individuelle, mais publique tant nationale qu'internationale*⁶.

Dans l'interview que nous reproduisons ici, G. Fessard a concentré presque tous les aspects de sa réflexion de philosophe, de juriste et de théologien catholique sur le paradoxe et le mystère d'Israël par rapport à l'Église du Christ et à la destinée de l'ensemble des autres nations de l'humanité. Cette synthèse de sa réflexion complexe, nuancée et d'une extrême précision dans l'analyse des principaux termes ou expressions employés (à commencer par les mots peuple, Alliance, élection, Terre promise, territoire, nation, Église, État...) permet de s'orienter avec assurance et sérénité dans la plupart des questions et des prises de positions du Saint-Siège sur ces sujets entre 1981 et 2009.

La lumière portée par la pensée qu'on trouvera dans ces pages, dénuées de tout angélisme tant collectif qu'individuel, suppose, pour être appliquée à une situation historique nouvelle, en grande partie différente de celle dans laquelle se trouve le monde à l'heure actuelle, une correction analogique dont G. Fessard était le premier conscient. Les considérations qu'on va lire, non seulement sur le passé, mais sur un présent qui n'est plus du tout le même ou presque, n'ont néanmoins rien perdu de ce que G. Fessard aurait appelé leur actualité historique, c'est-à-dire eschatologique, « l'eschatologie vécue dans le présent » de « l'Église avec ses faiblesses, puisqu'elle est composée de pécheurs. Mais aussi sainte et immaculée, en tant qu'épouse du Christ. Symbole plus réel que toute autre réalité, puisque les saints », qu'ils soient religieux, prêtres ou fidèles laïcs, « sont capables d'en vivre et d'en mourir » ici et maintenant.

Michel Sales, sj, cofondateur de l'édition française de *Communio*, a été professeur de philosophie contemporaine au Centre Sèvres et à l'École Cathédrale de Paris. Co-éditeur des Œuvres du Cardinal de Lubac et du Père Gaston Fessard.

6. Décédé le dimanche 18 juin 1978, quatre mois avant l'élection de Jean-Paul II au siège de Pierre (17 octobre 1978), G. Fessard venait d'achever son dernier ouvrage *Église de France, prends garde de perdre la foi !*, Julliard, Paris, 1979. Nous savons de source sûre qu'avant son premier voyage en France, en mai-juin 1980, non seulement le successeur de Paul VI avait lu de près cet ouvrage, mais l'avait jugé « convainquant », comme devait en témoigner l'interpellation finale de son homélie au Bourget.

Le mystère d'Israël

Les «Orientations pastorales» publiées récemment par le Comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme ont suscité et suscitent encore des controverses passionnées. Deux grandes questions se sont dégagées de là : l'une, théologique, concerne les rapports que notre foi doit instaurer ou reconnaître entre religion juive et religion chrétienne ; l'autre, politique, a trait à l'existence de l'État d'Israël et au conflit que sa fondation récente a entraîné avec les États arabes voisins. Pour bien distinguer ces deux problèmes et chercher à l'un comme à l'autre une réponse sereine, nous avons interrogé le Père Fessard, dont toute la pensée est marquée par une méditation rigoureuse, engagée à la suite de saint Paul, sur les relations mystérieuses et fécondes qui existent entre le juif, le païen et le chrétien.

Quelle signification donnez-vous, Père, à la «permanence» du peuple juif en tant que porteur d'une tradition religieuse ?

Vous m'interrogez sans doute au sujet des débats qu'ont suscités les «Orientations pastorales» publiées par le Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme. Le problème est difficile. Il est presque impossible de parler du «peuple juif» et de sa situation actuelle sans soulever des contestations passionnées. Je vais essayer de répondre à vos questions, mais je ne suis pas sûr de réussir à mettre d'accord les parties adverses – si ce n'est peut-être sur mon dos –, tellement la question est délicate et compliquée. Pourquoi ? Parce que le peuple juif est un problème, voire un *mystère* d'abord pour les chrétiens, et puis pour les juifs eux-mêmes, enfin pour les nations ou les gentils, qui se situent entre les chrétiens et les juifs, donc pour le monde entier.

Le terme même de «peuple juif» contient à lui seul une espèce d'antinomie, ou de paradoxe, si vous voulez, puisque ce peuple ne ressemble absolument à aucun autre. Autrefois il a bien eu une

existence analogue à celle de tous les autres peuples ; mais, depuis sa dispersion, commencée d'ailleurs bien avant la destruction du Temple, son identité paraît être d'ordre uniquement religieux. Or, il faut bien constater que *cette identité religieuse* qui est sienne est elle-même en quelque sorte battue en brèche de l'intérieur.

En effet, le peuple juif ne se compose pas seulement des juifs croyants ou orthodoxes, qui représentent à proprement parler la religion dite « juive », mais il comprend également des gens qui n'ont plus la foi (tout en restant des traditionalistes), et même nombre d'individus qui, assimilés et incroyants, voire athées, ne se reconnaissent juifs que dans une mesure extrêmement faible, à la limite uniquement parce qu'on les considère comme tels. Limite évanouissante qu'a fait ressortir la thèse de Sartre, par ailleurs aberrante, puisqu'à l'en croire : « Ce sont les chrétiens qui ont créé les juifs... , peuple sans passé ni histoire ! » Passons ; mais il faut pourtant bien avouer que définir le juif reste une tâche extrêmement malaisée.

Les « *Orientations pastorales* » qui nous occupent ont soulevé une série de contestations, à mon sens, exagérées. De valeur inégale, ce document peut, certes, être diversement apprécié ; mais il faut au moins rendre hommage à son intention : prolonger les directives données par le Concile Vatican II dans *Nostra Aetate*. Dans leur temps, celles-ci avaient déjà, rappelons-le, provoqué d'âpres polémiques de la part des mêmes milieux, c'est-à-dire de la part des Arabes chrétiens. Pour essayer de faire la lumière au sein de ces difficultés, une démarche préalable me semble absolument nécessaire. Je pense, en effet, qu'il importe de bien distinguer trois points de vue : tout d'abord celui du théologien chrétien qui, considérant le mystère d'Israël et le mystère de l'Église, s'attache à découvrir leur lien ; ensuite celui du juif orthodoxe, qui a sa manière propre, elle aussi théologique, d'apprécier l'existence de son peuple, de sa religion et du christianisme (dont la plupart du temps, d'ailleurs, il ne parle guère) ; et enfin le point de vue de la raison simplement naturelle et de la politique internationale. Si l'on ne distingue pas ces trois points de vue, on passe de l'un à l'autre insensiblement, et on suscite alors des controverses parce que tout bonnement on a parlé d'une manière peu précise.

À cet égard, pouvez-vous nous rappeler, le plus simplement qu'il est possible, la relation que vous établissez entre le juif, le païen et le chrétien ?

De fait, le premier livre que j'ai publié, *Pax nostra*, en 1936, était basé tout entier sur le rapport de ces trois termes. Je pense qu'il est

très important tout à la fois de distinguer ces termes et de ne pas les considérer comme des entités ayant une valeur et une portée identiques. Or, dans les « *Orientations pastorales* » figurent les termes de « peuple juif », « peuple chrétien », et ceux qui les critiquent parlent à leur tour de « peuple palestinien » ; ce sont là des expressions où le mot « peuple » fait pour ainsi dire écran, pour cette raison très simple qu'ici et là il n'a pas du tout le même sens.

Pour ma part, m'appuyant sur saint Paul, je me sers de ce que j'appelle la « dialectique du païen et du juif », dont la synthèse est le chrétien. En effet, en choisissant pour titre de mon livre *Pax nostra*, je me suis référé au chapitre II de la Lettre aux Éphésiens, où Paul oppose les deux peuples, les gentils et les juifs, et montre que leur « réconciliation », leur paix, c'est le Christ. Parce que sa croix a « détruit le mur de séparation » et les a réconciliés entre eux comme avec Dieu, au point d'en faire « un seul corps, un seul homme nouveau ». L'essentiel, voyez-vous, est d'apercevoir que pour saint Paul le païen et le juif sont des adversaires dont l'inimitié n'est surmontée que par le sacrifice du Christ, et dans l'Église pour autant que celle-ci s'unit à ce sacrifice. C'est là par conséquent une perspective *eschatologique*, c'est-à-dire qui concerne à la fois la fin des temps et l'expérience chrétienne vécue dès ici-bas aussi pleinement que possible. Dans ce sens, on peut affirmer que le chrétien, dans la mesure exacte où il participe à la résurrection du Christ, atteint *déjà* à « la fin des temps » et réalise l'unité du païen et du juif ; mais il faut dire aussi que le peuple chrétien, dans son cheminement, n'est *pas encore* l'unité des païens et des juifs, ou qu'il ne l'est qu'en espérance.

Être chrétien ne se réduit donc pas au « statut » de baptisé. On est chrétien dans la mesure où on le devient. En ce sens-là, je suis un peu kierkegaardien, puisque je crois que le devenir-chrétien consiste précisément à rechercher l'unité du païen qui est en moi et du juif qui est également en moi –, cette unité mystérieuse révélée par saint Paul : « Tout Israël sera sauvé lorsque la totalité des païens sera entrée » dans l'Église (*Romains XI, 25*). Perspective manifestement eschatologique, comme l'indique encore la suite : ce Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde. » (*ibid.* 32.)

Voilà donc le point de vue auquel je vais essayer de me placer. Mais je dois vous en avertir : il n'est pas admis par tous. Bien que fervents thomistes, le cardinal Journet, Maritain et quelques autres théologiens estiment que la « réintégration des juifs » peut fort bien se produire *dans* le temps. Pour ma part, je tiens avec l'ensemble de

la Tradition et saint Thomas que la conversion des juifs et leur unité finale avec les gentils ressortissent à la fin des temps. Dans la controverse actuelle, nous le verrons, ce point n'est pas sans importance.

L'expression de « vocation permanente du peuple juif » a fait difficulté pour beaucoup. Quelle en est la raison ? Et quelle signification lui donneriez-vous pour votre part ?

L'intention des évêques n'est pas douteuse. Ils veulent certainement contribuer à une meilleure compréhension entre chrétiens et juifs. Qui pourrait ne pas le souhaiter ? Lorsqu'ils déclarent : « Le long cheminement de la conscience chrétienne doit amener à porter un nouveau regard sur le peuple juif, non seulement dans l'ordre des rapports humains, mais aussi dans l'ordre de la foi », ils veulent non pas changer la foi, mais demander simplement que l'intelligence du contenu de la foi pénètre davantage l'attitude, le comportement chrétiens. Et là, je suis absolument d'accord avec eux. Tout l'effort de ma réflexion a été dans cette direction. Mais lorsqu'ils évoquent « la vocation permanente du peuple juif », les ambiguïtés commencent à surgir.

« Vocation permanente », « mission historique du peuple juif », eh bien ! je pense que l'on peut fort bien employer ces expressions. Dans son « *Introduction à la philosophie de l'histoire* », Raymond Aron les utilise pour désigner l'idéal que tout un chacun cherche à réaliser, soit comme individu, soit à travers et pour son groupe social. Pourtant, lorsqu'on emploie ce terme à propos du peuple juif, la difficulté réside dans le fait que ce peuple ne ressemble à aucun autre. Ce n'est pas une race, puisqu'il y a des juifs blancs, basanés, noirs et même jaunes. Et il subsiste sans pays ni langue communs. Si donc le peuple juif a une unité, c'est là une *unité paradoxale* au sens fort, c'est-à-dire relatif à l'incarnation du Christ que prend ce terme chez Kierkegaard. Qu'est-ce qui fait cette unité ? Selon l'Ancien Testament, c'est le lien entre religion et génération charnelle.

Mais le paradoxe augmente à partir du moment où l'on considère le peuple juif après l'apparition du christianisme. Sa cohésion religieuse, que j'évoquais à l'instant, et qui pendant des siècles était restée presque sans faille, a été profondément entamée par le christianisme. Il faut bien se rendre compte en effet qu'entre le judaïsme et le christianisme il y a une interaction constante, que l'apparition de l'islam a d'ailleurs grandement favorisée. On est là en présence d'un phénomène extrêmement curieux. Au début, en effet, et durant toute la période carolingienne, l'antisémitisme chrétien fut très limité, simple héritage du paganisme – en rigueur de termes, il n'y a

pas d'« antisémitisme chrétien » possible ; mais comme les chrétiens sont des païens mal convertis, ils sont toujours tentés d'adorer des idoles : Pouvoir, Argent, Nation, Science, etc. Mais au moment des Croisades, c'est-à-dire lorsque la chrétienté « sacrée », comme dit Maritain s'est sentie menacée par l'invasion musulmane, est apparu l'antisémitisme proprement dit. Nombre de mesures antijuives, tels la rouelle, le ghetto, etc., ont en fait été empruntées aux musulmans. Cela complique beaucoup la question.

D'autre part, au point de vue intellectuel, il n'est pas douteux que l'apport juif a été considérable et bénéfique pour la chrétienté. Et en retour, la chrétienté a exercé une action de non moindre importance sur le judaïsme. Entre juifs et chrétiens il y a eu un constant chassé-croisé entraînant des conséquences politiques. Par exemple, l'expulsion des juifs de la péninsule ibérique par Isabelle la Catholique en 1492 et 1496. De là une émigration qui eut pour conséquence, entre autres, l'apparition en Hollande, deux siècles plus tard, d'un Spinoza. Son *Traité théologico-politique* a eu une influence considérable tant pour les chrétiens que pour les juifs. Ajoutons que son inspiration n'est pas étrangère au *Contrat social* de Rousseau et à sa religion civile. Si bien qu'il est en partie à l'origine de la Révolution française. Certes, celle-ci accordera le droit de cité aux juifs, mais, en favorisant l'assimilation, cette mesure entraînera du même coup la perte de la foi pour quantité de juifs orthodoxes.

Ainsi s'accrut la division intérieure du peuple juif, qui de son côté a contribué pour une part à diviser le peuple chrétien : cette influence est sensible en particulier dans la naissance du protestantisme...

Laissons ces aperçus trop rapides, et revenons-en à la « vocation permanente du peuple juif ». Il faut considérer tout d'abord que, *pour le chrétien*, le peuple juif subsiste dans la mesure où ce peuple est porteur des Écritures. D'ailleurs, lorsque saint Paul s'interroge dans l'Épître aux Romains : « Je demande donc : Dieu aurait-il rejeté son peuple ? », il répond : « Certes non. » Mais si le peuple juif n'est pas rejeté bien qu'il n'ait pas reconnu le Christ, ses membres néanmoins sont « retranchés ». Saint Paul dit très exactement : « Ennemis, il est vrai, selon l'Évangile, en votre faveur ; ils sont, selon l'élection, chéris à cause de leurs pères. » Il y a donc là une espèce de contradiction interne au peuple juif, à laquelle correspond le fait que le chrétien lui-même n'est pas parfait, et que les chrétiens, dans l'ensemble, restent des païens qui ont à se convertir.

Le document épiscopal affirme que l'Ancienne Alliance perdure aujourd'hui encore, alors que la venue du Christ, selon la Tradition, signifie son accomplissement. Qu'en pensez-vous ?

Je dirai que, si du point de vue de la foi chrétienne il faut affirmer la vocation permanente du peuple juif en tant que porteur des Écritures, cette vocation n'est pas à confondre pour autant avec la validité pure et simple de l'Ancienne Loi. En effet, l'Ancien Testament est remplacé par le Nouveau : c'est la foi des chrétiens. Cela veut dire que, pour obtenir le salut en Jésus-Christ, on n'est pas obligé de passer par les pratiques de la Loi. Saint Paul ne dit-il pas : « Le Christ est la fin de la Loi » ? De ce point de vue-là, l'Alliance nouvelle remplace l'Ancienne Alliance. Voilà qui s'oppose directement à la foi juive, pour laquelle il n'y a qu'une unique Alliance.

D'autre part, pour le chrétien qui prend conscience que l'Église n'est pas seulement « une, sainte, catholique et apostolique », étant donné qu'elle est composée de pécheurs, il reste que l'Ancienne Alliance a toujours valeur pour lui, précisément dans la mesure où il reste un païen. Et il a à tenir compte du fait que l'Ancienne Alliance est la racine de l'olivier sur lequel il est « greffé ».

On ne peut donc dire purement et simplement ni que l'Ancienne Alliance est provisoire ni qu'elle est éternelle : elle est provisoire par rapport au Christ et à l'Église, présence déjà-là de la Parousie ; elle est éternelle dans la mesure où, dans la Nouvelle Alliance, nous ne pouvons faire abstraction de l'Ancienne, son origine et son support, parce qu'elle n'est pas encore accomplie. Même l'Épître aux Hébreux me paraît unir le *déjà* et le *pas encore*. Car elle dit de l'Ancienne, non pas qu'elle est disparue, mais seulement « vieillie et près de disparaître » (VIII, 33). Ce « près de » n'a-t-il pas ici un sens eschatologique ?

Dans l'unité paradoxale du peuple juif, il y a donc, à mon sens, une préparation de l'incarnation. Et c'est pourquoi « la fin de la Loi » n'arrive que par le Christ, fils de la Vierge, – la Vierge symbolisant ici non seulement le peuple juif, mais l'humanité entière en tant qu'elle se soumet à la Parole du Seigneur.

Diriez-vous que le judaïsme a une vocation et une place irréductibles dans le destin religieux de notre monde d'aujourd'hui ?

Je pense que le judaïsme aura toujours une place dans le monde, et doit être reconnu et respecté par les chrétiens pour la raison que je viens de développer. Mais cela ne veut pas dire du tout que j'accorde à l'Ancienne Alliance la même valeur que celle que les juifs lui accordent, puisque pour moi il y a la Nouvelle Alliance. Dans cette perspective, j'observerais, à propos des « *Orientations*

pastorales», que, lorsqu'elles parlent de la mission propre du «peuple juif», elles ont tendance à identifier purement et simplement ce peuple juif à la religion, c'est-à-dire au judaïsme. Je me suis expliqué plus haut sur ce point.

Il reste que, même lorsqu'il s'agit d'un juif incroyant, la visée religieuse n'est jamais totalement absente. Pourquoi? Eh bien! parce que, même chez le juif qui veut rompre avec son origine, il se trouve malgré tout catalogué comme juif et rejeté par les «goyim». Opposition qui tourne à son honneur, puisque l'inimitié du païen atteste que le juif a pour fonction de rendre présent le vrai Dieu. Car le païen (toujours vivant dans le chrétien qui doit sans cesse se convertir) sent jusque dans le juif athée une possibilité de négation de ses idoles à lui. En fait, la présence de la transcendance négatrice de toute idolâtrie est tout à fait spécifique du juif: telle est son élection, sa vocation propre, et elle subsiste toujours, alors même qu'il la nie.

Autrement dit, Père, dès que le chrétien s'oppose au juif, il fait œuvre de païen?

Pas nécessairement. Cela dépend du juif auquel il a affaire et comment il s'y oppose.

Il s'agit du juif porteur de la tradition religieuse.

En ce cas, tout à fait d'accord, du moins jusqu'à un certain point. En effet, la chrétienté a certainement commis une grande erreur, une grave faute, en méprisant et en persécutant les juifs. D'autre part, ce n'est pas faire œuvre d'antisémitisme que de proposer la vérité chrétienne comme l'accomplissement de l'Ancien Testament. Car il est possible d'exposer le dogme chrétien sans nul antisémitisme, en montrant simplement l'imperfection du judaïsme en tant que celui-ci s'en tient à l'Ancien Testament. Nul doute que le judaïsme a une très grande valeur religieuse, en particulier par son affirmation de la pure transcendance: «Tu ne te feras pas d'image taillée.» Seulement les hommes ont besoin d'avoir une représentation pour déterminer leur conduite. Sinon il arrive qu'ils se divisent. C'est exactement ce qui s'est produit pour les juifs face au christianisme. Car en un sens c'est la présence du christianisme qui a provoqué les juifs à l'incroyance vis-à-vis de la Loi.

Incroyance à l'égard de la Loi qui ne signifie pas l'accès à une foi plus plénière?

Bien au contraire, l'abandon de cette foi initiale. Quant à la foi chrétienne, elle est tout entière basée sur une seule image: le Christ,

«Image de Dieu invisible». Sous cette «image» est impliqué tout un processus, qui commence par la génération éternelle du Fils, qui se continue par l'incarnation historique du Verbe dans «un corps de péché», puis par la mort et la résurrection du Christ, et s'achève enfin avec la présence de l'Esprit dans la communauté ecclésiale.

Il ne s'agit plus d'ailleurs d'«images» à proprement parler : c'est tout un enchaînement cohérent de vérités symboliques et de conceptions, qui trouvent leur expression ultime dans l'Église. L'Église avec ses faiblesses, puisqu'elle est composée de pécheurs. Mais aussi sainte et immaculée, en tant qu'épouse du Christ. Symbole plus réel que toute autre réalité, puisque les saints sont capables d'en vivre et d'en mourir.

C'est donc là aussi une réalité ressortissant à l'eschatologie ?
Tout à fait, mais c'est l'eschatologie vécue dans le présent.

Cela n'a guère été précisé dans le document.

Pour le faire en toute rigueur de termes, il y faudrait des volumes... Pourtant, il me faut montrer en quoi ce document ne tient pas assez compte de la différence qui existe entre judaïsme et christianisme.

«Il est faux, dit-il, d'opposer judaïsme et christianisme comme religion de crainte et religion d'amour.» Faux... Je dirais plutôt : c'est exagéré. Car, à mon sens, c'est une question de prévalence. Dans le judaïsme, la crainte prévaut sur l'amour. Dans le christianisme, c'est le contraire. Par exemple, il est vrai que le Lévitique prescrit, outre un parfait amour de Dieu, l'amour du prochain. Mais cette prescription ne s'étend, à proprement parler, qu'aux membres du peuple. Si elle concerne aussi l'étranger, c'est seulement sous la raison de la loi de l'hospitalité (XIX, 33-34). Or, dans *Matthieu* V, 43 le Christ dit : «Aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs, ainsi serez-vous fils de votre Père qui est aux cieux.» Jamais le judaïsme n'a, je crois, proféré pareille assertion, encore que ses prophètes et ses martyrs l'aient pratiqué.

Pourtant, et je pense ici à Lévinas, il ne manque pas d'Israélites pour qui autrui et la «responsabilité» que l'on a à son égard sont au centre de toute vision éthique.

Tout à fait. Mais c'est en cela, précisément, qu'il y a échange constant entre judaïsme et christianisme. S'il n'y avait des siècles de chrétienté derrière nous, peut-être Lévinas lui-même ne découvrirait pas ce trait dans l'Ancien Testament et le Talmud. Interaction constante, donc entre juifs et chrétiens.

Alors peut-on parler de deux «peuples» clos, juxtaposés?

Mais non. C'est beaucoup plus complexe que cela. En présence de Lévinas, je ne suis pas seulement chrétien ; je suis encore païen, dans la mesure justement où il est capable de me faire redécouvrir la profondeur qui se trouve dans l'Ancien Testament, donc dans le Christ.

Aussi le document qui nous occupe me paraît-il trop réduire la distance qui demeure entre juif et chrétien, en ne tenant pas compte de ce moment capital que j'essaie de faire ressortir. L'amour des ennemis n'est pas seulement un précepte : c'est d'abord la destinée de Jésus, Fils de Dieu, qui se soumet volontairement à la mort. Il y a là l'exemple du don total, qui va bien plus loin que le simple pardon des offenses. C'est l'«exinanivit» de saint Paul (*Philippiens II*), ce langage de la croix, scandale pour les juifs et folie pour les païens» (1 *Corinthiens I*, 16-24).

De même les «*Orientations pastorales*» me paraissent trop indulgentes à l'égard des pharisiens. Ceux-ci, sans doute, n'étaient pas étrangers au sens intérieur de la Loi. Mais peut-on pour autant oublier purement et simplement les reproches que leur adresse le Christ ? Ici encore, à mon sens, il y a une question de prévalence, – le juif étant plus attaché à la lettre qu'à l'esprit, alors que le chrétien est incliné à donner davantage de poids à celui-ci qu'à celle-là. Il y a, assurément, un esprit intérieur dans le Talmud, comme dans toute la religion juive. Mais si un tel esprit est le summum de toute attitude religieuse, je ne vois plus ce que le Christ apporte de nouveau. Lorsque Jésus dit à la fois : «Le salut vient des juifs» et : «Il faut adorer Dieu en esprit et en vérité» (*Jean VI*), cette dernière proposition annonce quand même quelque chose de neuf : la perfection de l'amour accomplie en sa personne. Il faut donc tenir les deux bouts. C'est un exercice sans doute difficile ; mais comment, sans cela, rendre justice tant à la nouveauté du christianisme qu'à la survivance du judaïsme et à sa valeur ?

Ce qui me frappe, Père, dans tout ce que vous dites, c'est votre intelligence proprement eschatologique du chrétien.

Du moins, je pense qu'on n'est pas chrétien sans une *relation au Christ*. Or, le Christ est principe et fin, Alpha et Oméga en même temps que médiateur. Vous n'avez donc de rapport authentique avec lui que dans la mesure où vous vous référez au péché originel d'une part et à la Parousie de l'autre, par le moyen de la croix.

Les chrétiens n'ont-ils pas tendance à vivre leur foi dans une prévalence du rapport au passé, alors que le christianisme est une religion ouverte sur l'avenir? Le Christ n'est-il pas aussi devant nous?

Le christianisme est une religion ouverte, mais qui reprend constamment son passé, en sachant que son passé est à racheter. Il faut, dit saint Paul, «tirer bon parti du présent, car nos temps sont mauvais» (*Éphésiens* V, 16). C'est l'existence humaine qui est mauvaise, pécheresse, et elle a à se racheter à chaque instant. Or, même à l'intérieur de l'Église, je ne peux me racheter si je prends une attitude soit de païen idolâtre soit de juif qui s'approprie son élection. Une seule issue est sûre : devenir chrétien, et toujours mieux. Car la sainteté chrétienne n'est jamais achevée. C'est une conquête permanente.

Pour revenir au document, je vous demanderai, Père, s'il est possible et indispensable de lier le judaïsme comme réalité religieuse et ce que l'on dit être le «droit» des juifs à exister comme nation?

Là est le passage dangereux du théologique au politique, le risque d'un glissement regrettable du «judaïsme» comme entité religieuse à l'existence nationale du «peuple juif» comme État. «Il est actuellement, dit le document, plus que jamais difficile, de porter un jugement théologique serein sur le mouvement de retour du peuple juif sur sa terre.» Mais, justement, cette difficulté même devait, à mon sens, interdire d'ajouter : «... nous ne pouvons oublier en tant que chrétiens le don fait jadis par Dieu au peuple d'Israël»... de la Terre promise. Car une telle phrase devait susciter la réaction passionnée des adversaires de l'État d'Israël : elle semble en effet reconnaître à Israël un «droit *divinement* certain», comme dit Maritain (*De l'Église du Christ*, p. 283), à l'occupation de la Palestine ! Est-ce soutenable ? «En tant que chrétien», je ne le pense pas ; car c'est mettre peu ou prou la foi au service de l'idéologie sioniste.

L'élection du peuple juif porte d'abord, à mes yeux, sur les *personnes* et, à travers elles, sur la génération charnelle et culturelle créant le milieu nécessaire au maintien de la religion, avec ses traditions et les Écritures ; à en juger d'après l'histoire plus que bimillénaire, le rapport à la terre ne peut être que lointain et relatif au passé. Supposez que dans dix ou cent ans l'État d'Israël soit rayé de la carte, le «peuple juif» serait-il supprimé pour autant ? Sûrement pas. Le judaïsme lui-même aurait-il perdu un élément essentiel ? Je ne le crois pas, et plus d'un juif est aussi de cet avis.

Si je suis bien votre pensée, même le juif orthodoxe devrait arriver à pouvoir se dépouiller, en quelque sorte, de cette nostalgie de la « Terre promise » ?

Peut-être n'est-ce pas possible ? Mais je relève du moins ce fait incontestable : les juifs eux-mêmes ne sont pas d'accord sur ce point, cependant d'une extrême importance. Parmi eux, les plus orthodoxes sont anti-sionistes, estimant que l'État d'Israël contredit leur « vocation ». Et le plus singulier peut-être, c'est que nombre de juifs assimilés sont du même avis !

Il vous semble donc que le document épiscopal court le danger de donner un fondement théologique indu à l'existence d'Israël comme État ?

Oui. L'existence d'Israël comme État me paraît relever proprement de la politique internationale. Et, malgré son importance considérable pour juifs et chrétiens, la théologie, à mon sens, n'a rien à en dire. Sinon pour prêcher la compréhension mutuelle en « désacralisant » cette question. Sur ce point, la dernière partie du document comporte encore, me semble-t-il, quelques petites inexactitudes. Mais je n'ai pas le temps d'y insister.

Il aurait peut-être fallu rappeler quelle est la mission du christianisme comme tel ?

« Israël et l'Église ne sont pas des institutions complémentaires. » Mais, en raison de leur « permanence en vis-à-vis »... , « le peuple juif et le peuple chrétien, dit-on, sont dans une situation de contestation réciproque ou, comme dit saint Paul, de jalousie en vue de son unité ». En fait, c'est le chrétien qui, comme Paul, conteste la Loi et l'Alliance anciennes pour exciter la « jalousie » du juif, c'est-à-dire pour le convertir. Mais, auparavant, on a dit : « L'Église, bien loin de viser à la disparition de la communauté juive, se reconnaît dans la recherche d'un lien vivant avec elle. » Là encore, je dirais : oui et non. Certes, je ne souhaite pas la disparition des juifs. Cependant, si je suis en contact avec un juif et que je l'aime, le plus grand don que je puisse lui faire n'est-ce pas la foi au Christ ? C'est l'attitude même de saint Paul à l'égard de ses frères.

Au fond, si le chrétien se comprenait comme en devenir, autrement dit comme tirant son sens de l'eschatologie, il n'aurait plus à se placer en face du juif, dans une sorte de complémentarité ambiguë.

C'est vrai. Car l'existence chrétienne consiste à essayer de faire transparaître l'amour du Christ à travers ses paroles et sa conduite.

Ce faisant, le chrétien rencontre le juif dans ce qui fait son problème propre : ne pas s'enorgueillir de son élection. Et tous deux, à leur manière, doivent s'éveiller à l'appel d'un don gratuit qui exige fidélité plutôt qu'appropriation. En fait, la question du retour en Israël n'est donc *essentielle* ni pour le chrétien ni pour le juif.

Et en ce qui concerne l'unité finale d'Israël et des nations ?

« Les paroles de Jésus, lisons-nous, témoignent du rôle du peuple juif dans l'accomplissement de l'unité finale de l'humanité comme unité d'Israël et des nations. » Oui, mais c'est l'Église, et non le peuple juif, qui est destinée à accomplir cette unité finale. De même, les recherches d'unité que font aujourd'hui d'un côté les chrétiens et de l'autre les juifs sont difficilement comparables, même sous l'angle du salut de Dieu, à qui rien n'est « étranger ».

Leur souci commun, continue encore le texte, ne concerne-t-il pas les temps messianiques ? » Je crains que cette dernière expression n'escamote les difficultés au profit de toutes les équivoques. Après la phrase sur « le retour du peuple juif à sa terre... donnée jadis par Dieu », tant d'imprécisions devaient provoquer les récriminations des évêques et religieux qui représentent l'Église en pays musulmans.

Pensez-vous que ces réactions soient pleinement justifiées, et en particulier à propos de ce que l'on appelle « les droits du peuple palestinien » ?

Pas complètement. Car la dénomination « peuple palestinien » est tout à fait récente ; on n'en parlait pas avant la guerre des Six Jours. Et elle se justifie mal au plan du droit international. Avant la fondation de l'État juif et d'abord de ses bases, il n'y avait pas de « peuple palestinien », mais un État ottoman, puis un territoire sous mandat britannique, enfin des États jordanien, syrien, libanais et égyptien. Il ne s'agit donc pas d'un « peuple » palestinien, qui aurait été dépouillé de ses droits à être représenté par un État. En revanche, il est incontestable que des habitants de la Palestine ont été spoliés... Mais en faire « un peuple » et parler de leur « droit à une existence politique *propre* » qu'ils n'ont jamais connue ni même jusqu'à présent revendiquée pour laisser entendre qu'Israël s'est établi illégalement en détruisant leur « identité », leur État, c'est absolument contraire à la réalité. Comparée à l'établissement ou à l'agrandissement de beaucoup d'autres États, la fondation d'Israël me paraît au contraire comme accomplie avec un assez grand respect de la légalité internationale, puisque l'ONU a présidé à cette fondation, alors que les États voisins se refusent aujourd'hui encore à en reconnaître la légitimité.

S'il n'y a pas de «peuple palestinien», il reste, Père, que les Palestiniens revendiquent, et combien tragiquement, un droit à la terre dont ils ont été dépossédés.

Ils ont été dépossédés, c'est tout à fait vrai. Ou plutôt ils se sont dépossédés eux-mêmes. Car, la plupart ont, malgré l'assurance de la protection de leurs droits par Israël, fui leur terre, persuadés que la victoire des États arabes les y ramènerait sans retard.

C'est donc cela l'origine des camps palestiniens ?

Ces camps sont à coup sûr une honte, mais pas seulement pour les Israéliens. Ils le sont pour la communauté internationale, et d'abord pour les États arabes. Au lieu d'abandonner à leur misère les 500 000 «réfugiés égyptiens, syriens, libanais» et jordaniens de 1948 et de les laisser volontairement proliférer comme une plaie au flanc d'Israël, ces États n'auraient-ils pas dû et pu les intégrer ? Dans le même temps, l'Allemagne de l'Ouest réussissait bien à absorber quelque 13 millions de «personnes déplacées»... Si aujourd'hui il y a probablement plus de Palestiniens tués par leurs frères que par les Israéliens, n'est-ce pas le fruit d'une politique égoïste et à courte vue ? Ajoutons que les Israéliens font reflourir un désert dont l'invasion musulmane était en grande partie responsable et dont les Arabes se souciaient fort peu. Or, je l'ai écrit dans *Pax nostra*, si la force ne crée pas le droit, «la puissance créatrice au service de l'ordre humain à établir» finit par légitimer une possession contestée... Quelles que soient les difficultés – qui sont immenses si l'on songe au sort tragique des réfugiés, on ne peut que souhaiter qu'un règlement politique intervienne. Puisse-t-il faire droit à leurs aspirations, dans la mesure où serait née une conscience nationale. Après quoi, peut-être les Arabes seront-ils les premiers bénéficiaires de la présence d'Israël ?

Dans toute cette situation, les responsabilités sont donc, à tout le moins, partagées. Et d'autant plus difficiles à démêler que le monde international s'y affronte, États-Unis d'un côté, URSS de l'autre, à propos d'un enjeu qui n'est pas petit : le pétrole arabe. Je ne prétends nullement porter un jugement définitif pour ou contre Israël, mais seulement rappeler quelques aspects négligés de part et d'autre, et qu'il faut juger d'après le droit naturel plutôt qu'en fonction de quelque théologie. Ce qui permet de comprendre, si je ne m'abuse, l'attitude du Vatican et son silence devant Israël, en attendant que ses adversaires aient reconnu son existence comme État.

Simple théologien et intellectuel sans autorité, que puis-je faire de mieux que d'essayer avant tout de ne pas dresser les gens les

Le mystère d'Israël

uns contre les autres, et de les inviter à réfléchir sereinement et sans passion sur une situation qu'il faut considérer à partir de ses origines et tout au long de ses développements?

Pour finir, je vous demanderai, Père, si, en tant que philosophe et théologien chrétien, vous pensez qu'une relation spéciale doit relier l'une à l'autre, aujourd'hui, les trois grandes religions monothéistes (judaïsme, christianisme et islam) qui se réclament d'une élection en Abraham.

Cette question m'intéresse fort. Mais, jusqu'à présent, je n'ai trouvé aucune réponse pleinement satisfaisante. Selon Massignon, islam, Israël et christianisme ont entre eux le même rapport que les trois vertus théologiques, foi, espérance et charité. Je souhaiterais que ses disciples développent cette amorce de réflexion en n'en restant pas seulement au niveau des images bibliques. Il y faut une connaissance, non seulement des langues, mais des cultures et des religions hébraïque et islamique et que je ne possède pas. Aussi je compte sur eux et sur toutes les compétences en pareille matière pour accomplir une tâche pour moi irréalisable.

Anticipant comme son très proche ami, le cardinal de Lubac plus d'un enseignement du Concile de Vatican II, le Père Gaston Fessard (1897-1978), philosophe, juriste de formation et théologien a poursuivi une réflexion fondamentale dans l'Église, centrée sur les relations du païen et du juif dont le chrétien opère la synthèse sans réduire la distinction essentielle.

Frédéric MANNS

Le mystère de l'élection

Que signifie la présence et la continuité d'Israël comme peuple de croyants ? Qu'est-ce que le nouvel Israël de Dieu ? Continuité, substitution, *alter* ou *novus* ?

« **Ex quibus Christus secundum carnem** » (*Romains 9, 5*)

L'Écriture est une harpe. Qui veut faire résonner sa musique doit tendre la corde sur la harpe. Chaque corde symbolise une tradition. De l'accord de la lecture juive avec la lecture chrétienne résulte une symphonie remarquable qui annonce le concert définitif lorsque les traditions abrahamiques seront accordées. Tout concert est précédé d'une cacophonie, le temps que les instruments s'accordent. Mais cette cacophonie annonce le début d'un accord des instruments qui collaborent à la beauté de la symphonie, car « la vérité est symphonique ».

Le poids du passé

À la question de la continuité d'Israël, de nombreuses réponses ont été données. Pendant longtemps la théologie de la substitution prétendait que l'Église de la gentilité avait remplacé Israël. Le résultat était que les promesses faites à Israël appartenaient maintenant à

l'Église. L'Église judéo-chrétienne des origines fut vite oubliée. Or elle ne peut pas être mise de côté lorsqu'on parle d'Israël et des nations.

Léon Bloy dans son livre *Le salut vient des Juifs*¹, écrit : « Je sais bien que St Augustin en a terriblement affaibli la portée dans sa pauvre exégèse des « deux murailles » (*Traité XV sur St Jean*). Mais on était alors au V^e siècle : la réprobation d'Israël avait commencé depuis l'exorbitante catastrophe de Jérusalem ; l'espèce humaine, à moitié conquise par les successeurs de Pierre, avait irrémédiablement froncé son cœur et s'était endurcie pour toute la durée des temps contre la descendance exécrée des bourreaux du Christ. L'effrayante brûlure des premières persécutions se cicatrisait enfin et les grandes semailles du sang des martyrs étaient accomplies ».

C'est dans ce contexte que la gênante assertion de saint Jean : « Le salut vient des Juifs » pouvait être écartée respectueusement sans danger de scandale.

Mais dans son traité *Adv. Judeos* 10, 15 Augustin écrivait : « Nous ne devons pas nous élever avec orgueil contre les branches brisées ; pensons plutôt par quelle grâce, par quelle miséricorde et sur quelle racine nous avons été greffés, pour que sans orgueil intellectuel, mais avec d'humbles sentiments, sans les insulter avec hardiesse, et en exultant de crainte, nous leur disions : “ Venez, marchons dans la lumière du Seigneur ” ».

Pour évoquer le mystère d'Israël, les Pères de L'Église reprennent souvent une image biblique, celle des espions envoyés par Josué en terre de Canaan qui ramenèrent sur une perche une énorme grappe de raisin. La grappe est la figure du Christ en croix². Les deux porteurs symbolisent Israël et l'Église. Celui qui ouvre la marche c'est Israël qui le premier reçut la révélation. Celui qui suit symbolise l'Église qui voit Israël à travers le Christ en croix. L'horizon de l'Église et d'Israël est le même. Juifs et chrétiens apportent au monde le Serviteur souffrant.

Ce qui unit les deux explorateurs, c'est l'horizon eschatologique vers lequel ils marchent. Le caractère communautaire du salut est souligné dans cette image. Israël et l'Église vivent l'exode et ont la vocation de rassembler les dispersés au cours de leur marche.

1. *Œuvres de Léon Bloy*, Paris 1933, 22.

2. Évangile, *Altercatio inter Theophilum et Simonem*, PL 20,1175. Maxime de Turin, *Hom* 79; PL 57, 423.

L'Église partage l'espérance d'Israël tout en sachant que les derniers temps sont déjà commencés.

Cheminer ensemble dans la diversité, c'est l'objectif à atteindre en vue de la réconciliation finale. L'Église doit conjuguer la confession du Seigneur exalté à l'amour d'Israël.

Une autre scène biblique fut exploitée par les Pères de l'Église³ lorsqu'ils s'interrogeaient sur le refus par Israël d'accepter Jésus. Joseph, vendu par ses frères, les reconnut lorsqu'ils descendirent en Égypte pour acheter du blé, mais eux ne le reconnurent pas. Ce n'est que lors de la seconde visite en Égypte que ses frères le reconnurent. Les juifs, commentent les Pères, reconnaîtront leur frère Jésus lorsqu'il viendra pour la seconde fois dans sa gloire.

En *Romains* 11, Paul compare Israël à un olivier franc. Pris parmi les nations, cet arbre fut cultivé, émondé et soigné. Les païens n'avaient pas été l'objet du même émondage de la part du Seigneur. Par pure miséricorde, des branches sauvages ont été greffées et participent à la sève qui vient de la racine. L'Église séparée de sa judaïcité – représentée par les judéo-chrétiens – ne connaîtra pas une pleine santé. Des branches d'Israël furent temporairement coupées de l'olivier, tandis que les nations furent greffées sur la racine. La nation que Dieu a appelée au travers d'Abraham possède la racine qui peut produire une vie pour l'éternité, car le salut vient des juifs.

Non à Marcion et à la théologie de la substitution

Le rapport que les premiers chrétiens issus de la Synagogue voyaient entre le destin d'Israël et leur histoire est évident⁴. Mais la question fondamentale demeure : quelle continuité y a-t-il entre le Dieu de l'exode qui arrache son peuple à l'esclavage et Jésus en croix qui est le Serviteur souffrant ?

La question prend tout son sens lorsqu'on se rappelle l'affrontement entre juifs et judéo-chrétiens à propos de Jésus et lorsqu'on sait que Marcion au début du deuxième siècle voulait rejeter le Premier Testament, ce dernier étant défini comme le contre-modèle

3. Barsabée de Jérusalem, *Sur les Églises*, PO 41.

4. A. Bea, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Brescia 1966. F. Mussner, *Il popolo della promessa*, Roma 1982. N. Lohfink, *L'alleanza mai revocata*, Brescia 1991. C. Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Casale Monferato 1983.

du Nouveau Testament. Le modèle dualiste oppose le Premier et le Nouveau Testament et refuse de verser le vin généreux du Nouveau Testament dans les outres du Premier Testament⁵.

La lecture allégorique des Écritures connaîtra la tentation de vider le Premier Testament de son sens littéral. Spiritualisant la lettre, elle prive la foi chrétienne de sa base historique⁶. La tentation de la substitution devient alors réelle.

L'auteur de la *Lettre de Barnabé* (9, 8) interprète ainsi *Genèse* 17, 23.27 : « Abraham circonscrit trois cent dix-huit personnes de sa maison. Quelle connaissance lui fut accordée ? Il nomma d'abord dix-huit, puis trois cents. Dix-huit s'écrit en grec *iota* (10) et *éta* (8). Cela signifie IEsous. La croix en forme de T devait apporter la grâce (la valeur numérique de la lettre T est trois cents). Elle exprime Jésus par les deux premières lettres et la croix par la troisième lettre ». Pour Hilaire de Poitiers la lettre *alpha* ajoutée au nom d'Abram symbolise l'unique brebis égarée, c'est-à-dire l'humanité que le Christ réintègre à l'Église céleste représentée par Sara⁷. Réduire le texte au symbolisme, c'est le priver de sa substance. L'insistance sur l'allégorie n'est pas sans danger.

Le Nouveau Testament et les textes paléo-chrétiens furent rédigés dans un dialogue conflictuel avec la tradition juive. Cependant les judéo-christianismes se sont placés dans la continuité avec le judaïsme. Les écrits chrétiens ne se démarquent pas de la littérature juive comme une écriture nouvelle. La conscience d'une solidarité avec l'Israël biblique n'est pas mise en question. Paul lui-même proposait une lecture allégorique d'*Exode* 13-14, d'*Exode* 16 et de *Nombres* 20, 8 dans la *Première lettre aux Corinthiens* 10, 1-5. Sara et Agar étaient devenues symboles des deux Jérusalem. L'Évangile de Matthieu répète que l'Écriture devait s'accomplir. La lecture du Premier Testament est opérée cependant à partir de la foi en Jésus comme Messie d'Israël. *Isaïe* 53 est requis pour donner légitimité à l'abaissement et aux souffrances du Christ, *Michée* 5 pour attester sa naissance à Bethléem et *Isaïe* 6, 9 pour comprendre l'endurcissement d'Israël. Un va-et-vient continu se vérifie entre la théologie des premiers chrétiens et le Premier Testament. Le ministère de Jésus est éclairé par les Écritures et le Premier Testament est lu à partir de la foi messianique.

Pour les judéo-chrétiens ce n'est plus le sens historique des Écritures qui est fondamental, mais leur sens spirituel. *Matthieu* 2, 15

5. J. Isaac, *Gesù e Israele*, Firenze 1976, 86.

6. O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, Bologna 1964, 163.

7. *Traité des mystères* 18, SC 107, 108.

cite *Osée* 11, 1 : «D'Égypte j'ai appelé mon fils». Les Écritures sont orientées vers la venue du Messie. Continuité et rupture avec la tradition juive se succèdent comme Jésus lui-même l'avait indiqué. Malgré le dogme juif de la validité intégrale de la Torah, Jésus ose hiérarchiser les commandements et en choisit deux qui résument la Torah et les prophètes. Parfois il adopte l'Écriture contre la tradition, parfois la volonté de Dieu est opposée au texte. Ce qui est suggéré dans le Premier Testament est pleinement révélé dans le Nouveau. Lorsque Paul déclare que les chrétiens de la gentilité sont enfants d'Abraham (*Galates* 3, 7), il n'énonce pas que les promesses faites à Israël ont perdu leur valeur. Les chrétiens sont devenus cohéritiers des alliances conclues avec Israël et cela non pas en remplaçant Israël, mais en recevant la contrepartie spirituelle des promesses terrestres faites à Israël. Au lieu de dire : l'Église ou Israël, Paul choisit : l'Église et Israël. La théologie de la substitution est aussi infondée que celle qui consiste à dire que les croyants issus des nations doivent être greffés sur une nation plutôt que sur la véritable racine.

Continuité de l'Alliance

Le modèle de continuité entre les deux Testaments est préféré généralement par les judéo-chrétiens. Ainsi le récit des tentations de Jésus est parsemé de citations du Premier Testament. Jésus ne fait pas appel à sa propre autorité, mais à celle des Écritures. En *Romains* 4, Paul emploie le modèle de continuité avec Abraham mis en avant comme type du croyant.

Dans le discours d'Étienne en *Actes* 7, c'est l'histoire d'Israël qui est relue comme modèle d'incrédulité. La croix en est l'apogée. Les judéo-chrétiens se plaisaient à rappeler que Jésus est venu accomplir la Torah et que le Nouveau Testament réalise le Premier. *Matthieu* 8, 17 voit dans les miracles opérés par Jésus la réalisation des temps messianiques annoncés par *Isaïe* 53, 4. La *première lettre de Pierre* 2, 7 explique les souffrances du Christ en relisant le Psaume 118. L'histoire d'Israël annonce l'événement christologique. Les Évangiles de l'enfance sont des midrashim chrétiens. *Matthieu* 1 présente Jésus comme le nouveau David et *Matthieu* 2 le définit implicitement comme le nouveau Moïse. Le modèle de la promesse réalisée rejoint celui de la continuité. Il atteste que le salut vient des juifs et contient un avertissement pour l'Église : renoncer à ses racines signifie se renier.

Rupture et nouveauté

Un autre modèle de lecture des Écritures souligne parfois la rupture entre le Premier et le Nouveau Testament. Le Premier Testament est lu comme l'histoire d'un échec au sens où la Torah cesse d'être le chemin du salut (*Galates* 3, 13). La croix signe la faillite d'Israël. En *Romains* 1, 4 la confession de foi en la messianité de Jésus, célébrée en sa qualité de ressuscité, est mise en lumière. Jésus est le Fils de Dieu qui inaugure en sa résurrection le monde eschatologique. Il est chargé d'introduire l'humanité dans la filiation divine grâce à l'Esprit, car il est le nouvel Adam.

Les judéo-christianismes se sont construits dans un face-à-face conflictuel avec le judaïsme pluraliste. Pour Luc le découpage de l'histoire en périodes assigne à Israël et au Premier Testament un temps reconnu : la Torah et les prophètes vont jusqu'à Jean (*Luc* 16, 16). Après cela ils ne gardent d'actualité que rapportée au Christ. Paul donnera une formulation concise au modèle de rupture. La croix a libéré de la Torah l'homme que le péché rend incapable d'arriver à son modèle d'obéissance (*Romains* 7, 7-12). Le Christ met un point d'arrêt à la justice qui vient de la Torah (*Romains* 10, 3-5).

Cependant Paul n'insiste pas unilatéralement sur la rupture. Souligner la continuité entre le Premier Testament et les écrits chrétiens, c'est confesser la valeur irremplaçable pour les chrétiens de l'expérience de Dieu vécue par Israël. Le modèle de la promesse réalisée saisit le Premier Testament comme une attente tendue vers son accomplissement. Dieu se révèle progressivement dans l'histoire. La clé de lecture de cette histoire n'est plus la sortie d'Égypte mais l'exode définitif opéré par le Christ. Ce modèle tend à faire de l'histoire biblique une préparation ; il efface la faille qui sépare Israël des judéo-christianismes en intégrant le judaïsme dans une logique chrétienne de la rédemption. Enfin le modèle de rupture rappelle que le croyant ne peut plus se comprendre devant Dieu hors du verdict de la croix.

S'il n'est pas conjugué avec d'autres, ce modèle risque d'engendrer l'oubli des Écritures juives. Seule une lecture dialectique entre accomplissement et rupture rend compte de la complexité des rapports entre le Premier Testament et les judéo-christianismes.

Il est clair que l'Église ne peut discréditer le Premier Testament en lui déniait sa place dans l'histoire du salut. Vatican II a remis la lecture du Premier Testament à l'honneur dans la liturgie, enrayant définitivement la tentation de Marcion. Le même concile a traité du problème d'Israël et de l'Église dans *Nostra Aetate*.

La recherche féconde d'une présentation d'Israël qui puisse unir les chrétiens doit demander à la Bible les éléments d'une nouvelle synthèse. Cette recherche devra s'abreuver aux sources des deux Testaments.

L'Écriture, cœur de la réflexion

Il existe une lecture juive de l'Écriture. Les traditions rabbiniques se présentent comme un commentaire du Pentateuque et rappellent l'importance de la Torah orale. La lecture christologique chrétienne leur ajoute une dimension eschatologique. Les deux types de lecture ne peuvent pas s'ignorer, car elles sont faites pour se compléter. La Bible n'est pas seulement un document du passé ; elle est la parole de Dieu que chaque génération doit actualiser.

Faut-il renoncer à lire les événements contemporains à la lumière de la Bible ? Ceux qui le pensent échappent à l'ambiguïté devant laquelle ils sont placés dès qu'il est question d'Israël, car ce terme désigne à la fois une nation, une religion et une culture. Dans la Bible Israël désigne le royaume des dix tribus qui, après la mort de Salomon, ont fait sécession pour constituer un royaume indépendant de celui de Jérusalem. Le sens religieux du terme est resté prédominant : *Isaïe* 8, 14 parle pour désigner les royaumes d'Israël et de Juda des deux maisons d'Israël. Israël demeure le mot de ralliement pour désigner l'unité du peuple. Souvent les rapports entre chrétiens et juifs subissent l'influence du conflit israélo-palestinien. Les Églises invitent cependant à distinguer la réalité religieuse et la réalité politique.

La Bible parle de l'intervention de Dieu dans l'histoire et d'un plan qui se réalise par le moyen d'Israël. La permanence du peuple juif à travers une histoire de menaces et de persécutions, le retour du peuple dans la terre de ses ancêtres après l'expérience traumatisante de la Shoah sont des signes que le plan de Dieu n'est pas encore achevé. Israël est difficile à expliquer dans une dialectique humaine. Il heurte la logique humaine de sorte qu'il est tentant soit de l'idéaliser, soit de le nier. Il est cependant le laboratoire de Dieu.

L'élection d'Israël

La doctrine de l'élection d'Israël se fonde sur l'intimité des relations entre Dieu et son peuple. Aimer c'est choisir. La foi en l'élection traverse toute la Bible. « Ce n'est pas parce que vous êtes

les plus grands parmi les peuples que je vous ai choisis. Mais c'est par amour pour vous et pour vous garder le serment juré à vos pères que le Seigneur vous a fait sortir à main forte et vous a délivrés de la maison de servitude, du pouvoir de Pharaon» (*Deutéronome 7, 7*).

Les plus anciennes traditions bibliques rapportent le récit de la vocation d'Abraham qui montre comment entendre l'élection d'Israël : la prolifération du péché aboutit à la construction de la tour de Babel. Alors Dieu choisit Abraham et déclare sa volonté de lui accorder une postérité et de bénir, par lui, tous les peuples de la terre. Mais il est invité à tout quitter pour marcher vers l'inconnu dans la confiance à Celui qui l'appelle.

La Bible connaît trois types d'alliances : celle faite avec Noé (*Genèse 6, 18 et 9, 9*) qui est universelle⁸ ; celles conclues avec des individus : Abraham (*Genèse 17, 1-14*), Josué (*Josué 24*), Pinhas (*Nombres 25, 12*), Ezéchias (*2 Chroniques 29, 10*), Lévi (*Malachie 2, 4*), David (*2 Samuel 23, 5*), Néhémie (*Néhémie 9-10*) qui sont inconditionnelles et appelées « éternelles » en *Genèse 17*. Enfin, l'alliance du Sinaï qui est conditionnée à l'observation de la Torah (*Exode 19, 5*).

L'alliance dont les chrétiens bénéficient par Jésus-Christ n'est « nouvelle » (*Hébreux 9, 15-23*) que par rapport à cette dernière. Cette nouveauté est accomplissement de *Jérémie 31, 31-34* et non substitution.

Par sa séparation d'avec les autres, Israël est un signe et un témoin. Être saint, c'est être séparé, pour le Midrash *Sifra, Lévitique 19, 2*. L'élection d'Israël doit atteindre par lui et en fonction de lui toutes les nations. Les prophètes de l'exil le rappellent avec insistance⁹. Le second Isaïe rapproche la vocation d'Israël de la création du monde indiquant qu'il n'y a qu'un seul dessein divin. Même le Temple est appelé à devenir maison de prière pour tous les peuples.

Jacob-Israël

Les noms bibliques expriment la vocation de la personne qui les porte. Celui de Jacob changé en Israël mérite attention. *Genèse 32* rapporte la scène célèbre de la lutte du Patriarche avec l'ange. Au moment de franchir le gué du Jabboq pour retrouver la terre qu'il a

8. Le Concile de Jérusalem n'imposera pas d'autres pratiques aux chrétiens issus de la gentilité (*Actes 15, 28-29*).

9. *Isaïe 40-66*.

quittée, Jacob est attaqué par un être mystérieux qui n'est autre que l'ange de Dieu. De cette lutte il a la hanche démise et reçoit un autre nom : «Ton nom sera Israël, car tu as combattu avec Dieu comme avec les hommes et tu as vaincu». Ce récit dépasse le seuil d'un fait divers pour s'élever au rang d'une confession de foi. Il fournit une illustration de ce que le peuple considérait être l'origine et le but de son histoire incarnée dans l'ancêtre national.

L'initiative de la lutte appartient à l'ange ; c'est lui qui est l'assaillant et l'issue de la lutte. *Genèse* 32 permet de retrouver des aspects essentiels de l'existence juive. Il décrit une scène nocturne témoin de la naissance d'Israël. La nuit, c'est l'angoisse, le temps où rodent les forces démoniaques, mais c'est aussi l'annonce imminente de la lumière. Israël est mystérieux et étrange, ce qui lui vaut d'être admiré et idéalisé, haï et persécuté. Il est l'enjeu d'une lutte. Le partenaire de cette lutte, c'est l'ange de Dieu. De par son élection, Israël est marqué par Dieu. Il est blessé, écrasé et béni à la fois. De cette lutte Jacob sort avec une hanche démise, ce qui lui interdit de faire un pas sans éprouver une vive douleur, mais il emporte la bénédiction.

Jacob a quitté Laban et s'apprête à se réconcilier avec son frère Ésaü qui était légitimement en colère contre celui qui lui a volé la bénédiction. Lorsqu'après le combat il le retrouve, il lui dit : «J'ai regardé ta face comme on regarde la face de Dieu» (*Genèse* 33, 10). C'est dire que les rencontres avec Dieu et avec le frère vont de pair. Dieu ne se situe pas en dehors des situations humaines. S'il apparaît la nuit à Jacob-Israël c'est pour que le jour devienne face à face avec Ésaü, figure des nations.

L'élection d'Israël est un mystère. Dieu n'est pas le dieu des philosophes, mais le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. C'est le Dieu qui donne à un groupe de nomades l'ordre de marcher, de ne pas faire confiance à ce qu'il possède, mais à une promesse qui se réalisera dans l'avenir. La foi dans la solitude est la réponse à l'élection. L'abandon de toutes les assurances conduit à la souffrance qui avec son caractère purificateur prépare au dialogue avec Dieu. La souffrance, c'est la main de Dieu sur Israël, un signe qui le marque de façon indélébile.

Israël serviteur

Durant l'exil à Babylone, alors qu'Israël a perdu le Temple et la terre, un prophète annonce la venue d'un serviteur de Dieu comme d'un être défiguré, n'ayant ni beauté ni éclat, frappé de coups.

À cause de ses souffrances ce serviteur a été exalté. Des multitudes seront justifiées par lui, car sa souffrance n'était pas seulement due à ses propres péchés, mais à celle des autres. Le paradoxe éclate. La tradition juive a vu dans ce serviteur Israël et le Messie à la fois.

Généralement un serviteur est quelqu'un qui est choisi par un roi pour être dans son intimité. De là découle la dignité d'Israël. Mais cette dignité est aussi une responsabilité, celle d'accomplir jusqu'au bout la vocation de l'obéissance.

Dans la perspective biblique Israël n'est jamais celui qui vient s'assujettir les peuples, mais toujours le serviteur qui veut amener les autres à la même intimité avec Dieu. Il ne met pas sa confiance dans ses chars, mais dans le nom de Dieu.

L'élection ne s'épuise pas cependant dans la souffrance. Le serviteur, en imitant l'action de Dieu, doit manifester la vie. L'élection tend à se manifester de manière visible : c'est ce qui fait le contenu et la raison d'être de l'Alliance. Par l'intervention de Dieu le peuple a été libéré de l'esclavage. Au Sinäi, Dieu ne veut pas le remettre sous le joug d'une autre servitude. Il lui donne des lois pour qu'il puisse vivre dans la liberté, car la Torah est une loi de liberté. Vivre libre à l'égard des hommes n'est possible qu'en se liant à Dieu. Mais ce lien n'a pas pour but d'isoler Israël. Si Israël est mis à part – sanctifié – c'est afin d'être pour les autres un témoin.

Israël n'a jamais pensé que les préceptes de la Torah – ils sont 613 – devaient être suivis par les nations. Ces dernières doivent observer les sept préceptes donnés à Noé qui résument la loi naturelle. En donnant aux nations l'exemple d'un peuple consacré à Dieu, Israël constituait pour eux un appel à rechercher Dieu comme la seule source de salut.

Accepter la bénédiction pour la transmettre aux autres et porter le nom de Dieu au monde, telle est la vocation d'Israël selon la Bible. Cependant la Bible affirme qu'Israël a considéré souvent la grâce comme un droit et l'élection comme un privilège personnel. Le livre de Jonas en témoigne. Mais l'indignité du serviteur n'est pas en mesure de détruire les desseins de Dieu qui est patient et lent à la colère.

Dieu n'a pas révoqué son alliance avec Israël (Romains 11, 1)

À Abraham Dieu a promis une terre. Mais le Patriarche ne fait que la traverser, car le moment favorable pour la possession de la terre n'est pas encore arrivé. En la parcourant il y dresse des signes : il

érige une stèle, y plante un arbre et achète une grotte pour servir de sépulture à Sara. Toute l'histoire d'Israël sera une lutte pour la terre qui est une réalité ambiguë, même dans la Bible.

La permanence de ce lien avec la terre s'exprime au moyen de termes qui soulignent sa fermeté : « J'ai levé ma main pour les faire passer du pays d'Égypte dans un pays que j'avais cherché pour eux » (*Ézéchiel* 20, 6). La promesse est scellée par une alliance dans une autre scène nocturne où Dieu apparaît à Abraham dans une torche de feu (*Genèse* 15). Décidément Dieu agit souvent la nuit.

La terre est souvent définie comme héritage. Serment, alliance et héritage appartiennent au vocabulaire juridique : la possession de la terre est certaine comme le serment.

Mais cette terre, qui appartient à Dieu, était habitée par des peuples divers qui avaient développé une civilisation brillante. Le conflit devenait donc inévitable et souvent il s'est résolu par la violence. « Le Seigneur ton Dieu retranchera les nations dont il te donne le pays. Tu les déposséderas et tu habiteras dans leurs villes » (*Deutéronome* 19, 1). L'ordre d'extermination était devenu un thème théologique destiné à mettre en lumière l'obligation pour Israël de ne pas pactiser avec les païens. Le thème des guerres du Seigneur et la définition « Seigneur Sabaoth » (Dieu des armées) sont associés curieusement à une théologie du chant, car les guerres sont suivies de chants. Ces textes ne sauraient justifier une attitude d'hostilité à l'égard des populations vivant sur son sol.

En fait l'occupation du pays s'est faite de façon pacifique par des alliances et la fraternisation, par une symbiose avec les anciennes populations. Même David acheta à un Jébuséen une bête et du bois pour faire un sacrifice au Seigneur (*2 Samuel* 24).

Dieu donne la terre à son peuple. Mais dans ses dons Dieu est toujours exigeant. Le lien entre Israël et la terre a été comparé aux engagements du mariage. Le mariage d'Israël avec la terre est le prolongement et l'expression visible de l'Alliance entre Dieu et son peuple. La mystique de la terre renferme cependant un danger : les Cananéens pratiquaient une religion fondée sur l'adoration de la terre et des forces de la nature : la terre-mère est une notion païenne. Israël ne pouvait adopter des concepts païens qu'après les avoir purifiés. Ce qui fait de la terre un partenaire, c'est l'histoire dont certains lieux ont été les témoins. Aussi n'est-il pas étonnant que le mariage entre Israël et la terre soit localisé à Jérusalem, un endroit où la nature s'effaçait devant l'histoire. La maternité de la terre se réalise à Jérusalem grâce à l'histoire qui s'y est déroulée. Ce n'est pas la terre qui est mère en vertu de quelque mystique naturaliste, mais c'est

Le mystère de l'élection

Jérusalem qui devient la mère de tous les peuples qui doivent monter vers elle. Le Psaume 87 chante cette maternité universelle. Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe appellent Jérusalem *metropolis*, la cité-mère. Mère de tous les juifs, Sion doit les rassembler comme une poule ses poussins. C'est ce qui se produisait trois fois l'an au Temple lors des pèlerinages. Depuis la destruction du Temple, c'est la Torah qui est ce centre d'unité du peuple. Cependant une autre tendance fut orchestrée dans les milieux apocalyptiques qui critiquaient le Temple de Jérusalem et son sacerdoce et qui ne voyaient d'autre solution que la descente de la Jérusalem céleste des cieux.

Ce double mouvement de pensée se retrouve dans le christianisme des origines. Lorsqu'il s'agit de nommer la ville sainte dans les Évangiles deux noms sont utilisés : *Hierosolyma*, un nom grec qui semble mettre la ville sur le même plan que toutes les autres villes et *Jerusalem*, le nom biblique qui rappelle le choix de Sion pour être la demeure de Dieu parmi les hommes.

Le lien d'Israël avec la terre reste soumis à la liberté de Dieu, car c'est à lui qu'appartient la terre. À plusieurs reprises au cours de l'histoire, Israël a été chassé de la terre. Mais il ne s'agit pas d'un abandon sans retour. Ce n'est qu'à Qumran et chez Philon que le don de la terre deviendra symbole de la sagesse que le juif est invité à rechercher. Les Pharisiens verront dans la promesse de la terre la préfiguration de la vie éternelle. Pendant l'exil et la diaspora, la séparation d'avec la terre n'a pas empêché la communion avec Dieu, bien que cette communion ait été nourrie par l'espérance de revenir sur la terre. Le midrash reconnaît cependant que trois dons furent faits à Israël associés à la souffrance : la terre, le Temple et la Torah.

L'élection d'Israël et son expression concrète sur une terre sont des dons libres de la grâce. Les promesses de Dieu sont irrévocables. Mais avec la venue de Jésus, que les Évangiles présentent comme l'Élu, le fils de David et le Serviteur, l'accomplissement du Premier Testament trouve son expression. Les péchés et les imperfections d'Israël n'ont pas supprimé l'alliance et l'élection, car Dieu ne se renie pas lui-même. Il reprend les choses en main et envoie Jésus en qui l'élection est réalisée, en qui l'alliance se concrétise sacramentellement par le sang, comme au Sinaï. Jésus affirme qu'il est envoyé aux brebis perdues de la maison d'Israël et il se situe dans la tradition d'Israël. Mais en allant vers les païens il a heurté et scandalisé ceux de ses compatriotes qui avaient oublié cette dimension du judaïsme. En aucune façon Jésus n'a été infidèle à la tradition d'Israël dont il reprend la profession de foi, le *Shema Israel*.

Réalisation parfaite du peuple d'Israël, Jésus s'est présenté aussi comme le fils de Dieu et comme le fils de l'homme. Il a fait les œuvres de Dieu et a exigé la foi en sa personne : «Croyez en Dieu, croyez en moi». «Personne ne vient vers le Père sinon par moi». Entre Jésus et Israël, il n'y a pas de rupture, bien que Jésus se soit permis de critiquer les lois de la *kashrout* (*Marc 7*) et l'observance légaliste du sabbat. En Jésus tout Israël est présent et le corps du Christ qu'est l'Église des nations ne peut pas s'opposer à Israël ni l'ignorer.

En ne reconnaissant pas en Jésus celui qui était venu lui donner le sens de sa vocation, Israël a fait un faux pas, affirme Paul, qui fut longtemps l'ennemi des chrétiens (*Romains 11, 11*). Dans le même élan, il reprend les images vétérotestamentaires de l'aveuglement et de l'endurcissement. Cela n'autorise pas à imputer au peuple d'Israël une responsabilité collective. Même l'Évangile de Jean, lorsqu'il parle des Juifs, ne vise généralement que les responsables du peuple. Pour provoquer la jalousie de son peuple, affirme Paul, Dieu fait miséricorde d'abord aux païens, puis il fera miséricorde à son peuple. Le salut des païens doit être hâté. Or ce thème appartient à la ligne de la mission d'Israël. Si le bénéfice de l'élection est étendu en vertu de la souveraine liberté de Dieu, Israël demeure toujours la racine, l'olivier franc sur lequel l'olivier sauvage a été enté. Il demeure les prémices et reste chargé d'un honneur et d'une responsabilité unique.

«Les doux hériteront la terre», affirmait Jésus dans les Béatitudes reprenant le Psaume 37. Que devient alors le don de la terre ? C'est un fait que le judaïsme a continué à vivre loin de sa terre pendant des siècles. Il a prouvé que la possession de la terre n'est pas indispensable à son existence. C'est un fait aussi que beaucoup de juifs orthodoxes, pour des motifs religieux, récusent pour Israël la forme d'existence nationale et étatique. Les objections à une théologie de la terre sont sérieuses.

Pour la foi chrétienne, la venue du Christ signifie qu'on n'adorait plus ni en Samarie ni à Jérusalem, mais en esprit et en vérité. Cependant les judéo-chrétiens regardaient vers le ciel et vers Jérusalem. Si Jérusalem est devenu un symbole, le symbole n'aura que plus de prix s'il peut s'appuyer sur la réalité. Alors il aidera à penser et à vivre. Plus qu'un symbole, Jérusalem reste un signe. Or les signes ne sont pas dressés gratuitement ; ils sont donnés comme un ordre et cet ordre est un ordre de marche. Israël le mystérieux ne cesse d'interroger, ou plutôt, à travers Israël Dieu lui-même interroge croyants et incroyants.

Typologie et accomplissement

Il faut souligner que jamais l'accomplissement biblique ne détruit la figure. Le Christ est le foyer lumineux d'interprétation des Écritures. Mais la lecture juive de la Bible reste une lecture possible, valide et même fructueuse. « Les écrits du Nouveau Testament reconnaissent que les Écritures du peuple juif ont une valeur permanente de révélation divine » affirme le document récent de la commission biblique sur *le peuple juif et ses Écritures dans la Bible chrétienne* (n. 8). « L'interprétation nouvelle n'abolit pas le sens originaire », affirme le même texte un peu plus loin (n. 19). « Lorsqu'il parle d'un aveuglement des Juifs concernant "la lecture de l'Ancien Testament" (2 *Corinthiens* 3, 14), ce n'est pas d'une complète incapacité de lecture qu'il veut parler, mais d'une incapacité de re-lecture à la lumière du Christ », conclut le même texte. Jérôme avait déjà résumé sa pensée dans une formule lapidaire : « Typus partem indicat¹⁰ ». Il admet que l'événement historique que le juif découvre dans ses Écritures est porteur de sens et que la lecture juive de l'Écriture est valide. Mais pour le chrétien qui relit le même texte à partir du Christ, il manque l'accomplissement.

Vers la réconciliation

L'antagonisme séculaire entre Israël et l'Église a laissé des traces profondes. Le pape Jean Paul II a demandé pardon à Dieu pour tous les péchés commis par les membres de l'Église. « Qu'as-tu fait de ton frère ? », demandait Dieu à Caïn. Le pardon réciproque doit ouvrir la voie au dialogue qui est plus que la coexistence ou la tolérance. Les prophètes¹¹ ont annoncé un pèlerinage des nations au mont Sion. Dans cette vision de l'histoire, l'Église issue des nations rejoint Israël dans une même promesse et une même espérance. Israël et l'Église ont leur référence dans le *Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*¹² et attestent une même attente messianique. Ayant même origine et même aboutissement, l'Église et Israël ne s'excluent pas, bien que l'attente de l'un soit plus axée sur l'engagement éthique et celle de l'autre sur la conviction que Jésus de Nazareth a *accompli la loi* (*Romains* 8,3-4) en inaugurant le Royaume en sa personne. Bref

10. In *Osée* III, 11, 1-2; CCL 76, 122.

11. *Isaïe* 2, 2-3, *Michée* 4,1-2, *Zacharie* 14, 1-9.

12. *Exode* 3, 6, *Actes* 3, 13.

deux peuples doivent se mettre en route vers le même but proposé. L'Église devra suivre le peuple qui le précède et tourner son regard vers le futur des promesses à travers la révélation du Seigneur Jésus.

La réconciliation ne sera pas possible sans une reconnaissance de la racine sainte. Elle ne sera pas authentique si elle exclut pour les chrétiens la reconnaissance de la Seigneurie du Christ, la pierre d'achoppement posée en Sion (*Romains* 9, 33).

Le peuple de Dieu reste unique et singulier. L'Église issue de la gentilité est, par grâce, greffée sur ce peuple unique. Les chrétiens sont le peuple de Dieu en Jésus-Christ, lui-même juif. Ils acceptent les prophètes d'Israël et sont devenus concitoyens d'Israël (*Éphésiens* 2, 12) grâce au sang du Christ.

Le mystère d'Israël est inséparable du mystère de l'Église. Objets de la même révélation, de la même vocation, promis au même Royaume, Israël et l'Église ne seront sauvés qu'ensemble. « C'est la souche, malgré tout de Notre Seigneur Jésus-Christ, réservée par conséquent, inarrachable, immortelle, – effroyablement ébranchée sans doute au lendemain du solennel « crucifigatur », mais intacte en son support et dont les racines adhèrent au plus profond des entrailles de la volonté divine », conclut Léon Bloy¹³.

« Je crois, écrivait le Dr H.G. Enelow¹⁴, que le jour viendra où le nom de Jésus servira à décider Juifs et Chrétiens à se joindre. Il fut un temps où Jésus formait entre eux un mur de séparation... Voilà la religion enseignée par Jésus et par tout véritable docteur d'Israël. À répandre cette religion nous devons travailler de concert, Juifs et Chrétiens. »

Frédéric Manns, né en 1942 en Croatie, est un bibliste français. Père franciscain, professeur d'exégèse néotestamentaire depuis 1984, il a dirigé la Faculté des sciences bibliques de Jérusalem (*Studium biblicum franciscanum*) de 1996 à 2001. Il est un spécialiste du rapport entre judaïsme et christianisme aux premiers siècles et de ses implications exégétiques, qu'il a particulièrement étudiées dans le cas de *l'Évangile selon Jean*.

13. *Œuvres de Léon Bloy*, 29.

14. *A Jewish View of Jesus*, Macmillan Company 1920.

Rafic NAHRA

Sources juives de la liturgie chrétienne : l'examen d'un cas particulier

La liturgie chrétienne procède, pour une large part, de la liturgie juive et elle s'est toujours inspirée de la Tradition d'Israël. Mais lorsque nous affirmons cela, certains points ont besoin d'être élucidés : de quelle manière le judaïsme est-il une source pour la liturgie chrétienne ? Quelle marge l'Église se donne-t-elle dans l'adaptation de ses sources ? Par ailleurs, de quel judaïsme parlons-nous ? De celui de l'époque de Jésus et des siècles qui l'ont précédé ? Ou bien du judaïsme rabbinique qui s'est développé après la destruction du Temple de Jérusalem en 70 après J.-C. et qui continue de se développer, aujourd'hui, sous des formes diverses et variées ? Cet article bref ne prétend pas fournir une réponse exhaustive, mais plutôt offrir des pistes de réflexion. Je commencerai par un bref aperçu des origines de la liturgie chrétienne. J'aborderai ensuite les questions posées ci-dessus en me focalisant sur un exemple particulier, à savoir la manière dont les figures bibliques de Moïse et d'Aaron sont évoquées dans la prière d'ordination des prêtres¹.

I. Liturgie juive et Liturgie chrétienne aux origines

L'enracinement de la liturgie chrétienne primitive dans la pratique liturgique juive de l'époque de Jésus n'a pas besoin d'être prouvé ; il suffit d'ouvrir le Nouveau Testament pour s'en convaincre. Jésus

1. Selon le rituel catholique publié à Rome en 1990 (en latin).

célébraient les fêtes juives, et l'évangile de Jean situe la plupart des enseignements et des « signes » de Jésus dans le cadre liturgique de ces fêtes². Cela permet au quatrième évangéliste d'élaborer une réflexion théologique sur la signification nouvelle qu'acquièrent ces mêmes fêtes à la lumière du Messie. L'évangile de Luc précise que Jésus avait coutume de fréquenter la synagogue le jour du sabbat (*Luc* 4, 16). À ce propos, il est utile de rappeler que les descriptions du culte synagogaal fournies par Luc (*Luc* 4, 16-21 ; *Actes* 13, 14-43) – bien que partielles – sont, du point de vue historique, les témoignages les plus anciens de la manière dont le culte synagogaal se déroulait au premier siècle de l'ère chrétienne. Jésus fréquentait le Temple de Jérusalem, en particulier lors des trois fêtes de pèlerinage (Pâques, la fête des Semaines, la fête des Tentés), et il dénommait le Temple « Maison de mon Père ». Deux des trois fêtes de pèlerinage – Pâques et la fête des Semaines – constituent l'arrière-plan indispensable pour saisir la signification des fêtes chrétiennes majeures puisque, d'après les évangiles synoptiques, Jésus a institué l'eucharistie dans le cadre d'un repas pascal, et la descente de l'Esprit sur les Apôtres eut lieu le jour de la fête des Semaines, dénommé jour de la Pentecôte.

Les Apôtres de Jésus, après sa résurrection, continuaient de fréquenter le Temple pour la prière (*Actes* 3, 1)³ et ils célébraient les fêtes juives (*Actes* 20, 16) en y associant étroitement la mémoire de Jésus. Le repas du Seigneur a immédiatement occupé une place centrale dans le culte des disciples de Jésus⁴. L'épître aux Hébreux témoigne de la nécessité que ressentaient les premiers chrétiens de situer théologiquement le Sacerdoce de Jésus par rapport à celui

2. Pâques (*Jean* 2, 13-25 ; 6 ; 13-21), la fête des Tentés (*Jean* 7), la dédicace du Temple (*Jean* 10, 22ss).

3. Jésus et les Apôtres fréquentaient le Temple, mais on ne les voit jamais offrir des sacrifices. Une exception se trouve dans *Actes* 21 (vv. 24.26) : Paul accompagne au Temple quatre hommes, tenus par un vœu, pour couvrir les frais du rite par lequel ils achevaient le temps de leur consécration, sachant que ce rite comportait l'offrande d'un sacrifice animal (Billerbeck, *Kommentar...*, vol. II, p. 755ss). Rappelons toutefois que Paul accepta d'accomplir ce rite, non pas comme un devoir religieux par lequel il serait personnellement tenu, mais pour apaiser ses frères judéo-chrétiens qui le soupçonnaient de pousser les juifs vivant au milieu des païens à la défection vis-à-vis de Moïse.

4. *Luc* 24, 28-32 ; *Actes* 20, 7-12 ; 1 *Corinthiens* 11, 17-34 ; *Didaché* 14 ; Justin (*1 Apol.*, 65-67).

des Prêtres, fils d'Aaron, qui officiaient au Temple de Jérusalem. L'épître devait également élucider la valeur sacrificielle de la mort de Jésus en croix à la lumière du rite sacrificiel qu'accomplissait le Grand Prêtre, au Temple, au jour du Grand Pardon, c'est-à-dire à Yom Kippour (*Hébreux* 9 et *Lévitique* 16).

II. Prière d'Ordination des Prêtres

Au cours des siècles, la liturgie chrétienne s'est beaucoup développée et enrichie sans jamais perdre le contact avec la tradition juive qui, elle aussi, a considérablement évolué. Comment qualifier l'évolution des rapports entre les deux traditions ? Comme annoncé au début de l'article, je vais partir d'un extrait de la prière d'ordination des prêtres telle qu'elle paraît dans le *Pontifical Romain* actuellement en vigueur. Rappelons que le *Pontifical* est un livre liturgique contenant les formules et les rites des célébrations qui sont réservées à l'Évêque : confirmation, ordinations, dédicace d'église, consécration des vierges, bénédictions des abbés et abbesses, etc. La première compilation de ce genre, connue sous le nom de *Pontifical romano-germanique*, vit le jour au X^e siècle. Ce premier ouvrage, reçu à Rome et révisé à diverses reprises, particulièrement sous le Pontificat des Papes Grégoire VII et Innocent III, fut refondu vers 1295 par l'Évêque de Mende, Guillaume Durand, à l'usage de son diocèse. Il en résulta un *Pontifical* qui est l'ancêtre direct du *Pontifical Romain* promulgué officiellement par le Pape Clément VIII en 1595⁵. Nous nous référons, dans cet article, au *Pontifical Romain* révisé selon les normes du Concile Vatican II (*SC 76*), dont la traduction française fut publiée en 1996⁶. Voici l'extrait que nous nous proposons d'analyser :

«... Pour former le peuple sacerdotal, tu suscites en lui, par la force de l'Esprit Saint, et selon les divers ordres, les ministres de Jésus, le Christ, ton Fils bien-aimé.

Déjà, dans la première Alliance, des fonctions sacrées préparaient les ministres à venir. Tu avais mis à la tête du peuple **Moïse** et **Aaron**, chargés de le conduire et de le sanctifier ; tu avais choisi des hommes,

5. Voir A.-G. Martimort, *L'Église en Prière. Introduction à la Liturgie*, Desclée § Cie, 1961, 473ss.

6. À partir de *De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, publié à Rome le 31/05/1990.

d'un autre ordre et d'un autre rang, pour les seconder dans leurs tâches.

C'est ainsi que, pendant la marche au désert, tu as communiqué l'esprit donné à **Moïse** aux soixante-dix hommes pleins de sagesse qui devaient l'aider à gouverner son peuple. C'est ainsi que tu as étendu aux fils d'**Aaron** la consécration que leur père avait reçue, pour que des prêtres selon la Loi soient chargés d'offrir des sacrifices qui étaient l'ébauche des biens à venir.

Mais, en ces temps qui sont les derniers, Père très saint, tu as envoyé dans le monde ton Fils Jésus, l'Apôtre et le Grand Prêtre que notre foi confesse. Par l'Esprit Saint, il s'est offert lui-même à toi comme une victime sans tache; il a fait participer à sa mission ses Apôtres consacrés dans la vérité, et tu leur as donné des compagnons pour que l'œuvre du salut soit annoncée et accomplie dans le monde entier...»

1. *Moïse et l'institution des 70 anciens :*

a) *Approche biblique et liturgique*

Dans l'Ancien Testament, **Moïse** est le prophète choisi par Dieu pour libérer les enfants d'Israël de l'esclavage, leur communiquer la Torah et être le médiateur de l'Alliance que Dieu scella avec eux. La Bible lui attribue l'organisation du culte en Israël. C'est lui qui gouverna et guida le peuple dans le désert jusqu'à la frontière de la Terre promise. Une telle mission étant lourde à porter pour un homme seul, Dieu ordonna à Moïse de choisir 70 anciens pour qu'ils partagent sa charge; Dieu prit de l'esprit qui reposait sur Moïse et le posa sur les 70 (*Nombres* 11).

Le Nouveau Testament ne se réfère pas directement au récit de l'institution des 70 anciens. On pourrait éventuellement évoquer les 70 (ou 72)⁷ disciples envoyés par Jésus pour guérir les malades et annoncer la venue du Royaume – épisode rapporté par le seul évangile de Luc (*Luc* 10, 1-12) –, mais la comparaison entre *Nombres* 11 et *Luc* 10 va difficilement au-delà du chiffre commun 70⁸. En effet, les 70 disciples ne reçurent pas une communication spéciale de

7. Le flottement entre les chiffres 70 et 72, dans les manuscrits du NT, fait écho au flottement entre les chiffres 70 et 72 dans *Nombres* 11 puisqu'il n'est pas clair si Eldad et Médad, sur qui reposa l'Esprit alors qu'ils étaient restés au camp (v. 26), faisaient partie des 70 anciens désignés par Moïse, ou pas.

8. Une autre allusion possible à l'institution des soixante-dix (*Nombres* 11) se trouve en 1 *Corinthiens* 14, 5 où Paul écrivait aux Corinthiens: «Je voudrais certes que... tous... vous prophétisiez». La communication collective de l'esprit de prophétie, aux Corinthiens, rappelle ce qui advint aux soixante-dix anciens qui prophétisèrent lorsque Dieu posa sur eux l'esprit de Moïse

Sources juives de la liturgie chrétienne

l'Esprit, comme les anciens, et ils ne reçurent pas de Jésus la mission de « gouverner ».

En revanche, la prière d'ordination souligne une similitude réelle entre les deux situations suivantes, prises en considération :

1 – le choix des anciens par Moïse, et leur réception d'une part de l'esprit qui repose sur lui en vue de prendre part à sa tâche de gouvernement,

2 – le choix des candidats au sacerdoce par l'Évêque et l'invocation de l'Esprit Saint, avec l'imposition des mains, qui rend les nouveaux prêtres participants de la mission de gouvernement de l'Évêque.

b) Tradition Juive rabbinique :

Dans la Bible, le récit de *Nombres* 11 était destiné à fonder l'autorité de ceux qu'on appelait « les Anciens » qui, en raison de leur âge, de leur sagesse, et d'une certaine position sociale, devaient intervenir en ce qui concerne les intérêts de la famille, du clan et de la communauté⁹. Leur fonction différait de celle des juges¹⁰.

La Tradition juive post biblique fit de *Nombres* 11 une lecture actualisante et le présenta comme un texte fondateur de l'institution du « grand Sanhédrin », la haute cour de justice qui a exercé ses fonctions vers la fin de la période du second Temple – les Évangiles et les Actes des Apôtres en parlent à plusieurs reprises – et dans les siècles suivants. Le texte de la Mishna (qui nous livre des traditions attribuées à des maîtres juifs antérieurs à la première moitié du III^e siècle de l'ère chrétienne) dit à propos du grand Sanhédrin :

« Le grand Sanhédrin étant composé de 71 membres, et le petit de 23 membres. D'où savons-nous que le grand (*Sanhédrin*) était composé de 71 membres ? Du fait qu'il est dit : « Rassemble-moi 70 hommes, des Anciens d'Israël » (*Nombres* 11,16), et Moïse au-dessus d'eux, cela fait 71. Rabbi Yehuda dit : 70¹¹... » (M. Sanhedrin 1, 6)

(*Nombres* 11, 25). Mais la comparaison s'arrête là car aucune dimension de « gouvernement » n'est sous-entendue en 1 *Corinthiens* 14, 5.

9. *Deutéronome* 19, 12 ; 21, 1-9.18-21 ; 22, 13-21 ; 25, 5-10.

10. *Deutéronome* 17, 8s ; 19, 17-18 ; 25, 1-3 (*Dict. Encycl. Du Judaïsme*, Cerf / R. Laffont, 1996, art. « Anciens »).

11. R. Yehuda est d'avis qu'il ne faut pas compter Moïse avec les 70, mais la position de R. Yehuda ne fit pas autorité parmi les Sages (R. Bartenora).

La fonction de gouvernement des 71 membres du Sanhédrin, loin de se limiter au seul domaine religieux, couvrait tous les domaines de la vie sociale, politique et judiciaire. Voilà ce qu'en dit la Mishna :

« Seule la cour de justice des 71 est autorisée pour juger une tribu, un faux prophète et un grand prêtre. (*La nation*) ne peut déclarer une « guerre d'option » (c'est-à-dire non obligatoire) que par une décision de la cour des 71. On ne peut élargir le domaine d'une ville ou d'une région sans une décision de la cour des 71... » (M. Sanhedrin 1, 5).

Rien d'étonnant à cela puisque l'enseignement traditionnel du judaïsme ne sépare pas a priori le gouvernement religieux du gouvernement civil.

En comparant l'interprétation juive traditionnelle de *Nombres 11* avec celle qu'en fait la prière d'ordination, nous constatons que les deux interprétations sont en même temps proches et différentes :

– Proches parce que, dans les deux traditions, *Nombres 11* enseigne que le gouvernement religieux doit s'exercer en communion avec l'Autorité légitime dont il émane.

– Différentes parce que différents sont ceux qui exercent l'autorité dans les deux religions, ainsi que les domaines sur lesquels cette autorité s'applique. La source de l'autorité est également différente :

* L'autorité rabbinique s'exerce sur la base d'une Tradition religieuse et juridique transmise et développée au cours des siècles par une « chaîne » de Maîtres qui remonte jusqu'à Moïse auquel, selon la Tradition, furent communiquées au Sinaï non seulement la Torah écrite mais (déjà) l'essentiel de la Tradition orale.

* L'autorité des évêques, successeurs des Apôtres, est reçue du Seigneur Jésus qui leur donne mission d'enseigner, de sanctifier et gouverner le peuple chrétien. Ils exercent cette mission en communion avec le Souverain Pontife (*Lumen Gentium 24-27*), en s'appuyant sur la Sainte Écriture et la Sainte Tradition transmise et interprétée légitimement par le seul Magistère vivant de l'Église (*Dei Verbum 10*). Pour les chrétiens, la Torah écrite de Moïse continue de faire autorité, dans la mesure où elle fait partie des Écritures, mais elle est interprétée à la lumière du Messie.

2. Le Sacerdoce d'Aaron et de ses fils :

a) Approche biblique et liturgique

Aaron est l'archétype du sacerdoce en Israël. Dans la Bible, c'est Moïse qui a accompli les rites de consécration sur Aaron et ses fils (*Lévitique 8*) et c'est le même Moïse qui promulgua, à leurs oreilles,

Sources juives de la liturgie chrétienne

toutes les Lois régissant l'exercice du sacerdoce, soulignant ainsi la subordination du sacerdoce à la Loi. L'institution sacerdotale était d'une importance majeure dans l'ancien Israël puisque seuls les prêtres étaient habilités à offrir les sacrifices indispensables pour expier les péchés du peuple afin de les rétablir dans l'Alliance.

Dans la prière d'ordination, l'évocation du sacerdoce d'Aaron et de ses fils comme préfiguration du sacerdoce suprême du Christ se réclame de l'*Épître aux Hébreux* qui développe longuement cette mise en parallèle. La terminologie de la prière d'ordination reflète une dépendance étroite vis-à-vis de cette épître :

«... C'est ainsi que tu as étendu aux fils d'Aaron la consécration que leur père avait reçue, pour que des prêtres selon la Loi soient chargés d'offrir des sacrifices (*Hébreux* 8, 4) qui étaient l'ébauche (lat : *umbra*) des biens à venir (*Hébreux* 8, 5). Mais, en ces temps qui sont les derniers, Père très saint, tu as envoyé dans le monde ton Fils Jésus, l'Apôtre et le Grand Prêtre que notre foi confesse (*Hébreux* 3, 1). Par l'Esprit Saint, il s'est offert lui-même à toi comme une victime sans tache (*Hébreux* 9, 14)... »

L'*Épître aux Hébreux*, tout en élucidant l'œuvre de rédemption éternelle du Christ en termes sacerdotaux et sacrificiels empruntés à la Tradition sacerdotale d'Israël, souligne les différences entre le sacerdoce du Christ et celui des fils d'Aaron :

– Jésus n'appartient pas à la tribu de Lévi de laquelle étaient issus les prêtres légitimes selon la Loi de Moïse.

– Jésus a enlevé les péchés des hommes, non pas en offrant les sacrifices d'animaux prescrits par la Loi, mais en s'offrant lui-même sur la Croix dans un acte d'obéissance au Père, et Dieu l'a déclaré Prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédek.

La prière d'ordination reflète elle aussi cette similitude/distinction entre les deux sacerdoce¹². Il peut paraître surprenant qu'en dépit des différences, la prière d'ordination s'appuie sur le modèle du sacerdoce aaronide vétérotestamentaire pour décrire l'action par laquelle les candidats au sacerdoce sont consacrés prêtres et participent au sacerdoce du Christ. En réalité, la prière d'ordination, en se

12. En effet, la prière d'ordination dit : «Tu as étendu aux fils d'Aaron la consécration que leur père avait reçue, pour que des prêtres selon la Loi soient chargés d'offrir des sacrifices... *Mais* (*vero* [lat.] : conj. de coord. qui marque une faible opposition [Gaffiot]) en ces temps qui sont les derniers, Père très saint, tu as envoyé dans le monde ton Fils Jésus, l'Apôtre et le Grand Prêtre que notre foi confesse... »

référant à Aaron, ne fait pas dériver le sacerdoce des évêques et des prêtres du sacerdoce aaronide ; elle révèle simplement la continuité du dessein de Dieu :

– En Israël, Dieu a institué des prêtres, descendants d’Aaron, chargés d’offrir des sacrifices pour sanctifier le peuple ; et la transmission héréditaire du sacerdoce était nécessaire pour assurer la permanence de la fonction sacerdotale.

– Dans la foi de l’Église, «le Christ, que le Père a consacré et envoyé dans le monde a, par ses Apôtres, fait leurs successeurs, c’est-à-dire les évêques, participants de sa consécration et de sa mission» (*Lumen Gentium 28*) ; et les évêques transmettent aux prêtres, légitimement, la charge de leur ministère pour que, «unis (*à eux*) dans la dignité sacerdotale», ils prêchent l’Évangile et célèbrent le culte divin «en vrais prêtres du Nouveau Testament» (*Lumen Gentium 28*).

Par conséquent, dans l’un et l’autre sacerdoce, Dieu a prévu un système de transmission légitime du pouvoir de sanctification pour que cette fonction soit assurée au Peuple. Le système de transmission est toutefois différent puisque, dans la première Alliance, la transmission était héréditaire alors que, dans l’Église, il s’agit d’un système électif.

b) Tradition juive rabbinique :

L’institution sacerdotale, avec l’appareil sacrificiel dont les prêtres fils d’Aaron étaient chargés, occupe une place centrale dans la Torah, même si les prophètes semblaient parfois en minimiser l’importance pour dénoncer ceux qui pensaient pouvoir couvrir, par la multiplicité de leurs sacrifices, la malice de leurs œuvres.

La destruction du Temple de Jérusalem en l’an 70 de l’ère chrétienne fut un véritable tremblement de terre pour le peuple juif qui se trouvait ainsi privé d’une composante majeure de sa religion. Les Sages d’Israël étaient forcés de trouver de nouvelles voies pour compenser cette incapacité d’offrir les sacrifices pourtant prescrits par la Loi de Moïse. C’est dans ce contexte que l’étude de la Torah a acquis une importance de plus en plus grande, au point de devenir un devoir religieux de première importance. L’impossibilité d’offrir des sacrifices fut ainsi compensée par l’étude des textes sacrés qui s’y rapportent. Voici ce qu’en dit le Talmud :

«... Simai Bar Hiyyah objecta à Rav : (*il est écrit*) “du levant au couchant, mon Nom est grand chez les nations, et en tout lieu un sacrifice d’encens est présenté à mon Nom, ainsi qu’une offrande pure” (Mal 1, 11). Il lui dit : «Simai ! Toi, tu dis cela ?! ... en tout lieu

Sources juives de la liturgie chrétienne

un sacrifice d'encens est offert à mon Nom?! Crois-tu vraiment que c'est "en tout lieu"? D'après R. Samuel Bar Nahmani, R. Yonatan a dit: Il est question ici des disciples des Sages occupés à étudier la Torah "en tout lieu"; Je le leur compte comme s'ils présentaient de l'encens et des oblations à mon Nom...

... Rabbi Yohanan disait (à propos de 2 *Chroniques* 2, 3¹³): ce sont les disciples des Sages occupés à étudier les prescriptions concernant le culte. Le texte biblique le leur compte comme si le Temple était (re)construit à leur époque... R. Isaac disait: que signifie ce qui est écrit (*dans ces versets*): «Voici le rituel du sacrifice pour le péché... Voici le rituel du sacrifice de réparation» (*Lévitique* 6, 18; 7, 1)? (*Il signifie que*) quiconque s'occupe à étudier le rituel du sacrifice pour le péché, c'est comme s'il l'avait offert; et celui qui s'occupe à étudier le rituel du sacrifice de réparation, c'est comme s'il l'avait offert» (B Menahot 110a).

Dans cet extrait, le maître dénommé Rav exprime sa difficulté à accepter les paroles du prophète Malachie prises littéralement: comment peut-il affirmer qu'"en tout lieu", parmi les nations païennes, de l'encens et des offrandes pures sont présentés au Saint Nom de Dieu, et agréés par Lui, alors que le Temple de Jérusalem est démolí et que, par conséquent, le peuple d'Israël ne peut même pas offrir les sacrifices prescrits par la Loi? R. Yohanan propose de comprendre le texte autrement: ce qui est accueilli par Dieu, comme l'encens et comme une offrande agréable, ce sont les disciples des Sages qui "en tout lieu", dispersés parmi les nations païennes, étudient la Torah. L'acte d'étudier les prescriptions rituelles des sacrifices est compté comme si les sacrifices étaient offerts.

Ceux qui étudient la Torah et les prescriptions rituelles ne sont pas nécessairement des prêtres ou des fils de prêtres. Par conséquent, selon cette nouvelle conception, ce sont les Sages et leurs disciples (descendants d'Aaron ou pas) qui accomplissent le commandement d'offrir des sacrifices. L'étude a pris la place du culte sacrificiel¹⁴.

Venons-en à confronter les propos de la prière d'ordination à l'enseignement rabbinique concernant le sacerdoce. Nous avons vu que

13. Ce verset affirme que l'encens, les pains rangés et les holocaustes seront *toujours* offerts à Dieu en Israël.

14. Dans le judaïsme, quelques privilèges continuent d'être réservés aux prêtres (qui le sont par leur ascendance): à l'office synagogal du matin, les prêtres prononcent sur l'assemblée la bénédiction sacerdotale (*birkat kohanim*) tirée de *Nombres* 6, 22-27; la première personne appelée à la lecture de la Torah, le samedi, à l'office synagogal, est un prêtre, etc.

la prière d'ordination, en évoquant Aaron et ses fils, témoigne que le Dieu d'Israël, depuis les temps antiques, a institué un sacerdoce destiné à sanctifier le Peuple, et elle reconnaît la légitimité du sacerdoce d'Aaron désigné par la Loi pour cette tâche. Jusque-là, juifs et chrétiens sont d'accord. Au-delà de cette affirmation, les voies divergent :

– L'Église affirme que ce premier sacerdoce était une ébauche (*umbra*) du Sacerdoce nouveau institué par Jésus (qui n'est pas fils d'Aaron). C'est bien le Sacerdoce du Christ qui est la source et le fondement permanent du sacerdoce chrétien, en particulier du sacerdoce ministériel.

– De son côté, le peuple juif, privé de son Temple, n'a jamais cessé d'affirmer la validité et la nécessité du sacerdoce d'Aaron, mais il a dû en revisiter les modalités pratiques, en considérant désormais que l'étude de la Torah est un équivalent des sacrifices et des offrandes du Temple.

En dépit des différences, notons un point de convergence : aussi bien les juifs que les chrétiens se définissent aujourd'hui par un schéma théologique où l'on est passé de l'offrande de sacrifices sanglants à l'offrande d'un sacrifice non sanglant.

Au terme de cet article se pose la question : à quoi cela nous a-t-il servi de mener une telle comparaison entre les lectures faites, dans la prière d'ordination et dans les sources rabbiniques, des épisodes bibliques concernant l'institution des 70 anciens par Moïse et la transmission du sacerdoce d'Aaron à ses fils ? Cela nous a servi à pointer du doigt un besoin qui se fait sentir au niveau de la recherche théologique. En effet, au cours des deux siècles derniers, la mise en valeur des sources juives du Nouveau Testament et de la liturgie chrétienne (dans une moindre mesure) a permis aux chrétiens de mieux comprendre leur propre tradition. Mais si l'on veut que ces recherches soient utiles non seulement pour notre auto-compréhension de chrétiens, mais favorisent également le dialogue avec le monde juif d'aujourd'hui, il est utile de mieux connaître le développement de la pensée juive postérieure à la naissance du christianisme. Nous espérons y avoir contribué quelque peu par ces pages.

Le P. Rafic Nahra est prêtre du diocèse de Paris, titulaire d'une licence en Écriture Sainte de l'Institut Biblique de Rome et d'un master en pensée juive de l'Université Hébraïque de Jérusalem. Il dirige le département de recherche *Judaïsme et Christianisme* au Collège des Bernardins, à Paris, et prépare actuellement un doctorat en littérature judéo-arabe.

Giovanni GRANDI

Le mystère d'Israël

Ébauche de la réflexion de J. Maritain

Les écrits de Jacques Maritain recèlent une immense richesse, surtout si on les relit avec le recul du temps. Beaucoup de travaux de ce grand penseur, protagoniste du XX^e siècle, permettent d'y reconnaître, d'une part, l'intense participation d'un intellectuel aux événements de son temps, d'autre part, il n'est pas rare d'y découvrir des leçons et des réflexions hors du temps qui semblent donner une interprétation profonde aux événements qui touchent l'homme d'aujourd'hui, comme elles interprétèrent les points vitaux du siècle dernier. Ce bref retour sur les positions de Jacques Maritain vis-à-vis du « mystère d'Israël » voudrait ramasser en une synthèse serrée le cadre et le parcours à l'intérieur desquels se développe sa réflexion, tout en cherchant à mettre en relief certains aspects majeurs de sa pensée, féconds encore aujourd'hui.

Maritain avait de multiples raisons de s'intéresser aux événements tragiques qui touchaient le peuple juif au début du XX^e siècle en Europe. Sans aucune doute, une première est personnelle : sa femme, Raïssa Oumançoff était d'une famille juive, et l'on sait qu'au lendemain de l'occupation de la France par les nazis, les Maritain furent parmi les premiers intellectuels recherchés, justement à cause de leurs prises de positions explicites en défense du peuple d'Israël. Ils doivent leur salut au fait qu'ils se soient trouvés, à cette époque, aux États-Unis, où ils restèrent et où ils continuèrent leur intense activité de soutien à la Résistance et à l'accueil des réfugiés. Cependant, leur participation personnelle au drame du peuple juif s'efface pour ainsi dire au profit d'une profonde réflexion philosophique et

théologique où Maritain s'emploie à montrer l'absurdité de l'anti-sémitisme à partir d'une perspective anthropologique, mais encore plus sous l'angle d'une appartenance à la tradition vivante de la foi chrétienne, sans jamais perdre de vue, malgré tout, le drame qui était en train de s'accomplir.

Nous pouvons aujourd'hui retrouver l'ensemble de ce parcours en consultant une série hétérogène de documents qu'Antonio Pavan a eu l'heureuse initiative de recueillir dans un volume qui s'intitule justement *Le Mystère d'Israël*¹. Maritain lui-même a reconnu qu'il serait utile de re-proposer l'ensemble du développement de sa pensée qui s'étend de 1926 à 1964, tout en regrettant de n'avoir pas pu se consacrer suffisamment au thème de la fondation et de la consolidation de l'État d'Israël, en y portant toute l'attention que cet événement historique mériterait à ses yeux.

Le premier texte assez étendu et significatif de Maritain est sans doute l'essai qui fournit d'ailleurs le titre du recueil, «Le Mystère d'Israël»², de 1937. Il est bon de rappeler qu'à l'époque la France n'a pas encore promulgué les lois raciales qui ne le seront que le 3 octobre 1940 avec le «Statut des Juifs», qui reprendra les restrictions déjà appliquées auparavant en Allemagne et en Italie. Il s'agit alors d'un texte intéressant parce qu'il est écrit en dehors de la pression tout à fait visible dans les écrits des années suivantes, rédigés alors que se dévoilait peu à peu la tragédie vécue par le peuple juif.

Maritain annonce sans ambages son propre point de vue général sur la question juive : «Israël est un mystère... Une philosophie de l'histoire appuyée à la théologie peut essayer de prendre quelque intelligence de ce mystère ; il la dépassera toujours de toutes parts, nos idées et notre connaissance pouvant être immergées dans ces choses-là, non les circonscrire³.» D'une part, le philosophe s'efforce d'explorer non seulement la genèse mais aussi le sens – et par-dessus tout, leur signification et leur leçon spirituelles – des événements

1. *Il mistero di Israele e altri saggi, a cura di Antonio Pavan, Morcelliana, Brescia, 1964.* L'édition française de ce volume est *Le Mystère d'Israël et autres essais*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

2. *Le Mystère d'Israël*, p. 29. Les notes qui suivent renvoient à la pagination de ce volume.

3. Il faudrait, bien entendu, préciser la notion de « Philosophie de l'Histoire » qui a retenu l'attention de Maritain, la déclarant possible en définitive seulement à partir d'une perspective théologique, c'est-à-dire d'une perspective qui dispose d'une notion révélée, sur la signification globale du devenir humain en tant que divino-humain.

historiques (ici, de ceux qui concernent Israël); d'autre part, il souligne le fait qu'il faut toujours être conscients de notre immersion dans l'histoire elle-même, et par conséquent, de ne jamais pouvoir la comprendre dans toute sa transparence. Visant au-delà des événements eux-mêmes, Maritain peut suggérer que « la tragédie d'Israël est la tragédie même de l'humanité », ou plus précisément que c'est « la tragédie de l'homme dans sa lutte avec le monde et du monde dans sa lutte avec Dieu. Jacob rêveur et boiteux, exaspérateur passionné du monde et criard souffre-douleur du monde, indispensable au monde et intolérable au monde, ainsi va le juif errant⁴ ». Voici par conséquent, une première théorie qui affleure à partir des suggestions du sage : Israël assume la fonction précieuse d'aiguillon spirituel envers l'humanité à la recherche d'une relation avec Dieu et avec le créé, il est une réalité qui « exaspère » le monde, qui l'« irrite » et sa mobilité est exactement en vue de cela : « Tandis que l'Église est assignée à l'œuvre du rachat surnaturel et supratemporel du monde, Israël est assigné, dans l'ordre de l'histoire temporelle et de ses finalités propres, à une œuvre d'*activation terrestre* de la masse du monde. Il est là, lui qui n'est pas du monde, pour l'irriter, l'exaspérer, le *mouvoir*. Comme un corps étranger, comme un ferment activant introduit dans la masse, il ne laisse pas le monde en repos, il l'empêche de dormir, il lui apprend à être mécontent et inquiet tant qu'il n'a pas Dieu, il stimule le mouvement de l'histoire⁵. » *Exaspérer le monde* signifie rappeler à la relation avec l'Absolu, dénoncer les insuffisances même des solutions historiques. Et c'est justement ici que Maritain – ayant déclaré qu'il s'exprime uniquement en tant que chrétien – observe le risque auquel Israël est constamment exposé. Israël risque de perdre sa propre vocation lorsqu'il en vient à pactiser avec le *statu quo* d'une culture mondaine : « Le Juif se perd s'il s'installe, je parle de *l'installation* comme phénomène spirituel, comme perte de l'inquiétude stimulatrice et manque à la vocation. *L'assimilation* concerne un tout autre problème, d'ordre social et politique, non spirituel. Un Juif "assimilé" peut n'être pas "installé"⁶. »

On pourrait méditer encore amplement aujourd'hui la distinction entre « installation » et « assimilation » comme clé de lecture d'une époque où l'on discute d'« intégration » et de « pluriculturalité » : Maritain invite à distinguer un processus d'inclusion dans le tissu civil (assimilation) du « différent », par la nécessité de maintenir, pour

4. *Op. cit.*, p. 31.

5. *Op. cit.*, p. 42-43.

6. *Op. cit.*, p. 52.

le bénéfice de toute la société, la spécificité spirituelle et *le message*⁷ que chaque culture et chaque identité porte en soi-même : donc, si l'assimilation est un devoir et un but civique – et dans le cas des Juifs, Maritain souligne par exemple l'effet positif du déclin de la solution médiévale du « ghetto » – en contrepartie l'« installation », c'est-à-dire la stérilisation de la portée spirituelle des diverses cultures, est toujours dommageable pour tous.

Israël lui aussi peut donc courir le risque de trahir sa propre vocation spirituelle : selon Maritain, ceci advient fondamentalement non pas spécialement lorsqu'on vit en attente d'un salut déjà dans l'histoire⁸, mais quand on attend le salut de quelque chose qui appartient à l'histoire, à la dimension du temps, autrement dit quand quelque chose de ce monde est pris pour Dieu. Il s'agit de l'ancien thème de l'*idolâtrie* qui, dans la société du XX^e siècle pouvait et peut encore prendre l'aspect de la confiance dans le monde de l'avoir et de l'argent : « La volonté d'avoir l'absolu dans le monde peut prendre toutes les formes, elle peut engendrer, quand elle s'enferme dans l'humain et le contingent, ou quand elle vire à l'athéisme, au moins pratique, l'hypertrophie d'activité dans le maniement des biens de la terre et dans l'enrichissement, qui trouve dans la civilisation capitaliste un milieu comme préadapté⁹. »

Ceci était pour Maritain une façon d'affronter le thème du Juif dédié à la spéculation et au trafic des richesses, *leitmotiv* d'une des nombreuses accusations brandies par les propagandistes racistes. Si le philosophe français n'hésite pas à dénoncer le mal qui s'abrite dans l'abandon de sa propre vocation spirituelle, c'est justement parce que, en localisant le mal dans une corruption, dans une erreur d'orientation qui peut frapper l'un ou l'autre individu, il peut aussi développer la réflexion en dénonçant l'absurdité des généralisations. Certainement, il peut arriver à tout le monde de rencontrer des individus ou des groupes d'individus qui trahissent de quelque façon leur propre identité et leur propre vocation, mais ce serait une erreur d'imputer leurs manquements personnels à une identité ou à tout un peuple :

« “Les Juifs” – c'est très naturel à un homme, surtout à un homme d'affaires, à qui un ou deux Juifs ont joué un mauvais tour, ou qui a remarqué, parmi le nombre difficilement assignable de personnages

7. Une réflexion attentive ne manquera pas de distinguer entre le message spirituel d'une part, et les pratiques rituelles d'autre part.

8. C'est ici que se trouve, selon Maritain, une différence importante entre la perspective salvifique juive et chrétienne.

9. *Op. cit.*, p. 46.

douteux que la vie a mis sur son chemin, quelques exemplaires particuliers à profil sémitique, c'est très naturel à un homme de dire : non pas : *un Juif*, ou *trois Juifs*, ou *dix Juifs* à qui j'ai eu affaire sont ceci ou cela, mais *les Juifs* (il y a seize millions de Juifs dans le monde), *les Juifs* sont ceci ou cela. C'est très naturel, mais c'est très peu raisonnable. Ces manières de parler sommaires mènent de soi aux pires sophismes. "Les Juifs" dit l'argumentation antisémite, commettent tels et tels actes délictueux. Quel sens y a-t-il à attribuer à une communauté tout entière les fautes individuelles de *certain*s de des membres¹⁰ ? »

Ces annotations portent la date du 5 février 1938 ; la réflexion se fait de plus en plus tourmentée sous la pression des nouvelles qui arrivent du cœur de l'Europe. Maritain est encore à Paris et ne se contente pas de dénoncer les généralisations, mais il affronte avec force détails la condition des Juifs dans le Vieux Continent, passant en revue la situation en Russie, en Allemagne, en Roumanie et en Pologne. En affrontant « la tragédie actuellement soufferte par les Juifs dans quelques régions d'Europe¹¹ », il invite selon son habitude à prendre conscience des racines profondes des problèmes en suggérant une réflexion qu'il est bon une fois encore de mentionner : « Nous ne sous-estimons pas la gravité des immenses difficultés économiques de notre époque et de la crise économique générale de la civilisation. Nous disons que ce n'est pas en chassant les Juifs mais en transformant les structures économiques et sociales qui sont la cause réelle de ces difficultés et de cette crise, qu'on pourra effectivement remédier à celles-ci. L'antisémitisme détourne misérablement les hommes de l'effort qui leur est demandé. Il les détourne des causes réelles de leurs maux, – lesquels résident à la fois dans notre cœur égoïste et menteur et dans les structures sociales qui sont en causalité réciproque avec cette misère morale – l'antisémitisme détourne les hommes des causes réelles de leurs maux pour les précipiter contre d'autres hommes et contre une multitude innocente, tel un misérable équipage qui, au lieu de lutter contre la tempête, voudrait jeter par-dessus bord une partie de ses compagnons, en attendant que tous essaient de s'égorger les uns des autres et d'incendier le navire où l'humanité rêveuse est embarquée¹². » Comment ne pas retrouver ici en filigrane la dénonciation intemporelle de cette pernicieuse dérive culturelle et politique qui, en faisant porter le poids d'une crise à « un ennemi interne » ne fait rien d'autre qu'alimenter les guerres entre les pauvres ? Mais un peu

10. *Op. cit.*, p. 69.

11. *Op. cit.*, p. 65.

12. *Op. cit.*, p. 72.

plus loin émerge la lecture anthropologique que Maritain propose sans relâche : les causes réelles des crises sont à rechercher par-dessus tout dans l'indigence spirituelle, dans l'effondrement intérieur, dont l'insuffisance des solutions politiques est avant tout un symptôme.

Ce n'est donc pas hors sujet que de souligner que, même lorsqu'il affronte l'immense drame du peuple d'Israël au XX^e siècle, Maritain insiste sur « la primauté du spirituel » qui est le motif constant de sa réflexion. « Si nous savions – note-t-il toujours dans ce contexte – à quel point les événements extérieurs et la forme des choses dépendent des invisibles figures que dispose en nous notre liberté, nous aurions une plus grande confiance dans les moyens de l'esprit¹³. »

En 1940, les Maritain quittent Paris, Jacques étant invité à New York pour une mission culturelle : ils ne retourneront en Europe qu'après la guerre quand le philosophe assumera en 1946 la charge d'Ambassadeur de la République française près le Saint-Siège, à la demande expresse du Général de Gaulle. Cependant, depuis les États-Unis, il participait à la Résistance par une série de messages radiodiffusés et de textes qui ont circulé clandestinement en France.

Un message, diffusé le 8 septembre 1942, exprime son affliction sincère : « Mes amis juifs, mes frères, permettez qu'un chrétien, vous dise non seulement la compassion, mais le respect sacré que lui inspirent vos douleurs. Dans l'abîme de souffrances où vous êtes plongés, vous rendez témoignage, par votre inexprimable agonie, à la grandeur d'Israël, du peuple à qui furent faites des promesses sans repentir, de l'olivier sur lequel les nations chrétiennes ont été greffées¹⁴. » L'allusion au rapport entre chrétiens et juifs n'échappe pas ici, Maritain en effet le développera longuement par ailleurs en se servant de l'image paulinienne de la greffe de l'olivier sauvage sur l'olivier franc (*Romains* 11, 13-21). Il s'agit d'un autre thème qui occupe une place très importante dans la réflexion du philosophe, lui qui insistera beaucoup sur la solidarité nécessaire entre les deux grandes confessions, au point de souscrire à l'idée que la haine envers les Juifs doit être considérée comme étant également de la haine contre les chrétiens. « Comme le christianisme était haï à cause de ses origines juives – écrivait-il après le conflit – Israël était haï à cause de la croyance à la rédemption et de la piété chrétienne qui sont sorties de lui. Selon le mot profond de l'écrivain juif Maurice Samuel, ce n'est pas parce qu'ils ont tué le Christ, c'est parce qu'ils ont donné le Christ au monde que l'antisémitisme hitlérien a traîné les Juifs sur toutes les routes

13. *Op. cit.*, p. 108.

14. *Messages 1941-1944*, Paris, Hartmann, 1944, p. 4.

de l'Europe dans les ordures et le sang¹⁵. » Maritain apparaît en effet particulièrement préoccupé de l'antisémitisme qui peut se développer parmi les chrétiens et dès les années quarante, il met en garde pour ne pas laisser circuler de dangereuses toxines lorsque sera venue la reconstruction : « N'oublions pas – écrit-il en 1943 en contestant l'existence d'un “droit raciste” - qu'après la guerre les germes spirituels qui sont la cause profonde du mal resteront encore dans le monde. Il faudra en venir à bout¹⁶. » En venir à bout signifie aussi pour lui être très vigilant sur le langage, spécialement dans la communauté chrétienne : Il est nécessaire – insistera-t-il en 1947 – de réexaminer attentivement et de purifier le langage, là où une utilisation pas toujours innocente, de toute façon étrangement oublieuse de la rigueur et de l'exactitude, a laissé passer des expressions comme celle de « *race déicide*, ou encore une façon plus raciste que chrétienne de narrer l'histoire de la Passion qui suscite parmi les enfants chrétiens la haine envers leurs disciples juifs, ou la traduction de la *perfidia judaica* de la liturgie de Vendredi Saint qui sont de gros contresens, parce que dans le langage de l'Église, ce terme signifie “incrédulité” et non pas “perfidie”¹⁷. »

Ce n'est pas hors de propos par conséquent d'observer que, pour Maritain, apparaît en filigrane à travers le drame d'Israël au cours du XX^e siècle l'importance du rapport entre les grandes confessions monothéistes pour une société en marche vers la globalisation. Si l'amitié spirituelle – qui pour le philosophe ne signifie pas syncrétisme, mais rappel loyal et réciproque à la spécificité de la vocation de chacun – est la voie principale vers une vie commune pacifique, et vice versa, le conflit entre les religions, le plus souvent fruit empoisonné d'intérêts cachés, représente un des périls majeurs pour l'avenir. Il s'agit d'une réflexion qui part d'Israël, mais qui peut désormais s'élargir au monde islamique : « Si les grandes nations – écrit-il dans le *post-scriptum* rédigé justement en conclusion du recueil publié en Italien – n'en venaient pas à envenimer les choses par leurs rivalités d'intérêts, le dialogue, au sujet du retour des Juifs en Terre Sainte, entre la descendance d'Ismaël et celle d'Isaac et de Jacob aurait quelque chance de s'établir, – et d'aboutir à une entente, évidemment requise si l'on veut écarter le risque de catastrophes mondiales¹⁸. »

15. *Le philosophe dans la cité*, Paris, Alsatia, 1960, p. 108-109.

16. *Pour la justice*, New York, La Maison Française, 1945, p. 218.

17. *Le philosophe dans la cité*, p. 115. Ici Maritain se réfère à l'essai de J. Oesterreicher, *Pro perfidis Judaeis*, Theological Studies, mars 1937. Cette expression a été supprimée dans la liturgie à partir du Vendredi Saint 1959.

18. *Le Mystère d'Israël*, p. 245.

Il n'est pas sans importance de révéler, au cœur de « la Guerre froide » que le vrai problème du futur pourrait éventuellement venir de l'instrumentalisation des religions et du conflit entre le monde islamique et le monde judéo-chrétien. Cependant, il est évident que Maritain n'a pas pu développer sa réflexion à ce sujet. Ses dernières notes sur la question juive traitent de la fondation de l'État d'Israël, que le philosophe tient pour légitime – il s'agit de la seule terre de l'Écriture que nous savons avoir été donnée par Dieu à un peuple¹⁹ – mais encore une fois ces notes mentionnent le thème spirituel de « l'installation » et de ses risques. Selon Maritain, la conséquence de la spécificité territoriale et statutaire d'Israël sera aussi « une disjonction » de la « judaïté temporelle » toujours plus particularisée et localisée, de « la judaïté spirituelle », toujours plus universalisée : une façon de souligner en fin de compte que la dimension de la foi ne peut jamais se réduire à celle d'une identité territoriale et culturelle, et que le spirituel tend à s'éteindre lorsqu'il devient subordonné au temporel. La réflexion reste ouverte et n'est pas dénuée d'importance.

Il est évident que la réflexion de Maritain sur « Le mystère d'Israël » mériterait d'être entrecroisée soigneusement avec les développements de sa pensée anthropologique et sociopolitique pour en apprécier tous les détails et toutes les nuances. Cependant, lorsqu'on relit ce penseur, témoin du XX^e siècle, il faut surtout se rappeler – et nous avons voulu le faire en mettant en relief ces quelques brefs extraits – qu'il invite sans relâche à développer une lecture spirituelle des événements : si, d'une part, on ne peut jamais se désintéresser des drames et des urgences de l'heure, d'autre part, il faut toujours et en même temps orienter le regard vers leur signification, surtout si l'on veut faire attention à ce déroulement mystérieux de cette *historia salutis* dont les juifs et les chrétiens sont intimement persuadés.

(Traduit de l'italien par Odile Vetö. Titre original :

Il Mistero di Israele. Tracce dalla riflessione di Jacques Maritain)

Giovanni Grandi est docteur en philosophie et chercheur au Département de Philosophie de l'Università degli Studi de Padoue, et professeur associé d'Anthropologie appliquée et d'Éthique auprès de la Faculté des Sciences de la Formation de cette même Université. Il est Président du Centre d'Études Jacques Maritain. Parmi ses publications : *Rileggere Maritain*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004 ; *Jacques Maritain*, Editrice In Dialogo, Milano, 2007 ; *Decidersi. Scegliere e decidere di sé secondo una prospettiva antropologica cristiana*. Edizioni Meudon, Portogruaro 2009.

19. *Op. cit.*, p. 244.

Jan-Heiner TÜCK

« Qui vous touche, touche la prune de mes yeux »

(Zacharie 2, 12)

Notes théologiques sur l'unicité de la Shoah

« **A**uschwitz » est et demeure un ébranlement qui dépasse la compréhension. Des survivants ont témoigné, de peur que le nom des victimes ne subisse la seconde mort, celle de l'oubli. Des poètes ont arraché au silence un langage qui puisse rendre compte de l'indicible et qui, à la limite du mutisme, témoignent en une langue fragmentée de cette fracture de l'histoire. Des philosophes se sont demandé de manière critique si la pensée occidentale de l'être et de l'identité ne comporte pas en elle-même une tendance au totalitarisme, qui ne peut pas traiter dignement l'autre, l'étranger dans son altérité. Des historiens des idées ont décrit la genèse de l'antisémitisme et son influence sur l'idéologie raciste du national-socialisme. Des historiens de l'époque ont fait des recherches sur la suppression systématique de leurs droits aux Juifs et ont tenté de reconstituer à partir de sources sûres et de matériel d'archives ce meurtre de masse planifié de manière administrative et commis de manière industrielle, malgré les efforts des coupables pour effacer et faire disparaître toute trace de ces actions. Des théologiens, mais pas tous, se sont demandé, en prenant une certaine distance par rapport à l'événement, comment, dans une Europe christianisée, on avait pu en arriver à déporter et à anéantir les Juifs¹, et ont encouragé

1. Dans le contexte de la théologie catholique, c'est avant tout Johann Baptist Metz qui n'a cessé de poser cette question. Voir récemment *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. In Zusammenarbeit mit J. Reikerstorfer, Fribourg, 2006, p. 4-5, 37-38, 54-55.

un travail sur l'implication de la théologie et de l'Église dans le système du Troisième Reich. Auschwitz est un événement dans lequel se concentre l'histoire des souffrances et de la culpabilité du XX^e siècle, et aussi un fait qui donne à penser au XXI^e siècle. Mais qu'est ce qui fait de la Shoah quelque chose d'unique ?

1. Le problème de la langue

Le caractère monstrueux des faits que désigne le nom allemand de la localité polonaise Oswiecim, renvoie d'abord au problème de son expression par le langage. Bien sûr, on peut décrire Auschwitz sobrement comme l'anéantissement du judaïsme européen par les nazis allemands et leurs complices, anéantissement planifié de façon bureaucratique et accompli avec une perfection industrielle. Et pourtant, la langue historisante reste singulièrement extérieure à ce qui s'est passé. Par une description qui objective les faits, elle tente d'approcher l'horreur et de la sorte neutralise l'indescriptible. À première vue, la manière diamétralement opposée d'expression et de témoignage de l'impossibilité de représenter Auschwitz, à savoir se taire, semble plus adaptée. Mais le paradoxe qui consiste à devoir parler d'Auschwitz, bien que l'on ne dispose justement d'aucun langage adéquat, n'est nullement résolu en se retirant dans le silence². Les survivants ont à plusieurs reprises souligné qu'ils savaient que le langage est à la fois insuffisant et indispensable pour témoigner de ce qui s'est passé. « Se taire est interdit, parler est impossible », dit Élie Wiesel, sans d'ailleurs renoncer aux possibilités qu'a le langage de combattre cette impossibilité³. Sarah Kofman affronte la même aporie quand elle demande : « Comment pourrais-je ne pas en parler ? Et comment puis-je en parler ? Comment peut-on parler de ce devant quoi toute possibilité de parler disparaît⁴ ? »

2. Voir la déclaration d'Emil Fackenheim : « tout ce que l'on écrit sur l'Holocauste est pris dans un paradoxe : il faut communiquer l'événement, et pourtant il est incommunicable. Et quiconque écrit sur lui doit accepter ce paradoxe et le supporter » (*To Mend the World. Foundation of post-Holocaust Jewish Thought*, New York, 1989, p. 26).

3. J. Semprun et É. Wiesel, *Schweigen ist unmöglich*, Francfort, 1997, p. 18. Sur le problème, voir G. Steiner, *Langage et silence. Essais sur la langue, la littérature et l'inhumain*, tr. L. Lotringer, Paris, Seuil, 1969.

4. S. Kofman, *Erstickte Worte*, Vienne, 1988, p. 27. Trad. française : *Paroles suffoquées*, Paris, Galilée, 1987.

————— « *Qui vous touche, touche la prune de mes yeux* »

Dans le discours social existe depuis longtemps le danger de parler trop ou trop peu de la Shoah. On a d'un côté un certain bavardage sur l'impossibilité de parler devant l'horreur, et en face une réticence à mettre le sujet sur le tapis. Les deux réactions sont erronées. Le pathos rhétorique qui veut mettre en scène l'impossibilité de parler en accumulant les superlatifs produit un effet déplacé dans la mesure où il cherche à singer par le langage ce que le crime a de démesuré. Mais un silence dû à l'apathie et une indifférence qui peut abriter une complicité secrète avec les coupables n'est pas moins problématique. C'est ainsi que l'on a critiqué le silence obstiné de Heidegger sur sa compromission avec le système du Troisième Reich, silence qui a profondément troublé Paul Celan lors de sa visite à Todtnauberg⁵, comme étant l'« authentique manquement » de sa pensée⁶. L'appel de Theodor W. Adorno « plus jamais Auschwitz ! » est d'une importance permanente, parce qu'il lie le travail critique sur le passé à la responsabilité morale pour l'avenir⁷. Une parole enrichie par le silence, comme on la rencontre dans la poésie de Rose Ausländer, Paul Celan et Nelly Sachs, peut aiguïser notre sensibilité vis-à-vis de la façon dont on parle d'Auschwitz⁸. Trois concepts fondamentaux se sont imposés pour ce faire. Il s'agit maintenant d'en interroger la structure sémantique profonde.

2. Les mots pour dire l'indicible : Khurban – holocauste – Shoah

En contexte juif, on a tout d'abord eu recours au terme de *khurban* pour se rendre compréhensible ce qui s'était passé sur le fond de l'histoire des souffrances du peuple juif⁹. *Khurban* (en hébreu : catastrophe, destruction) est un concept qui rappelle la destruction du Temple de Salomon (586 avant J.-C.) et de celui d'Hérode (70 après J.-C.) et qui de ce fait renvoie à des dates qui se sont imprimées dans la mémoire juive.

5. P. Celan, Todtnauberg, dans *Gedichte*, Francfort, 1987, t. 2, p. 255-256.

6. J.-F. Lyotard, *Heidegger et « les juifs »*, Paris, Galilée, 1988.

7. T. W. Adorno, « Erziehung nach Auschwitz », dans Id., *Stichworte*, Francfort, 1963, p. 125-146.

8. Voir J.-H. Tück, „Gelobt seist Du, Niemand“: *Paul Celans Dichtung als theologische Provokation*, Francfort, 2000.

9. I. Maybaum, « Der dritte Churban », dans M. Brocke et H. Jochum (éd.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Munich, 1982, p. 9-16.

On trouve dans les milieux du judaïsme orthodoxe des voix qui utilisent le schéma biblique du jugement punitif de Dieu pour donner de l'horreur une explication théologique. Menachem I. Hartom a parlé d'une manifestation de la colère de Dieu, qui aurait puni le «péché» de l'émancipation et de l'assimilation à la culture européenne¹⁰. Joël Teitelbaum va dans la même direction en interprétant l'anéantissement des Juifs comme une punition divine pour le sionisme¹¹. Ces interprétations d'Auschwitz à partir d'une théologie de l'histoire ont suscité de violentes réactions de rejet. Ainsi Jacques Derrida note : «La représentation selon laquelle on pourrait interpréter l'Holocauste comme expiation et comme la signature indéchiffrable d'une colère divine juste et puissante nous plonge dans l'angoisse et la terreur¹².» Irving Greenberg est encore plus clair : «Allez dire aux enfants dans les fosses qu'ils ont été jetés au feu à cause de leurs péchés ! Un honnête homme [...] aimerait mieux cracher à la figure d'un tel Dieu plutôt que d'accepter la vérité d'une telle justification¹³.» La souffrance des victimes est en dernière analyse incommensurable et fait éclater les schémas explicatifs de la tradition religieuse. Par ailleurs, placer Auschwitz dans un schéma interprétatif religieux lui retire sa particularité¹⁴.

Le second concept, celui d'*holocauste*, d'abord forgé par Élie Wiesel¹⁵, et qui a trouvé une résonance mondiale depuis le film qui

10. M. I. Hartom, «Unserer Sünden wegen...», dans *Wolkensäule...* p. 20-26.

11. Voir Birte Petersen, *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort*, Berlin, 1996, p. 48-49.

12. J. Derrida, *Force de loi. Le «fondement mystique de l'autorité»*, Paris, Galilée, 1994.

13. I. Greenberg, «Augenblicke des Glaubens», dans *Wolkensäule...*, p. 136-177, citation p. 147.

14. Voir par exemple l'appréciation de Dan Diner : «la sacralisation et la théologisation servent au fond à ôter à Auschwitz sa particularité et à conférer au massacre un sens particulier comme expression d'une mise à l'épreuve par Dieu qui se réaliserait dans la répétition constante de catastrophes» («Aufklärung nach Auschwitz», J. Rüsen (éd.), *Die Zukunft der Aufklärung*, Francfort, 1988, p. 12-18, citation p. 14). Shalom Ben-Chorin voit au contraire dans la Shoah le «doigt de Dieu» à l'œuvre : «d'abord le jugement de Dieu sur Israël, le plus terrible de tous ses jugements punitifs, et ensuite le rassemblement du reste dans l'État d'Israël restitué, dans la Terre promise» (*Auf der Suche nach einer jüdischen Theologie. Der Briefwechsel zwischen Shalom Ben-Chorin und Hans-Joachim Schoeps*, éd. J. Schoeps, Francfort, 1989, p. 49-50).

15. Voir D. Mensink, «Erinnerung ist das Gegenteil von Gleichgültigkeit», dans Ead. et R. Boschki (éd.), *Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung. Versuche zu Élie Wiesel*, Mayence, 1995, p. 148-171, citation p. 151-152.

————— « *Qui vous touche, touche la prune de mes yeux* »

porte ce titre (1978), renvoie lui aussi à un contexte de signification théologique. Le mot grec *holokaustos* désigne un sacrifice dans lequel l'animal est brûlé tout entier ; il fut utilisé plus de deux cents fois dans la Septante pour traduire l'expression hébraïque *eolah qorban*. Ignaz Maybaum a interprété en ce sens les souffrances des Juifs à Auschwitz comme sacrifice expiatoire pour les péchés de l'humanité. En Allemagne, pays de Baal, les Juifs se seraient refusés au culte des idoles et seraient ainsi entrés dans le rôle du Serviteur Souffrant qui porte les péchés des autres. « À Auschwitz, les juifs ont souffert par substitution, comme expiation pour les péchés des hommes¹⁶. » Par le sacrifice des Juifs, les nations païennes doivent être ramenées au culte du vrai Dieu. Si, avec Maybaum, on interprète l'holocauste dans la ligne du quatrième chant du Serviteur Souffrant (*Isaïe*, 52-53), on ne néglige pas seulement la façon dont les Juifs non religieux parmi les victimes se comprenaient eux-mêmes, mais on prête là aussi à l'horreur de l'anéantissement des Juifs par les Nazis un sens théologique. Pourtant, le renvoi au vocabulaire biblique des sacrifices n'a pas compromis la carrière du concept d'« holocauste ». La cause en est sans doute que la signification théologique dudit concept n'est connue que de peu de gens¹⁷.

La troisième désignation, *Shoah*, qui a été promue par le film de Claude Lanzmann portant le même titre (1985), a elle aussi des connotations théologiques. Le concept remonte à un passage du livre d'Isaïe (10, 3) et signifie anéantissement, dévastation. Dans l'hébreu de tous les jours, selon James Edward Young, *shoah* a d'ailleurs été interprété avant tout comme un désespoir existentiel et un ébranlement métaphysique¹⁸. Le fait que le concept montre une certaine

16. I. Maybaum, *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam, 1965, p. 35.

17. Des critiques comme George Steiner ont rejeté le concept justement à cause de sa signification religieuse. Voir G. Steiner, « Das lange Leben der Metaphern. Versuch über die Shoah », dans M. Lasky et al. (éd.), *Wendepunkte unserer Zeit. Perspektive – Trends – Argumente*, Weinheim / Berlin, 1987, p. 63-79. En 1986, É. Wiesel lui-même, à Loccum, a fait part de ses réserves envers l'usage du terme, à cause de sa trivialisation : « Mais maintenant, après que ce mot est devenu si courant, si dévalué, je ne puis plus l'utiliser » (Id., « Wer meine Legenden hört, stellt sein Leben in Frage », dans O. Schwenke (éd.), *Erinnerung als Gegenwart. Élie Wiesel in Loccum*, Loccum, 1990, p. 41-62, citation p. 57.

18. Voir J. E. Young, *Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation*, Francfort, 1992, p. 139-163. C. Münz a signalé le danger d'une banalisation, car *shoah* est un terme courant dans l'hébreu de tous les jours. Voir Id., *Der Welt ein Gedächtnis geben*, Munich, 1995, p. 109.

résistance aux schémas explicatifs d'une théologie de l'histoire a d'ailleurs été généralement perçu comme un avantage¹⁹.

À côté du toponyme «Auschwitz», qui lie l'horreur à un nom de lieu et désigne par métonymie l'anéantissement des Juifs par les nazis, la désignation de Shoah, qui est relativement neutre et libre de connotations théologiques, est sans doute la mieux à même de saisir cette apogée de l'histoire des souffrances du peuple juif. Ce n'est pas seulement le document de la commission vaticane pour les relations avec le judaïsme, *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa* qui a fait sien ce terme²⁰, mais aussi le pape Benoît XVI dans le discours qu'il prononça lors de sa visite à Auschwitz en mai 2006. La désignation hébraïque a l'avantage de porter sur l'histoire authentiquement juive. Du coup, elle s'oppose à la tendance que l'on peut observer partout à instrumentaliser le concept d'«holocauste» et à l'appliquer, pour attirer davantage l'attention, dans d'autres contextes. C'est ainsi que des historiens parlent, pour ainsi dire en antidatant le concept, d'un «holocauste arménien» et veulent par là porter à la connaissance du public le génocide que nie officiellement la Turquie²¹. Les défenseurs de l'environnement parlent d'un «holocauste écologique», les adversaires de l'avortement, au vu de la mise à mort massive des fœtus, d'un «holocauste» refoulé des sociétés d'abondance de la modernité tardive.

Il ne faudrait pourtant pas se tromper et interpréter la concentration sur l'histoire des souffrances juives que désigne le concept de shoah comme un exclusivisme. Comme s'il n'y avait pas eu aussi d'autres groupes de personnes qui avaient été les victimes de la violence nazie²². Élie Wiesel a d'ailleurs remarqué à juste titre :

19. On rencontre chez le rabbin orthodoxe Yitzchok Hutner la critique inverse : le concept ne permet pas de percevoir un rapport avec les schémas de l'interprétation de l'histoire que fournit la Torah, voir Id., «Die Bürde der Erwählung», dans *Wolkensäule...*, p. 27-40, citation p. 40.

20. Texte dans *Herder Korrespondenz*, 52, 1998, p. 189-193.

21. Voir R. G. Hovannisian, *The Armenian Holocaust. A Bibliography Relating to the Deportations, Massacres and Dispersion of the Armenian People, 1915-1923*, Cambridge (Mass.), 1978. De même, Ralph Giordano a appelé le plan nazi d'une Europe sans slaves par l'extermination biologique «l'holocauste non juif, l'autre holocauste». (Id., *Wenn Hitler den Krieg gewonnen hätte. Die Pläne der Nazis nach dem Endsieg*, Munich, 1991, p. 168.)

22. Dans son discours «Der 8. Mai 1945 – 40 Jahre danach», R. von Weizsäcker a fait mémoire des différentes victimes (Voir Id., *Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten*, Munich, 1985, p. 9-35, spécialement

« *Qui vous touche, touche la prune de mes yeux* »

« Toutes les victimes n'étaient pas des Juifs, mais tous les Juifs ont été des victimes²³ ».

3. L'option en faveur d'une solidarité dans la réminiscence avec les victimes de l'histoire

Mettre l'accent sur la singularité d'Auschwitz entraîne le danger de faire peser sur l'horreur une surcharge métaphysique et de faire d'Auschwitz une sorte de mythe négatif²⁴. Mais styliser de la sorte un accident tragique du parcours de l'histoire dissiperait le point de vue de la responsabilité, de la honte et de la conversion, en même temps que cela favoriserait une tendance à arracher l'événement à l'histoire²⁵. C'est en partant de là que Johann Baptist Metz plaide pour une compréhension morale de la tradition, qui ne peut tirer de l'histoire des critères pour l'action que si elle s'expose à la dimension catastrophique de l'histoire et maintient éveillé le souvenir d'Auschwitz comme un monument du temps. Ce qui est décisif pour cette façon de comprendre la tradition, c'est que celui qui se souvient se place dans un rapport moral à ce dont il se souvient, et donc qu'il dépasse le point de vue neutre de la recherche historique qui se met à distance de son objet et s'oriente selon l'idéal de l'objectivité. La douleur devant ce que l'événement a d'insaisissable se traduit ici dans le souhait d'une culture de la réminiscence, qui fait mémoire des victimes réduites au silence et se déclare solidaire de celles-ci.

Cette façon morale de traiter le passé a été défendue, pendant la Querelle des Historiens (*Historikerstreit*), avant tout par Jürgen Habermas. Bien entendu, la culpabilité morale pour les crimes du Troisième Reich ne peut être mise au débit que des coupables ; parler d'une culpabilité collective de tous les Allemands est trompeur, parce que la culpabilité ne peut être que le fait d'acteurs individuels que

p. 13-15). Le jour de commémoration de l'Holocauste entend lui aussi englober tous les groupes de victimes, même si sa date, le 27 janvier, a été placée très consciemment au jour de la libération d'Auschwitz.

23. Cité d'après J.-B. Metz, article « Auschwitz (II. Theologisch) », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3^e éd., I, 1993, col. 1261.

24. Voir J.-B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mayence, 1992, p. 12 ; Id., *Zum Begriff einer neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mayence, 1997, p. 169 et passim.

25. Voir J.-B. Metz, *Kirche nach Auschwitz. Mit einem Anhang: Für eine anamnetische Kultur*, Hambourg, 1993, p. 19.

l'on peut rendre responsables de leurs crimes. Personne ne peut être inquiété pour des actes qu'il n'a pas commis. Et pourtant, Habermas a demandé aussi aux générations nées après les faits en République Fédérale une responsabilité collective en ce sens qu'«elle doit tenir éveillé, sans déformation, et pas seulement avec la tête, le souvenir des souffrances de ceux qui ont été tués par des mains allemandes. Ces morts ont une prétention à la faible force de réminiscence d'une solidarité, que ceux qui sont nés après les faits ne peuvent plus exercer que par le truchement d'un souvenir toujours renouvelé, souvent désespéré, en tout cas inquiétant. Si nous nous dérobbions à cet héritage de Walter Benjamin, nos concitoyens juifs, et les fils, les filles et les petits-enfants de ceux qui ont été tués ne pourraient plus respirer dans notre pays²⁶».

Avec un regard aiguisé par une herméneutique du soupçon envers les mécanismes de banalisation, de refoulement et d'excuse, Johann Baptist Metz est conscient de la situation d'aporie qui se présente quand on veut garder en mémoire un événement qui menace de se soustraire au regard de l'historien. Metz tente de faire justice à ce qu'Auschwitz a de singulier comme « attentat envers tout ce qui aurait dû être sacré aussi pour les chrétiens²⁷ » en assignant à sa théologie une solidarité dans la réminiscence avec les victimes et une spiritualité sensible à la théodicée, une spiritualité de la plainte qui s'articule comme une question posée à Dieu face aux souffrances insondables du monde.

4. L'hypothèque : l'antijudaïsme de l'Église et l'antisémitisme idéologique

Mais d'où vient l'obscur haine contre les Juifs qui a mené, sous le Troisième Reich, à la « solution finale » ? Les causes en sont multiples, elles forment une pelote inextricable de facteurs théologiques,

26. J. Habermas, « Vom öffentlichen Gebrauch der Historie », dans R. Augstein et al. (éd.), *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Munich, 1987, p. 243-255, citation p. 247.

27. Cette formule pénétrante se trouve entre autres dans les articles suivants : J.-B. Metz, « Kirche nach Auschwitz », dans M. Marcus et al. (éd.), *Israel und Kirche heute*, Fribourg, 1993, p. 110-122, citation p. 115 ; Article Auschwitz, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, 1993, col. 1262 ; *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, p. 13 ; *Zum Begriff einer neuen Politischen Theologie*, p. 171 et passim.

« *Qui vous touche, touche la prunelle de mes yeux* »

sociaux, politico-économiques et de psychologie religieuse. Il est indéniable que l'antijudaïsme des Églises fait partie de la préhistoire de l'antisémitisme raciste, sans qu'on puisse l'identifier à celui-ci sans autre forme de procès.

L'antijudaïsme de l'Église a des causes théologiques, il représente une dispute autour de l'héritage commun²⁸. Le processus par lequel l'Église primitive se détacha de la synagogue opposait juifs et judéo-chrétiens. La majorité d'Israël se refusa à reconnaître Jésus comme le Messie qu'annonçaient les Prophètes, seule une minorité constitua un groupe de partisans décidés de la nouvelle Voie. Ce conflit interne au judaïsme, qui s'envenima avec la mission chrétienne aux païens, laisse déjà des traces dans le Nouveau Testament²⁹. Dans la phase de formation du christianisme, qui va jusqu'à l'ère constantinienne, c'est la polémique qui domine. L'antichristianisme juif et l'antijudaïsme chrétien se donnent libre cours par écrit. On se condamne mutuellement à l'enfer, mais sans en venir aux mains³⁰. Alors que le judaïsme avait dans l'Empire romain le statut d'une *religio licita*, les chrétiens sont jusqu'au IV^e siècle hors la loi et exposés de façon répétée à de sanglantes persécutions. Cet état de choses a pu mener du côté chrétien à de l'envie envers la situation juridique privilégiée des juifs. Mais plus grave encore est la querelle théologique sur la juste façon d'interpréter les écrits de l'Ancien Testament. Dans l'interprétation chrétienne de celui-ci, se forme le lieu commun selon lequel les reproches et les malédictions vaudraient pour les juifs, alors que les annonces d'alliances et de promesses se rapporteraient aux chrétiens. La théorie de la substitution soutient en outre que l'Église serait le « nouvel Israël » et le « vrai Israël » et que les prérogatives que l'histoire du salut réservait à l'ancien peuple de l'Alliance auraient été transférées à l'Église. Elle se rencontre à partir du II^e siècle dans l'*Épître de Barnabé*, dans le *Dialogue de*

28. Le résumé qui suit provient de G. Dautzenberg et al., article Antijudaismus / Antisemitismus, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, 1993, col. 748-754; H. H. Henrix, *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Mayence, 2004, p. 21-82.

29. Ainsi, pour ne citer que ces exemples, il est dit en *Jean* 8, 44, que les juifs ont « Satan pour père ». Par ailleurs, l'*Évangile de Jean* maintient que « le salut vient des Juifs » (4, 23). Dans l'*Apocalypse*, les juifs sont désignés comme « synagogues de Satan » (2, 9 et 3, 9).

30. Voir N. R. M. de Lange, Article *Antisemitismus IV*, dans *Theologische Realenzyklopädie*, 3, 1978, col. 128-137, citation p. 129; K. Schubert, *Christentum und Judentum im Wandel der Zeiten*, Vienne et al., 2003.

Justin avec le juif Tryphon et dans l'*Épître à Diognète*. Les traités polémiques contre les juifs des Pères de l'Église rassemblent des stéréotypes antijuifs parmi lesquels l'accusation selon laquelle les juifs seraient les meurtriers du Christ, et même les meurtriers de Dieu (Méliton de Sardes, Grégoire de Nysse, etc.³¹) On interprète la destruction du Temple de Jérusalem en 70 après J.-C. et la dispersion consécutive des juifs partout sur la terre comme la punition divine pour la crucifixion du Messie. Lorsque, au IV^e siècle, le christianisme fut d'abord toléré, puis devint la religion officielle de l'État, le rapport de forces se déplaça en défaveur du judaïsme. Avec l'alliance entre l'Église et l'Empire romain, le mépris envers les juifs, qui était jusqu'alors purement théorique, trouva des effets concrets dans la législation civile et canonique.

Le Moyen Âge reçut en héritage l'antijudaïsme théologique. On représenta la Synagogue avec un bandeau sur les yeux, afin de figurer l'aveuglement des juifs. On voit apparaître des légendes de profanation d'hosties et de meurtres rituels, qui accompagnent, comme une ombre sinistre, la formation de la piété eucharistique. Des pogroms, ourdis pendant les époques de crise, firent du judaïsme un groupe constamment menacé, en marge de l'Occident chrétien. Le 4^e Concile du Latran (1215) interdit aux Juifs d'exercer des fonctions publiques et leur impose le port de vêtements distinctifs, ce qui revient à une stigmatisation publique³². Dans les villes du Moyen Âge tardif, on aménage des ghettos. Les tirades de Martin Luther dans son écrit tardif *Des Juifs et de leurs mensonges* (1543) représentent une triste culmination de la polémique antijuive³³.

De l'antijudaïsme de l'Église, que l'on peut interpréter comme une dispute autour d'un héritage commun, il faut distinguer l'*antisémitisme idéologique des Lumières*, qui rejette carrément cet héritage, l'action dans l'histoire d'un Dieu qui se choisit son peuple. Certes, l'oppression des Juifs fut critiquée par des philosophes des Lumières comme Toland, Montesquieu et Lessing, et ils demandèrent leur émancipation. Elle s'accompagnait d'ailleurs d'une pression notable

31. Voir les citations chez F. Lovsky, *Antisémitisme chrétien*, Paris, 1970, 131-132.

32. Voir J. Wohlmuth (éd.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, vol. 2 : Konzilien des Mittelalters, Paderborn 2000, p. 265-266. Thomas d'Aquin demande un signe distinctif dans le vêtement des Juifs dans son *De regimine Judaeorum*.

33. M. Luther, *Von den Juden und ihren Lügen*; Weimarer Ausgabe, t. 53, p. 417-552.

« *Qui vous touche, touche la prunelle de mes yeux* »

en faveur de leur assimilation : « Comme citoyen, le Juif jouissait des mêmes droits ; mais comme Juif, il ne comptait pas³⁴ ». Dans le contexte de la montée du nationalisme, Fichte s'exprime au sujet des Juifs avec une rare radicalité : « Il faut qu'ils aient les droits de l'homme ; mais quant à leur donner les droits de citoyens, je ne vois pas d'autre moyen pour ce faire que de leur couper à tous la tête et de leur en mettre une autre qui ne contiendrait pas une seule idée juive³⁵ ». En outre, l'universalisme de la raison s'offusque de la place particulière du judaïsme dans l'histoire du salut. Dans la pensée athée de Voltaire, d'Holbach et Diderot, c'est avant tout l'idée biblique de l'élection qui est visée : « L'athéisme ne peut accepter que le juif soit la figure de l'Absolu présent dans une révélation contingente, dans la particularité de l'histoire³⁶ ». L'antisémitisme athée est un anti-théisme, et de ce fait il va au-delà de l'antijudaïsme de l'Église. Il ne dispute pas son héritage à Israël, il le rejette purement et simplement.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'antisémitisme des Lumières reçoit chez Gobineau, chez H. S. Chamberlain et d'autres *un surcroît d'acuité fondé sur la théorie des races*. On distingue entre Aryens et Sémites, ces derniers étant classés comme race inférieure. C'est sur cette théorie pseudoscientifique des races que s'appuie entre autres l'antisémitisme du parti nazi, qui voit dans les Juifs les « pires ennemis de l'Allemagne » et qui, dans des organes de propagande comme *Der Stürmer* et le *Völkischer Beobachter*, recourt aux stéréotypes antijuifs traditionnels³⁷.

Après ces quelques notes éparses sur le phénomène de l'antijudaïsme et de l'antisémitisme, il faut chercher le caractère historiquement unique de la Shoah avant tout dans ce que la haine millénaire envers les Juifs culmine et débouche sur une politique d'extermination physique. C'est justement la persistance historique de l'antijudaïsme, qui s'étend sous diverses formes de l'Antiquité au monde contemporain en passant par le Moyen Âge, qui est unique. En outre, l'idéologie nazie avec son idée de la race aryenne des

34. E. Weinzierl, Art. *Antisemitismus* VII, dans *Theologische Realenzyklopädie*, 3, 1978, col. 155-165, citation col. 156.

35. J.G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*, dans *Sämtliche Werke*, vol. 6, Berlin, 1844, p. 194.

36. J.-M. Lustiger, *Le Choix de Dieu*. Entretiens avec J.-L. Missika et D. Wolton, Paris, De Fallois, 1987, p. 83-84.

37. M. Kübler, « Die antisemitische Instrumentalisierung des abendländischen Judasbildes im Nationalsozialismus », dans : *Zur Debatte*, 2/2010, p. 11-14.

seigneurs est aussi singulière en ce sens que les Juifs, indépendamment de ce qu'ils pensent et croient, y sont déshumanisés, dégradés d'abord dans le langage comme des « rats » ou de la « vermine », pour ensuite être éliminés aussi physiquement. La volonté qu'avaient Hitler et ses partisans de les anéantir avait une dimension proprement *ontologique*, qui portait indistinctement sur les Juifs hommes et femmes, enfants et vieillards³⁸. Cette haine ontologique poussa les nazis à planifier l'extermination des Juifs avec un soin bureaucratique et à l'exécuter dans les camps de concentration avec une perfection industrielle. Pendant la Querelle des Historiens, on mit en doute la singularité historique de la Shoah en renvoyant aux « nettoyages » de Staline, qui firent un plus grand nombre de victimes. Mais la comptabilité des statistiques sur les victimes, l'analyse historique des stratégies totalitaires de déshumanisation, et avant tout la comparaison entre les méthodes de meurtre de masse, tout cela reste extérieur à la souffrance des victimes.

La dimension *théologique* de l'événement devient visible quand on comprend les Juifs à partir de l'héritage biblique comme porteurs d'une mémoire unique de Dieu. C'est ainsi que le théoricien de la littérature George Steiner, qui est juif lui-même, a cherché les raisons de la haine envers les Juifs qui flambe toujours à nouveau au cours de l'histoire au niveau le plus fondamental, dans les « exigences » du monothéisme mosaïque et de son éthique.

5. Les exigences du monothéisme mosaïque selon George Steiner

Steiner fait remarquer qu'il y a eu un antijudaïsme préchrétien, qui s'alimente à un *recul existentiel devant le monothéisme mosaïque*. Il écrit avec force : « Ce n'est pas d'avoir tué Dieu, c'est de l'avoir inventé que l'on ne pardonne pas au Juif³⁹ ». Le monothéisme exclusif a une tendance iconoclaste. Il ne tolère aucune image divine et souligne l'invisibilité et l'unicité de Dieu. Cette transcendance radicale signifie en même temps une proximité radicale,

38. Voir V. Jankélévitch, *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, éd. par R. Konersmann. Tr. C. Brede-Konersmann, préface de J. Altwegg, Francfort, 2005, p. 246-276, 247. Français : *Le Pardon*, Paris, Aubier, 1967.

39. G. Steiner, *Errata. Bilanz eines Lebens*, Munich et Vienne, 1999, p. 79. Même idée déjà dans *Das lange Leben der Metaphern*, p. 73-74.

————— « *Qui vous touche, touche la prune de mes yeux* »

qui s'exprime dans la révélation du nom divin au Sinaï. Moïse ne reçoit aucun nom au moyen duquel il pourrait identifier Dieu, mais Dieu l'assure de sa proximité : « Je suis celui qui est là » (*Exode*, 3, 14). Cette assurance peut devenir pour l'homme un fardeau, parce que l'Invisible voit tout (voir le *Psaume* 139), même ce qu'il ne devrait pas voir. À cela s'ajoute l'éthique de la loi mosaïque, qui va à l'encontre de toutes les pulsions humaines, trop humaines, et de ce fait suscite la résistance. Le meurtre, l'adultère, la cupidité, le désir mimétique de ce que l'autre possède, tout cela est interdit. À la place de l'égoïsme et de l'accomplissement de soi dans le plaisir il y va dans la religion mosaïque, selon Steiner, de l'« altruisme » et du « renoncement à soi-même ». C'est là pour Steiner la première exigence du monothéisme mosaïque, qui suscita déjà dans la période préchrétienne des ressentiments antijuifs⁴⁰.

La deuxième exigence réside dans le *Sermon sur la montagne de Jésus*, qui procède à une intensification et à une intériorisation de la Loi de Moïse. Jésus, « rabbin errant et guérisseur par la foi venu de Galilée », apporte des impératifs hypermoraux et en définitive irréalisables : partager ses biens avec les pauvres, ne jamais cesser de pardonner à ceux qui nous offensent, répondre à la violence subie par la non violence. À cela s'ajoute une sévérité accrue : ce n'est pas seulement l'adultère, c'est le regard de convoitise, ce n'est pas seulement le meurtre, mais c'est le ressentiment contre autrui qui sont condamnés. En toute clarté, Steiner voit dans l'amour des ennemis ce qu'il y a de propre à la prédication de Jésus. « On n'arrive pas à se représenter à quel point le commandement de Jésus de tendre l'autre joue, de pardonner à notre ennemi qui nous persécute, et même d'apprendre à l'aimer va à l'encontre de la nature humaine. [...] La victime doit aimer celui qui l'abat. Phrase monstrueuse. Mais phrase qui répand une lumière insondable. Comment des hommes et des femmes mortels pourraient-ils l'accomplir⁴¹ ? »

Par-delà le monothéisme de Moïse et l'éthique de Jésus, Steiner introduit comme troisième exigence le marxisme, qu'il interprète comme un messianisme sécularisé. Le socialisme utopique, qui veut instaurer un royaume de Dieu sans Dieu, s'alimente à une colère proprement prophétique contre l'injustice, contre l'asymétrie entre la richesse d'une minorité et la misère de la plupart. Le règne de la

40. Voir Flavius Josèphe, *Contre Apion*. Voir aussi la phrase du Talmud de Babylone : « quand Dieu donna les dix commandements à Israël, la haine entra dans le monde » (*Shabbat*, 98a).

41. Steiner, *Errata...*, p. 81.

justice et de la paix doit être produit par un bouleversement révolutionnaire de l'organisation capitaliste de l'économie. L'espérance messianique en un règne de Dieu est de la sorte rabattue sur l'avenir historique.

Ainsi, par trois fois, le judaïsme – on peut ainsi résumer les propos de Steiner – « a appelé l'ensemble de l'humanité à se changer pour devenir pleinement humaine, à renier son Ego, ses instincts innés, sa tendance à rejeter toute entrave et à se décider librement. Au nom du Dieu 'inexprimable' au Sinaï, au nom de l'amour sans limites envers son propre ennemi, selon le commandement de la justice sociale et de l'égalité économique. [...] C'est de cette pression, je crois, que provient le dégoût que suscite le judaïsme⁴² ».

6. Auschwitz, « un crime sans parallèle contre Dieu et l'homme »

Il est remarquable que l'interprétation que George Steiner donne de l'antisémitisme correspond jusqu'à un certain point au discours tenu par Benoît XVI à l'occasion de sa visite à Auschwitz, le 28 mai 2006. Les médias n'ont pas accordé l'attention qu'il méritait au fait que le pape a parlé d'Auschwitz comme d'un « crime contre Dieu et l'homme sans parallèle dans l'histoire⁴³ ». Il est tout à fait possible de lire cette affirmation comme un commentaire tardif à la Querelle des historiens. Le pape se range du côté de ceux qui soulignent le caractère unique et incomparable de la Shoah. Cela se reflète aussi dans la direction d'ensemble de son discours, qui formule explicitement la nécessité de se taire devant l'horreur : « En ce lieu d'horreur, parler est presque impossible, et particulièrement difficile et oppressant pour un chrétien et pour un pape qui vient d'Allemagne. En ce lieu, les mots défont, et seul peut s'y tenir un silence tremblant ». L'aveu de son impuissance à parler de la part d'un théologien qui est pourtant un virtuose de sa langue correspond au sentiment de ce que le crime a d'indescriptible. Le discours du

42. *Loc. cit.* On trouve une variante remarquable de cette interprétation chez René Girard. Il voit ce que la politique nazie d'extermination des Juifs a d'unique dans ce que, avec les Juifs, c'est le souci pour les victimes et les faibles qu'il fallait effacer, pour aider à faire triompher la morale des seigneurs inspirée de Nietzsche. Voir R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, p. 000.

43. Benoît XVI, *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz*, Fribourg, 2006, p. 9.

————— « *Qui vous touche, touche la prunelle de mes yeux* »

savant le cède au bredouillement de l'orant, lorsque l'impuissance du langage se décharge justement dans un « cri⁴⁴ », qui, dans l'esprit d'une spiritualité sensible à la théodicée, dirige l'accusation vers Dieu lui-même : « Pourquoi es-Tu resté silencieux ? Pourquoi as-Tu pu tolérer tout cela⁴⁵ ? » Le silence de Dieu à ce « lieu de l'horreur » est et reste impressionnant, il soulève des questions que Benoît XVI a explicitement formulées en recourant aux Psaumes de plainte.

Un peu plus tard dans le discours du pape, la singularité de la Shoah reçoit aussi un fondement théologique, quand il dit : « Au fond des fonds, les criminels, en anéantissant ce peuple, voulaient tuer le Dieu qu'Abraham avait évoqué, qui avait parlé au Sinaï et qui y avait établi les normes encore valables de l'humain. Si ce peuple est, de par sa simple existence, témoin du Dieu qui a parlé à l'homme et qui rend celui-ci responsable, ce Dieu devait être mort une bonne fois, et la seigneurie n'appartenir qu'à l'homme – à eux-mêmes, qui se considéraient comme les forts, eux qui avaient réussi à conquérir le monde. En détruisant Israël, avec la Shoah, c'est en définitive aussi la racine sur laquelle repose la foi chrétienne qui devait être arrachée⁴⁶. » Ce qui rend la Shoah incomparable, c'est que, avec le judaïsme, elle voulait éliminer le porteur d'une vocation incomparable. Comme George Steiner voit dans le dégoût envers Dieu et envers ses commandements le ressort caché de l'antisémitisme, de même Benoît XVI comprend l'anéantissement d'Israël comme étant en dernière instance une attaque contre Dieu lui-même⁴⁷.

Quiconque prend au sérieux la vision théologique selon laquelle l'antisémitisme est une forme d'antithéisme, et donc que, pour le dire en langage biblique, c'est « la prunelle de l'œil de Dieu » qui est atteinte partout où son peuple élu est menacé et persécuté (*Zacharie*, 2, 12), celui-là devra aussi condamner historiquement toute forme d'antijudaïsme théologique. La rupture de civilisation que représente Auschwitz exige une rupture décidée avec les

44. Voir J. B. Metz, « Versuch zur Gottbegabung des Menschen: Der Schrei », dans Id., *Memoria Passionis*, p. 93-107.

45. Benoît XVI, *Wo war Gott ? loc. cit.*

46. *Loc. cit.* Voir là-dessus J.-H. Tück, « „Warum hast Du geschwiegen ?“ Der deutsche Papst in Auschwitz – eine theologische Nachbetrachtung », *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 35, 2006, p. 615-622.

47. Voir F.-W. Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie*, Munich, 1988, p. 77. Voir aussi F. Mussner, « Überlegungen eines Biblikers zum Historikerstreit », dans Id., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen*, Fribourg, 1991, p. 115-120.

traditions théologiques antijudaïques et un constant examen de conscience de la part des chrétiens, qui étaient eux-mêmes dans le collimateur du troisième Reich : « Le fait que l'anéantissement des Juifs par Hitler avait aussi un caractère consciemment anti-chrétien est important et ne doit pas être passé sous silence. Mais cela ne change rien au fait que des baptisés en étaient responsables. Même si la SS était une organisation criminelle d'athées, et même s'il n'y avait parmi eux à peu près pas de chrétiens croyants, reste qu'ils étaient baptisés. L'antisémitisme chrétien avait jusqu'à un certain point préparé le terrain, on ne peut le nier. Il y avait un antisémitisme chrétien en France, en Autriche, en Prusse, dans tous les pays, et on pouvait tabler sur cette base. Il y a là effectivement l'occasion d'un constant examen de conscience⁴⁸ ».

Bien entendu, il ne faut pas se contenter de faire porter un examen de conscience de ce genre sur le passé historique de l'époque nazie et de sa préhistoire ; il faut aussi qu'il porte sur les relations actuelles entre l'Église catholique et le judaïsme. Il n'y a pas là une exigence à bon marché, mais une conquête d'une théologie sensible à l'histoire, qui prend au sérieux le choc de la Shoah, une conquête qu'il n'est pas question d'abandonner. C'est dans le sens d'une « purification de la mémoire » que Jean-Paul II, dans les demandes de pardon de l'année du Jubilé, a admis les fautes commises contre les Juifs au cours de l'histoire de l'Église.

Il n'est pas question de remettre en question la façon dont le magistère, au Concile Vatican II, a décidément tourné le dos à l'antijudaïsme ; il faut même en faire un élément important dans les discussions avec la Fraternité Saint Pie X, dans laquelle des idées

48. J. Ratzinger, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart, 1999, p. 267-268. Un peu avant, on lit : « Il est important que l'holocauste n'ait pas été commis par des chrétiens et au nom du Christ, mais bien par des anti-chrétiens et aussi comme préliminaire à une éradication du christianisme. J'ai vécu cette période comme enfant. On parlait sans cesse d'un christianisme judaïsé, de la judaïsation des Germains du fait du christianisme, spécialement à propos de l'Église catholique. À Munich, le lendemain de la Nuit de Cristal, on attaqua le palais de l'archevêque. Le mot d'ordre était : "Après les Juifs, l'ami des Juifs !" ». On peut lire dans les sources, entre autres dans le *Stürmer*, que le christianisme, et surtout dans sa forme catholique, était considéré comme une tentative de prise du pouvoir par les Juifs, d'un "enjuivement de la race germanique", comme on disait, et que, pour surmonter complètement le judaïsme, il faudrait un jour se libérer une bonne fois du christianisme traditionnel, pour passer au prétendu "christianisme positif" de Hitler ».

————— « *Qui vous touche, touche la prune de mes yeux* »

antijuives sont tout à fait répandues⁴⁹. Si la Fraternité Saint Pie X, qui jusqu'à présent représente une conception anhistorique de la tradition, devait rendre à nouveau présentables dans l'Église des stéréotypes antijudaïques qu'elle y passerait sous le manteau, cela serait catastrophique et contraire à l'intention des papes Jean-Paul II et Benoît XVI. Une Église qui parlerait des Juifs en pratiquant un double langage, et qui donc réadmettrait en ses rangs les accusations de déicide⁵⁰ et d'autres clichés hostiles aux Juifs, trahirait une nouvelle fois les « frères et sœurs aînés⁵¹ ». Elle n'aurait en définitive rien appris d'Auschwitz.

(Traduit de l'allemand par Rémi Brague. Titre original : „Wer euch antastet, tastet meinen Augapfel an“ (Sach 2, 12) Theologische Anmerkungen zur Einzigartigkeit der Shoah).

Jan-Heiner Tück, théologien, professeur de théologie dogmatique à l'université de Vienne, en Autriche, est directeur de *Communio*, édition allemande.

49. On a fait remarquer à plusieurs reprises que la Fraternité Saint Pie X a une certaine proximité avec la Droite politique. Voir W. Damberg, « Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund », dans P. Hünermann (éd.), *Exkommunikation oder Kommunikation* (QD, n° 236), Fribourg et al., Herder, 2009, p. 69-122.

50. Voir F. Schmidberger, *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Stuttgart, 1989, p. 17.

51. Voir K.-H. Menke, « Nos frères et sœurs aînés dans la foi : Théologie du judaïsme chez Joseph Ratzinger », *Communio*, XXXIV, 3-4, 2009, p. 168-183.

Prochains numéros

Novembre-décembre 2010

Croire l'Église

Janvier-avril 2011

Ascension-Pentecôte

Marco IMPAGLIAZZO

La communauté juive de Rome et la visite de Benoît XVI à la synagogue

Le dimanche 17 janvier 2010, pour la deuxième fois dans l'histoire, un pape s'est rendu en visite au Grand Temple de la communauté juive de Rome. Les deux coupoles, celle carrée de la synagogue, et celle de Michel-Ange, sont en vis-à-vis, séparées seulement par le fleuve et par un bref parcours de quelques centaines de mètres. Ce trajet que le Pape Benoît XVI a effectué en quelques minutes, on sait combien il a fallu de temps pour qu'il soit conçu et accepté, à l'instar de la visite effectuée par Jean-Paul II en 1986. Cette fois encore traverser le Tibre n'a pas été quelque chose d'évident ni de facile à réaliser. Une longue maturation et une longue préparation ont été nécessaires car elles se sont heurtées à des résistances de tous ordres. Mais l'événement, caractérisé par quelque nouveauté par rapport à celui d'il y a 24 ans, est destiné à créer un précédent inéluctable. On pourrait dire que Jean-Paul II a ouvert la voie. Benoît XVI, faisant en sorte que ce geste ne reste pas unique et isolé, a indiqué implicitement en quelque sorte à tous ses successeurs le bien-fondé de répéter un tel « passage de fleuve » si simple et si significatif. Rendre visite aux « frères aînés » peut désormais être considéré comme une tradition des pontifes, après des siècles de difficultés et de discriminations.

Pour la communauté juive de Rome, 1870 a inauguré une ère d'affranchissement et de liberté, avec l'ouverture du ghetto et l'accès à la pleine citoyenneté à égalité des droits et des devoirs. C'était depuis longtemps le rêve des Juifs, finalement italiens et non plus sujets de seconde classe. Paradoxalement cependant, ce dernier siècle à peine écoulé a été le plus tragique de leur histoire bimillénaire, avec les lois raciales, les persécutions, la tentative d'extermination, l'attentat de 1982. Retrouver l'Église catholique à ses côtés, amie et solidaire, aujourd'hui comme

dans les heures terribles de la déportation, quand les portes des maisons religieuses et des couvents s'ouvrirent pour cacher les familles poursuivies par les nazis, revêt une signification particulière, renforce le rejet radical de toute forme d'antisémitisme, et pose les bases concrètes du «jamais plus» prononcé par le monde entier confronté à la mémoire de la Shoah, qui risque de s'effacer avec la disparition progressive des témoins directs de l'horreur. Ce n'est pas un hasard si l'un des deux psaumes choisis pour accompagner cette visite a été le psaume 133, celui qui proclame la force de la fraternité :

« Voyez qu'il est bon, qu'il est doux
d'habiter en frères tous ensemble !
c'est une huile excellente sur la tête,
qui descend sur la barbe,
qui descend sur la barbe d'Aaron
sur le col de ses tuniques. »

Particularités de la communauté juive de Rome

Parmi toutes les communautés de la diaspora, celle de Rome conserve des aspects particuliers. Elle est la plus ancienne, l'unique à pouvoir revendiquer, malgré toutes les difficultés rencontrées, une présence ininterrompue dans la ville, depuis vingt siècles. Ce n'est pas un hasard si l'on peut retrouver, parmi les Juifs, quelques-unes des familles romaines les plus « authentiques », celles qui depuis plusieurs générations ont leur histoire entrelacée avec celle de la capitale de l'Empire, des États de l'Église, et enfin de l'Italie. Leur présence est attestée déjà antérieurement à 70 après J.-C. – l'année de la destruction du Temple de Jérusalem et début de la « diaspora » – mais selon certains, une première communauté était déjà présente au temps de Jules César. Les vestiges les plus anciens d'un lieu de culte juif sont ceux de la synagogue d'Ostie, alors qu'il est certain que les premiers juifs – et par conséquent, les premiers chrétiens – étaient concentrés dans le quartier des étrangers, c'est-à-dire du port, l'actuel Trastevere, périphérie de la Rome antique. Dans la publication officielle relative à la visite de Benoît XVI, faite par les responsables de la communauté juive, on lit que la vie des Juifs dans la cité des Papes « se déroulait selon des rythmes lents mais sûrs ». Avec l'institution du ghetto, qui a eu lieu en 1555 par la bulle *Cum nimis absurdum*, « les Juifs ont été relégués dans un territoire bien délimité, en fait, une grande prison, mais à l'intérieur de laquelle n'eurent jamais lieu les massacres et les épisodes meurtriers qui, à partir de la fin de l'An Mil, avaient tragiquement ensanglanté les communautés juives d'autres pays d'Europe. L'Église, fidèle au principe que le peuple juif devait manifester par sa subordination au christianisme l'erreur historique de ne pas avoir reconnu le vrai Messie, avait

——— *La communauté juive de Rome et la visite de Benoît XVI*

décidé que, dans ses États, ce peuple devait pouvoir vivre, mais dans une condition subalterne. Selon les habitants du ghetto, des alertes de péril sporadiques pouvaient être détournées par d'importantes offrandes pécuniaires à un cardinal ou au Pape de l'époque¹. »

Telle était la situation du ghetto et la condition particulière des Juifs des États de l'Église : sujétion, discrimination, interdiction d'exercer un certain nombre de métiers et de professions, obligation d'assister aux « prédications forcées », obligation de résidence à l'intérieur de l'étroit quartier enclos de murs, le ghetto, dont on fermait les portes au coucher du soleil, quartier rendu insalubre par la négligence et par sa vulnérabilité aux crues du Tibre, et qui, avec le temps était devenu absolument insuffisant pour loger les membres de la communauté qui se comptaient par milliers. En même temps, on considérait que la présence des Juifs était nécessaire, et qu'il fallait les protéger, même s'ils représentaient une minorité facilement identifiable, donc exposée aux attaques périodiques des Romains. La visite de Benoît XVI s'insérait directement dans cet aspect de l'histoire. Le 17 janvier, la date choisie – qui est aussi la journée du dialogue judéo-chrétien – correspond dans le calendrier hébraïque au 2 *shevat*, anniversaire de la principale crise qui marqua la cohabitation entre Juifs et chrétiens dans l'époque moderne. Le 2 *shevat* 1793, en fait, le ghetto fut encerclé et pris d'assaut. Les Romains tentèrent de l'incendier. Ils soupçonnaient les Juifs de complicité avec les révolutionnaires français qui, à Paris, avaient massacré des chrétiens, et remplacé les symboles religieux par les symboles laïcs de la raison et de la nation. La crainte de voir la révolution propagée à Rome constitue, aux yeux d'un groupe de violents énergumènes, le prétexte pour attaquer les Juifs. Le *Mo'éd*² de Plomb vint les sauver : une terrible tornade, annoncée par un ciel de plomb, fit fuir les assaillants, et fut interprétée comme une sorte d'événement miraculeux.

Avec la prise de Rome en 1870 et l'intégration de la ville dans le royaume d'Italie, arrive finalement pour les Juifs de Rome, les derniers dans le pays, l'heure de l'émancipation, de l'égalité pleine et entière des droits. Cette nouvelle condition fut scellée et manifestée par l'érection du Grand Temple, inauguré en 1904 en présence du Roi. Une construction majestueuse et solennelle qui fait maintenant partie du paysage et de l'architecture de la ville. L'intérieur surprend par son style éclectique et « art nouveau », par des réminiscences constantes à l'Orient, à Babylone. Comme toutes les synagogues, cet édifice est, lui aussi, orienté vers Jérusalem. Car ce lien avec la cité sainte que les Juifs de Rome, même « assimilés » ressentent aujourd'hui avec plus d'acuité

1. Comunità ebraica di Roma. Prefettura della Casa pontificia (a cura di), *Visita del Pontefice Benedetto XVI alla Comunità ebraica di roma*, Roma, 2010, p. 16.

2. *Mo'éd* = mot hébreu signifiant festival (NdT).

que par le passé, est inscrit dans leur histoire aussi bien que dans leur credo. Il est impossible d'oublier Jérusalem, surtout au moment de l'intronisation d'un nouveau pontife, quand les Juifs qui étaient dans l'obligation d'acclamer le cortège papal qui traversait la ville, étaient placés justement devant l'arc de Titus, mémorial pérenne de la destruction de Jérusalem par les Romains. Ils devaient brandir des banderoles de félicitations avec les phrases de la Bible en latin et en hébreu, ornée de dessins. Quatorze d'entre elles, préparées pour « la cavalcade de la prise de possession » du Pape Clément XII³, Lorenzo Corsini, en 1730 ont été retrouvées, restaurées et présentées dans une exposition que le Pape Benoît XVI a inaugurée à l'issue de la cérémonie.

À l'intérieur de « la synagogue » comme les Romains nomment habituellement le Grand Temple, on remarque immédiatement l'*Aròn* – vers lequel sont orientés les bancs et la chaire – grande construction de marbre néo-classique qui renferme, derrière la *parochet* – le rideau de l'arche sainte qui renvoie au voile qui servait d'écran au *sancta sanctorum* dans le Temple de Jérusalem – les rouleaux du Pentateuque, la Loi, les cinq premiers livres de la Bible, richement décorés de tissus et d'argent. Écrits à la main sur parchemin, ils sont ouverts et lus trois fois par semaine, de telle sorte qu'en une année on fasse la lecture complète du Pentateuque. Le *teva*, la chaire principale, est placée juste sous l'*Aròn*, comme un autel, de telle manière que celui qui préside tourne le dos au peuple, comme dans la disposition des églises catholiques avant le Concile. La synagogue romaine, en fait, est le résultat de traditions locales, d'inventions stylistiques liées aux usages de l'époque et de quelques analogies avec les édifices du culte chrétien. L'agencement général est de type « orthodoxe ». Il y a de fait une séparation nette entre les hommes et les femmes, toutes les prières sont chantées ou récitées en hébreu, on n'utilise pas les micros ni l'orgue les jours de fête, et les cérémonies privées ou « sionistes », comme la prière pour l'État d'Israël, sont strictement réglementées.

Après 1870, autour de la synagogue, on a procédé à une restructuration complète du quartier du ghetto, avec pour but de réhabiliter ce district insalubre, symbole de la condition d'infériorité où furent maintenus les juifs pendant plus de trois siècles. Quoique la monumentalité de la synagogue refroidisse un peu la chaleur originale des rites, celle-ci constitue aujourd'hui le cadre apte à mettre en valeur le grand trésor conservé par la communauté juive de Rome, le *minhag bené Roma*, le rite des fils de Rome comme on appelle le rite italien. Il est d'ailleurs adopté à Turin, comme rite principal, et à Milan avec quelques autres ; à Venise et à Florence, par contre, il a été supplanté par d'autres traditions. La pluralité des rites est une caractéristique du judaïsme, dispersé en

3. Il s'agissait du cortège qui traversait la ville lorsque le nouveau Pontife prenait possession de son siège épiscopal (NdT).

——— *La communauté juive de Rome et la visite de Benoît XVI*

une myriade de communautés partout dans le monde. Les rites les plus connus et les plus répandus proviennent de deux familles de communautés, l'Ashkenaze et la Séfarade, développées respectivement au sein des groupes d'Europe centrale et d'Espagne (et à partir de là, répandu dans le monde arabe islamique après que la Couronne d'Espagne eut chassé les Juifs de ses territoires), le rite italien doit son importance au contraire à ses très anciennes origines. Riccardo Di Segni écrit : « Terre de passage très fréquentée, l'Italie a connu toutes les variantes ethniques et rituelles possibles, mais en même temps elle a maintenu, avec une orgueilleuse fierté, la fidélité à son style d'origine. Un style qui implique, avant tout, un formulaire de prière avec ses différences spécifiques ; un ensemble de styles, de lectures et de chants liturgiques originaux ; une tradition juridique et ritualiste spécifique ; et l'utilisation de langues et de dialectes judéo-italiens, de traditions folkloriques, d'aspects artistiques religieux particuliers⁴. »

L'italien n'est pas l'unique rite célébré à Rome. D'autres sont observés dans des synagogues de moindre importance : celui de Tripoli, l'Ashkenaze, celui des « jeunes », près de l'île Tibérine, enfin, l'espagnol, splendide, qui se déroule dans les souterrains du Grand Temple. Celui-ci accueille l'héritage architectural et spirituel des « Cinq Scole »⁵ ; dans l'ensemble des lois discriminatoires réunies dans l'*Édit sur les Juifs* de 1775, il y avait l'interdiction d'entretenir plus d'un lieu de culte. Pour garantir la célébration selon leur rite aux Juifs venus d'Espagne après les expulsions de 1492, il fut décidé de concentrer sous un toit unique cinq traditions différentes. Telle était l'origine du nom de l'ancienne synagogue, aujourd'hui détruite qui s'élevait sur la place du même nom. Le Grand Temple constitue le cœur vibrant de la vie communautaire, même si la majeure partie des quatorze mille Juifs romains ne réside plus dans l'ancien quartier juif. La communauté romaine, sous la houlette de Riccardo Pacifici, fait preuve d'une grande vitalité religieuse, culturelle et politique, et se trouve être la communauté italienne la plus nombreuse, même si tous les Juifs n'y sont pas officiellement inscrits ; elle est aussi la plus forte « politiquement », c'est-à-dire qu'elle se prévaut d'une priorité au sein de l'Union des communautés juives italiennes, présidée aujourd'hui par Renzo Gattegna.

Voici donc quelle est la réalité, le monde, la tradition que Benoît XVI a rencontrés le 17 janvier dernier. Cependant, de manière significative, avant de pénétrer dans la synagogue, le Pape a observé deux haltes : la première sur le *Largo 16 Ottobre* 1943, l'autre près de la pierre qui

4. R. Di Segni, *Il rito del Tempio Maggiore, un documento di vita ebraica*. In Comunità ebraica di Roma, Prefettura della Casa pontificia (a cura di), *Visita del Pontefice Benedetto XVI alla Comunità ebraica di Roma*, Roma, 2010, p. 51.

5. Cinq « Écoles » ou « Traditions » (ou Rites), issus du quartier du Trastevere : la Castellane, la Catalane, la Sicilienne, la Nouvelle, l'Italienne (NdT).

rappelle le souvenir du petit Stefano Tachè, tué en 1982. Ces deux lieux condensent l'histoire contemporaine de la communauté juive de Rome, la plus éprouvée.

Les souffrances du vingtième siècle

Sur le côté gauche du temple, on peut encore voir les marques de l'attentat sauvage du 9 octobre 1982. Le commando palestinien qui en fut l'auteur avait choisi un jour particulier, un samedi, et une fête importante et particulièrement célébrée, *Souccoath*, pour attaquer les fidèles à la sortie de la synagogue, avec des fusils et des grenades. Leur objectif qui visait à frapper le plus grand nombre de victimes fut pratiquement atteint. Avant qu'on ne réussisse à maîtriser l'assaut, le petit Stephano Gay Tachè, âgé de 2 ans, fut tué, 37 personnes furent blessées, certaines gravement, et parmi elles, le père du président actuel de la communauté. Il y avait ce jour-là dans le temple de nombreux enfants qui, à *Souccoath*, sont l'objet d'une bénédiction particulière ; le bilan aurait pu être bien plus lourd. Depuis au moins une dizaine d'années, des groupes armés palestiniens avaient choisi la voie du terrorisme. C'est une spirale qui entraîne à concevoir des actions toujours plus cruelles et sanglantes, avec l'illusion de faire naître de l'intérêt et de la solidarité pour leur propre cause, mais qui comporte en fait un caractère de vendetta se déchaînant sur les innocents et les plus faibles, en ce cas, les enfants. Il s'est agi d'un véritable acte de guerre en plein centre de Rome et du plus grave attentat antisémite de l'histoire de la République italienne. Un jalon de plus du martyrologe juif de l'après-guerre.

Toujours au mois d'octobre, et toujours lors du saint jour du sabbat, la communauté avait connu la page la plus sombre de son histoire. Le 16 octobre 1943, le commandement allemand qui avait pris le contrôle de la ville de Rome quatre mois auparavant donna le coup d'envoi, d'une façon imprévisible, à la phase opérationnelle de l'élimination physique des Juifs. La rafle organisée par Dannecker sous la supervision de Kappler commença à l'aube. À 5 h 30, les nazis firent irruption dans les maisons des Juifs. Cela ne leur avait pas été difficile de repérer les listes des noms et adresses des résidents. L'État fasciste, après la proclamation des lois raciales antisémites de 1938, avait préparé un fichier et tenu un registre des Juifs. Ceux-ci, de leur côté, sauf quelques exceptions, avaient cru à la promesse faite par les Allemands de leur garder la vie sauve s'ils rassemblaient, en contrepartie, une importante quantité d'or à verser sous quelques jours. Ce n'était qu'une manœuvre de diversion. Le 16 octobre, dès 4 heures du matin, toutes les voies de sortie du ghetto furent fermées. Dans toute la ville, divisée en 26 zones d'opérations, commencèrent les arrestations. Une double circonstance due au hasard fit qu'un assez grand nombre d'hommes échappa aux

——— *La communauté juive de Rome et la visite de Benoît XVI*

bourreaux : justement ce même samedi, une distribution de cigarettes était prévue et beaucoup en pleine nuit avaient commencé à faire la queue aux points de distribution. En outre, ce samedi était inclus dans les jours où les autorités avaient émis l'ordre de mobilisation pour le travail obligatoire ; quand la rumeur de la rafle en cours se répandit, on pensa qu'elle ne concernait que les personnes de sexe masculin capables d'effectuer les durs travaux auxquels ils étaient destinés. Les hommes furent ainsi les seuls membres des familles à se cacher. Ceux qui furent arrêtés découvrirent au contraire que la rafle était de toute autre nature. Ils reçurent tous un ordre bilingue libellé ainsi : « Vous et votre famille ainsi que les autres Juifs vivant dans votre maison devez être transférés. Emportez avec vous des vivres pour au moins huit jours, vos cartes d'alimentation et d'identité, des verres. Vous pouvez prendre une petite valise avec votre linge et vos effets personnels, des couvertures, etc., de l'argent, des bijoux. Fermez votre appartement à clé et prenez votre clé avec vous. Les malades, même très atteints ne peuvent pas rester en arrière. Il y a une infirmerie dans le camp. Vingt minutes après la présentation de ce billet, la famille doit être prête pour le départ. » Le message, encore une fois trompeur, était rédigé en laissant entendre la perspective d'un retour éventuel.

À 14 heures ce même jour, l'opération était terminée. 1 266 personnes étaient tombées aux mains des nazis, dont 11 % d'hommes adultes, les 89 % restant étant des femmes et des enfants. Ils furent transportés et enfermés au Collège Militaire de la rue de la Lungara où un tri porta à la libération de 252 personnes : les conjoints de mariage mixtes, les « métis », les colocataires aryens, les Juifs citoyens de pays neutres, plus quelques Juifs qui tentèrent leur chance. Une femme donna naissance à un bébé ce jour-là... Il resta 1 014 Juifs prisonniers qui, le 18 octobre dans des wagons de marchandises bondés, quittèrent la gare Tiburtina sans connaître leur destination, le camp d'extermination d'Auschwitz. Une femme, la seule de sa famille à avoir échappé à la rafle, se rendit à la gare et demanda à être prise dans le convoi. Au bout de six jours, ils arrivèrent au but. Des 1 015 déportés 819 furent envoyés immédiatement à la chambre à gaz. 196 (149 hommes et 47 femmes) furent sélectionnés pour le travail. Au cours des mois suivants, ce qu'Andrea Riccardi a défini comme *L'hiver le plus long*, la chasse aux Juifs continua. Un millier de personnes furent arrêtées et déportées. Beaucoup à cause de dénonciations de la part de citoyens romains, qui encaissaient ainsi en contrepartie, les primes de la mise à prix des vies des Juifs. Il s'agit sans aucun doute de la page la plus noire de l'histoire moderne et contemporaine de Rome. Deux mille de ses fils innocents furent engloutis par la machine de mort mise en marche par les nazis avec la complicité de nombreux Italiens. Cependant, à partir de ce 16 octobre naquit un sursaut de générosité et d'accueil sans précédent lui aussi. Des milliers de Juifs furent reçus, cachés, protégés par de simples citoyens, des

familles, des paroisses, des congrégations religieuses, des séminaires qui risquèrent leur vie pour les sauver. Dans son intervention lors de la visite du Pape, Riccardo Pacifici l'a rappelé : « Celui qui vous parle est le fils d'Emmanuel Pacifici, et le petit-fils du grand rabbin de Gênes, Riccardo Pacifici, mort à Auschwitz avec sa femme, Wanda. Si je suis ici à vous parler en ce lieu sacré, c'est parce que mon père et mon oncle Raphaël trouvèrent refuge auprès des Sœurs de Sainte Marthe à Florence. Nous avons une immense dette de reconnaissance à l'égard de cet Institut religieux, et nous continuons à avoir des rapports avec les Sœurs de notre génération. L'État d'Israël a conféré au couvent la Médaille des "Justes parmi les Nations" ». Des consignes ouvrant les portes circulaient oralement dans les milieux catholiques.

À cause de ceci aussi, Rome ne peut oublier le 16 octobre. La déportation démontre les effets néfastes de tout préjugé et de tout rejet d'une minorité. Le visage pluriel qu'offre aujourd'hui la ville peut présenter les traits d'une « citoyenneté de vivre ensemble », et non celle d'une juxtaposition indifférente et soupçonneuse, ou pire, de l'affrontement, à la condition que ce « long hiver » devienne un exemple pour les jeunes générations. Tel est le défi auquel s'emploient ensemble et la communauté de Sant'Egidio et la communauté juive depuis 1993, lorsque pour la première fois la mémoire du 16 octobre a été célébrée par une commémoration et une marche qui a refait, en sens inverse, le parcours des déportés du Trastevere au vieux ghetto.

Les événements du XX^e siècle à Rome sont donc essentiels pour saisir pleinement la valeur et l'émotion du double geste accompli par le Pape Benoît XVI à son arrivée au portique d'Octavie. Il s'est uni au pèlerinage d'un nombre toujours croissant de Romains qui, au souvenir des deux samedis noirs de la communauté juive, entendent rester vigilants et décidés à œuvrer afin de conjurer tout retour de ces événements et des sentiments de haine qui en ont été la cause. Le Pape a dit :

« Dans ce lieu, comment ne pas rappeler les Juifs de Rome qui furent arrachés de leurs maisons, devant ces murs, et qui furent tués à Auschwitz dans d'atroces supplices ? Comment est-il possible d'oublier leurs visages, leurs noms, leurs larmes, le désespoir des hommes, des femmes et des enfants ? L'extermination du peuple de l'Alliance avec Moïse, d'abord annoncée, puis systématiquement programmée et mise en œuvre en Europe sous le régime nazi, atteignit Rome en ce jour tragique. Beaucoup, malheureusement, restèrent indifférents, mais beaucoup aussi parmi les catholiques italiens, soutenus par la foi et l'enseignement chrétien, réagirent avec courage, ouvrant les bras pour secourir les Juifs traqués et en fuite, souvent au risque de leur propre vie. Ils méritent donc une gratitude éternelle. Le Siège apostolique également mena une action de secours, souvent cachée et discrète. »

Missions communes

Je n'ai pas l'intention de résumer ici les discours publics prononcés lors de cette visite : les interventions du Souverain Pontife, du Grand Rabbin et des deux présidents de la Communauté et de l'Union. J'ai à cœur de souligner les efforts et la volonté de rechercher ce qui unit les deux communautés, et de mettre de côté ce qui les divise, suivant en ceci l'invitation bien connue de Jean XXIII. Loin d'en rester à des formalités ou à de simples échanges de politesse, laissant parler surtout l'éloquence du geste, la visite en elle-même, les responsables juifs et chrétiens ont exploré dans leurs discours, des terrains communs d'action. On a réaffirmé la fraternité retrouvée, selon l'heureuse expression utilisée par Jean-Paul II au cours de sa première visite : « Vous êtes nos frères préférés, et dans une certaine mesure, on pourrait dire nos frères aînés. »

Benoît XVI et le Rabbin Di Segni ont pointé les thèmes concrets sur lesquels pouvaient s'appuyer la convergence et l'harmonie d'inspirations enracinées dans les dix commandements et dans l'histoire de l'amitié entre Dieu et l'homme, retracée dans la Bible. « Notre proximité et notre fraternité spirituelles – a dit le Pape – trouvent dans la Sainte Bible – en hébreu *Sifra Qodesh* ou « Livres de Sainteté » – le fondement le plus solide et le plus durable sur la base duquel nous sommes constamment mis devant nos racines communes, devant l'histoire et le riche patrimoine spirituel que nous partageons. »

Donc l'objectif commun est la réalisation du « shalom », de la paix. En aidant le monde et les hommes à ne pas adorer des idoles, en protégeant les hommes de l'injustice, en promouvant la sainteté de la famille. Voici, toujours selon le Pape, la tâche des croyants. Surtout, il est nécessaire d'avoir une plus grande miséricorde envers le prochain :

« Comme Moïse l'enseigne dans le *Shema* (voir *Deutéronome* 6, 5 ; *Lévitique* 19, 34) – et Jésus le réaffirme dans l'Évangile (voir *Marc* 12, 19-31) tous les commandements se résument dans l'amour de Dieu et dans la miséricorde envers le prochain. Une telle Règle invite les juifs et les chrétiens à exercer à notre époque une générosité exemplaire envers les pauvres, les femmes, les enfants, les étrangers, les malades, les faibles, les nécessiteux. La tradition juive rapporte ces paroles admirables des Pères d'Israël : Simon le Juste avait l'habitude de dire : Le monde est fondé sur trois choses : la Torah, le culte et les actes de miséricorde (*Aboth* 1, 2). En exerçant la justice et la miséricorde, les juifs et les chrétiens sont appelés à annoncer et à témoigner de la venue du Règne du Très Haut, pour lequel nous prions et travaillons tous les jours dans l'espérance. »

Ricardo di Segni ne s'est pas soustrait au même effort en vue d'être concret. Il y a du reste un certain temps que, justement à travers la ville de Rome, des initiatives conjointes de solidarité et d'assistance envers

les pauvres ont vu le jour. Mais le premier grand thème que le Rabbin a soulevé concerne la sauvegarde de la création :

« Que devons-nous et que pouvons-nous faire ensemble. Je donne un exemple. On parle beaucoup de nos jours de l'urgence de protéger l'environnement. Sur ce sujet, nous avons des points de vue communs et spécifiques à transmettre. Le devoir de protéger l'environnement naît avec le premier homme : Adam a été placé dans le jardin d'Eden avec le commandement de « le garder et de cultiver le sol » (*Genèse* 2, 15). Il nous faut rappeler que dans la Bible hébraïque, le mot « nature » n'apparaît jamais, comme quelque chose d'indépendant, mais seulement le concept de « créé » et « créature ». Nous sommes tous des créatures, des pierres jusqu'aux êtres humains. *Le cantique des créatures* de François d'Assise est enraciné dans la spiritualité biblique, surtout dans les Psaumes. Pour cette raison, nous pouvons promouvoir ensemble un projet d'écologie qui ne soit pas idolâtre, sans oublier qu'au sommet de la création se trouve l'homme fait à l'image de Dieu. Notre responsabilité porte à la protection de tout le créé, mais la sainteté de la vie, la dignité de l'homme, sa liberté, son exigence de justice et d'éthique sont les premiers biens à défendre ».

Par conséquent, les missions communes ne manquent pas. La volonté d'affronter ensemble de tels défis a émergé. Ce résultat apparaît comme un fruit mûr de l'histoire des relations renouvelées entre chrétiens et juifs.

Une longue préparation

Parmi les conséquences et les nouveautés du XX^e siècle, les historiens délaissent souvent les rapports personnels entre les Papes, les juifs et le Judaïsme. Les événements constituent cependant d'importants faits historiques, qui se sont transformés en rencontres habituelles, sources de dialogue. La visite du 17 janvier s'inscrit dans un long parcours qui a impliqué directement les évêques de Rome. Angelo Roncalli, le Pape Jean XXIII, par exemple, fut le premier à vouloir s'arrêter à la synagogue, de façon tout à fait imprévue le 17 mars 1962, pour rendre hommage au culte et aux fidèles qui l'accueillirent avec enthousiasme. Il avait appris à connaître, à estimer et à protéger les Juifs à Istanbul, où il représentait le Saint Siège pendant la Seconde Guerre mondiale. Dans cette capitale neutre arrivaient des nouvelles, des témoignages des survivants de la Shoah. Puis ce fut Giovanni Battista Montini, Paul VI, à qui revint de conclure le Concile et de signer la déclaration *Nostra Aetate*, fondement du dialogue entre les catholiques et les juifs, et pierre tombale d'une trop longue histoire de discrimination. Ensuite Karol Wojtyła, compagnon et ami de tant de jeunes Juifs, témoin des déportations, archevêque de Cracovie sur le territoire de laquelle se

——— *La communauté juive de Rome et la visite de Benoît XVI*

trouvent les camps d'Auschwitz et de Birkenau. Élu, Jean-Paul II fut le Pape qui pria au Mur des Lamentations de Jérusalem pour implorer le pardon de Dieu. « 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. »

Et enfin Joseph Ratzinger, le pape allemand, qui, avant son élection en tant que théologien avait apporté d'importantes contributions à l'approfondissement des liens entre les deux fois, et qui a voulu après son élection se rendre aussitôt à la synagogue de Cologne, puis à Auschwitz le 28 mai où il affirma y être « aujourd'hui comme fils du peuple allemand » et ajouta : « justement à cause de cela, je dois et je peux dire comme Jean-Paul II : “Je ne pouvais pas ne pas venir ici”. Je devais venir ».

Nous pourrions rappeler beaucoup d'autres événements ecclésiaux pour faire comprendre l'incroyable accélération et l'enchaînement des occasions en lien direct avec ceux que nous avons mentionnés et qui ont contribué à redécouvrir la spiritualité fraternelle avec le monde juif de la part de toute l'Église catholique. Un événement au sommet a eu lieu, mais pas seulement cela. Il y a aujourd'hui beaucoup de catholiques à qui le dialogue entre juifs et chrétiens tient à cœur, qui le considèrent indispensable, vital même pour leur propre cheminement dans la foi et leur témoignage. Ce dialogue aide les deux parties à abandonner l'unicité de leur référence théologique qui peut mener à un isolement orgueilleux. L'exégèse hébraïque de la Bible constitue un patrimoine où les chrétiens doivent puiser, comme l'a rappelé le pape. Le dialogue ne concerne pas seulement le plus haut niveau mais il passionne également les fidèles : des associations, des paroisses, des initiatives, des mouvements qui incitent à une connaissance réciproque, révèlent toute leur importance dans les moments de friction et de rejet. Il y en a qui s'attardent à cristalliser un passé d'incompréhension qu'ils voudraient perpétuer.

Tant de souffrances, du reste, ne peuvent être effacées en un clin d'œil, et il ne serait pas sage de cacher ou d'oublier les points de friction. Cependant le dialogue à la base, entre communautés, entre croyants, a désormais tissé un réseau fait d'estime et de collaboration tournée vers le futur ; il peut contribuer à dénouer des situations dans l'impasse. C'est en ce sens qu'il faut lire les remerciements que le Président Pacifici a adressés publiquement à la communauté de Sant'Egidio, remerciements réitérés par le Rabbin Di Segni. De fait, la Communauté s'est servie de ses liens de compréhension et d'amitié avec les juifs et les catholiques pour éviter que le débat qui s'est réouvert en décembre autour de la valeur religieuse et historique de la proclamation des

«vertus héroïques» du Pape Pie XII ne compromette la visite fixée dans les semaines suivantes. La visite – effectuée d’ailleurs en réponse à une invitation de la part de la Communauté Juive – était attendue et désirée par une majorité qui avait l’intuition de sa valeur positive. Une annulation aurait été comprise comme un pas en arrière, un événement plein d’amertume, sans contribuer en aucun cas à résoudre les problèmes encore présents entre les deux communautés.

La visite de Jean-Paul II avait représenté la chute d’un mur. Aujourd’hui, celle de Benoît XVI apparaît plutôt comme la construction d’un pont. Il s’agit donc de quelque chose de plus complexe qui peut soulever une émotion moindre. Mais justement pour cela peut-être, elle s’avère encore plus nécessaire. Andrea Riccardi a déclaré à ce sujet :

«Dans notre monde chaotique beaucoup sont aujourd’hui seuls et sans lien aucun. Tout contact avec la tradition et la transmission de la foi est rompu. C’est justement dans ce monde que les chrétiens et les juifs ont une responsabilité commune. Quand je regarde la synagogue sur le Tibre je ne pense pas seulement au passé le plus triste. Elle représente une référence à la foi dans le Dieu unique au cœur de la ville de Rome. Elio Toaff ⁶ avait vécu les années dramatiques de la guerre. Aujourd’hui il y a une autre génération de dirigeants. Eux aussi, dans cette atmosphère sécularisée de notre société vide de sens, se sont posé la question du sens de la foi et, et celle de l’identité de la communauté juive. Le problème en fait est de comprendre ce que croire signifie, et œuvrer pour que notre ville, notre société demeure une réalité – on me pardonnera la citation – d’«hommes humains» comme disait Totò⁷. Je crois en effet que la racine profonde de la foi des juifs et des chrétiens est une source d’humanité. Et alors pourquoi ne pas nous rendre visite mutuellement ? »

(Traduit de l’italien par Odile Vetò. Titre original : La comunità ebraica di Roma e la visita di Benedetto XVI in sinagoga.)

Marco Impagliazzo est professeur d’histoire contemporaine à l’Université pour Étrangers de Pérouse. Il est Président de la Communauté Sant’Egidio. Parmi ses publications on remarque *Duval d’Algeria. Une Chiesa tra Europa e mondo arabo (1946-1988)*, Roma, 1994 ; *Una finestra sul massacro. Documenti inediti sulle stragi degli armeni (1915-1916)*, Milano, 2000 ; *La diocesi del Papa. La Chiesa di Roma negli anni di Paolo VI (1963-1978)*, Milano, 2006.

6. Elio Toaff: Grand Rabbin de Rome lors de la visite de Jean-Paul II (NdT).

7. «Nous sommes des hommes humains». Phrase dite par l’acteur Antonio De Curtis, surnommé Totò, dans le film de Pasolini : *Uccellacci Uccellini*, 1965 (NdT).

Michel COSTANTINI

Petit abécédaire de la sainte Face

L'exposition (ou monstration) du Suaire de Turin a fait ressurgir à la mémoire visuelle l'extraordinaire visage visible à la surface du tissu. La représentation figurée du Christ, de son visage, a une longue et persistante histoire : voile de Véronique, « mandylion », différents linceuls et tissus. De la piété des fidèles, l'intérêt pour cette image s'est déplacé vers les historiens de l'art et les sémioticiens. L'art du portrait, et la spécificité occidentale (et chrétienne) de cet art, sont directement tributaires de la tradition iconographique de la Sainte Face. Livres, articles, colloques et rencontres se sont succédé à travers le monde ces dernières années, et cette image connaît une diffusion bien plus large que le cercle des croyants. Sémioticien averti, et historien de l'art, Michel Costantini (un des fondateurs de *Communio* francophone) a accepté de présenter le dossier, qui ferait un épais volume, sous la forme plus légère d'un inventaire succinct des « entrées » : cette première partie, « en attendant Véronique », porte exclusivement sur les icônes « non faites avec les mains » de la tradition byzantine.

I. En attendant Véronique

A acheiropoïète

Le doigt* de Dieu existe (en *daktulôi theou*, écrit Luc), alors pourquoi écarter sa main, pourquoi refuser d'en admettre la possibilité, et pas seulement au football ? Donc, ne pas traduire le mot par « non fait de main d'homme », mais tout simplement par « que n'a pas créé la

main» ou, comme André Grabar¹, «non faite avec les mains». Si Dieu lui-même eût dessiné sa Face, elle eût été cheiropoiète.

anecdote

L'acheiropoiète d'où tout découle est la Face du Christ dont lui-même imprégna le linge donné à Ananias, secrétaire et peintre envoyé auprès de Jésus, par Abgar, roi d'Édesse, qui avait entendu parler de cet étonnant thaumaturge, sollicitant qu'il le guérît. Or, justement, Dieu ne substitua pas sa main à celle d'Ananias (pour suivre cette version de l'anecdote). Nous devons croire très fort à la vertu signifiante des anecdotes et de leurs variations, quel que soit notre jugement sur leur authenticité. C'est ainsi que les raisins de Zeuxis d'Hérakleia de Lucanie et la bache de Parrhasios d'Éphèse, tous deux en résidence à Athènes peu après la mort de Périclès, nous en disent long sur la pensée figurative des Alexandrins (plutôt que sur l'époque même de l'éventuel concours où les deux peintres rivalisèrent); c'est ainsi que la fille du potier Boutadès de Sicyone à l'origine de la peinture (grecque, donc romaine, donc supposée universelle...) nous en dit plus sur l'imaginaire des Modernes qui l'employèrent et la réemployèrent que les versions initiales conservées de l'antique (c'était en ce temps-là donné comme l'origine de la sculpture). Donc, Jésus ne substitue pas sa main et son pinceau à ceux de l'envoyé d'Abgar, mais s'essuie le visage sur le linge qui s'imprègne des traits de sa face; le linge sera appelé en grec mandylion*, où l'on reconnaît ce qui se dit aujourd'hui en turc mendil, mouchoir, serviette.

augè (en grec : éclat)

Le geste de Jésus intervient là pour résoudre un problème d'impuissance humaine. Ananias, grand peintre s'il en fut, en mission pour peindre rien de moins que Dieu (à tout le moins un éminent thaumaturge), parvenait à tout. Pas de difficulté à obtenir la ressemblance*: il en savait autant que Zeuxis et Parrhasios réunis, il avait trois, quatre siècles d'art du portrait derrière lui, depuis que le sculpteur Démétrios d'Alopékè s'était fait un nom avec une carrière de portraitiste. Ne manquait que la dernière touche, mais cruellement, irrémédiablement, définitivement: impuissance radicale. Ce que ni Démétrios, ni Parrhasios, ni Zeuxis, ni le «divin» Apelle n'eussent pu obtenir: l'éclat qui signe la divinité. «Qui serait capable de reproduire les rayons resplendissants d'une telle gloire, avec des couleurs inanimées et mortes, alors que pas même ses disciples ne purent soutenir la vue de celui qui leur apparaissait ainsi, tombant la face contre terre, et confessant ne pas pouvoir supporter cette vision?», plaidait à peu près Eusèbe de Césarée (~265~340) auprès de Constance, la sœur de Constantin, pour lui refuser une image.

1. André Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, «Champs», Flammarion, 1984, p. 36.

autruche

Afin d'y parvenir, il ne fallait pas la main, fût-elle divine ; conséquence, supprimer la main ne résout rien et rien ne sert de faire l'autruche : l'acheiropoièse n'est pas de ce monde, elle ne définit pas, d'ailleurs, la première icône, mais bien le prototype*. Parodiant le *Protreptique* d'Aristote, osons : pour faire avec la main, il faut mettre la main ; pour faire du sans-main, il faut encore mettre la main. Tony Smith, créant son *Dé*, en 1962, n'a pas fait de dessin, fanfaronne-t-il, mais a pris son téléphone. Les contemporains, nos contemporains, qui prétendent être des acheiropoiètes ne peuvent que singer l'attitude christique, et en vérité faire l'autruche. Ils ne veulent pas savoir que créer sans intervention n'est pas de ce monde, pas plus que créer *ex nihilo*. *Suaires* et *Bleus* de Klein, directes impressions nées du « simple » contact supposent en fait tant d'intermédiaires, l'immédiat exige tant de médiations ! L'autruche, c'est tout le contraire de l'iconographe. Pourtant d'autres lectures* sans doute sont possibles : il suffit de déceler chez ces artistes une aspiration à monter l'échelle*. Et la leçon de l'autruche, c'est que le JE ne se retire pas impunément, s'il ne se dépossède, or ne se dépossède pas qui veut ; on ne fait pas le vide sans tenter de faire le plein, on ne s'improvise pas non-Sujet sans qu'un autre Sujet y trouve place*.

B

blasphème

Car la question est bien celle du Sujet : qui est ici en ce visage, est présent dans cette forme, s'énonce (et plus si affinité : se donne) par cette face ? L'autoportrait « au naturel », cette aventure où le JE cherche à capturer dans les rets de son art un TU qui n'est ni tout à fait son même, ni tout à fait son autre, naît avec Albrecht Dürer, lequel ne se regarde pas ainsi lui-même pour lui-même une seule, mais six ou sept fois : en 1484, s'aidant d'un miroir, à la mine d'argent, technique qui rend toute retouche impossible : exactitude et virtuosité sont déjà au rendez-vous. Pour lui-même ? Peut-être, mais pour saisir son double fugitif dans sa forme inaltérable. Puis vers 1492, avec un panicaut, sorte de chardon symbole de la fidélité conjugale. Pour lui-même ? Peut-être, mais pour transmettre un message à Agnès Frey, tout récemment épousée, et justement c'est un autre Albrecht qui apparaît, etc., etc. Voyons seulement l'autoportrait de 1500. Dürer joue double : en s'affirmant en place du Christ, il pose le Sujet-Dürer en situation du JE qui pose l'énonciateur/énonciataire, le vis-à-vis en Sujet-TU. Quand ce Sujet était Dürer le narcissisme était manifeste, la relation des deux acteurs étant celle du JE au JE. Quand ce Sujet posé comme inter-regardeur est réellement moi, spectateur, le blasphème est patent. À sa manière, le visage de Dürer exige, comme celui du Christ, que je lise le Tout, Dieu, l'homme et Dieu en l'homme. Mais ce tout-là n'est plus le même : il n'est que l'image d'un homme. Cependant, on connaît la double excuse que

Panofsky² a invoquée pour nier qu'il y eût blasphème. On la trouvera ci-dessous s.v. **excuse**. Et on sait qu'il y a possiblement double lecture*.

C

copie

Dürer ne copie pas, l'iconographe copie. Il copie la copie, ou la copie de copie de copie, etc. Répétitivité de la première copie fondée sur la reproductibilité de la première empreinte*, dont il est abusif de prétendre qu'elle nous *reste*, puisque ni la trace (le mandylion*) ni son étonnante infusion (le keramion*) ne nous sont parvenues, depuis 944 déposées dans la chapelle du Grand Palais des empereurs byzantins (à supposer que celles-là fussent les « originaux », les prototypes*), et pillées par les Croisés de 1204. Mille copies avaient fleuri, d'Édesse à Tbilissi, de Constantinople à Rome, mille avaient voyagé, comme cette œuvre serbe que Jacques de Troyes, archidiacre de la cathédrale de Laon, donna en 1249, avant que de devenir Urbain IV, à sa sœur Sibylle, abbesse du monastère cistercien de Montreuil-en-Thiéras. On a perdu la trace de la copie, jusqu'à la trace de la trace, des centaines de copies, et assurément la première dont personne ne parle, la première cheiropoiète, et pour cause, vu qu'elle n'a pas de statut particulier, qu'elle n'a pas plus d'importance que n'importe quelle autre.

D

dette

Application locale au métadiscours, au mien : je recopie et je transforme, je ne saurais posséder, même transformés, de tels énoncés empruntés, dette que dès lors je me dois de signaler : outre les cités en notes, Boespflug, Boulnois, Dagron, Denys, Mondzain, Ouspenski, Sers, Schönborn, entre autres.

dépossession

L'iconographe (idéal) est un non-Sujet. C'est le modèle qui se donne à lui, qui lui insuffle son *energeia*, qui le pénètre de sa force*. L'iconographe se retire, tout en réception, cherchant à se faire le plus réceptif possible, le plus *capax* : il y a toute une littérature là-dessus, n'insistons pas. La fidélité* est à ce prix, l'iconographe n'est que la main* qui transmet. Une apparition d'Athanase l'Athonite sous forme de serviteur qui vous enjoint, quel oxymore, de reproduire son image fidèle (c'est ce qui est arrivé au peintre Pantaléon), ou le rêve d'une moniale qui prend l'allure, en vérité, de Théodora d'Égine, elle-même moniale de Thessalonique, quand le peintre Jean, après la mort de la sainte et qui ne l'avait jamais vue, doit exécuter son portrait, et voilà, l'image la plus ressemblante* est créée, parce que Jean ou Pantaléon se

2. Erwin Panofsky (1943), *La vie et l'art d'Albrecht Dürer*, tr. fr. Hazan, 2004.

laissent déposséder de toute maîtrise, parce qu'ils se sont dessaisis au profit de ce IL qu'ils dépeignent, mais qui leur advient comme un JE, seul Sujet. Le Sujet énonciateur, en l'affaire, est le « modèle » même qui en perd cette qualification (puisque modèle suppose la direction inverse du regard, un autre système de figuration), pour devenir le « donateur » de la figure. Et tout cela parce que le premier énonciateur du prototype a été le Christ dans cette communication participative qui lui fait donner* son visage à celui qui ne parvenait pas à le capter, précisément parce qu'il ne s'agit pas de capter mais de recevoir.

doigt

Qui veut capter risque de se voir amputer dans l'ordre physique, intellectuel, spirituel, etc. Ce peintre que le Christ priva de l'usage de la main* pour sa vantardise (il voulait capter, il tentait de capter, il croyait avoir capté, il se vantait d'avoir capté), que lui restait-il à peindre, selon l'anecdote* ? Il pensait le tout réussi, alors qu'il devait encore terminer un dernier... doigt.

don (donateur, donner)

C'est le concept central de la Sainte Face, le sommet absolu de la communication participative, celle qui ne dépossède pas le donateur de ce qu'il donne (ni le visage, ni la divinité). C'est le concept central mais aussi le plus superficiel. Car il faudrait le nommer donation, et convoquer tout ce qui se joue dans celle-ci. Mais c'est une autre histoire, que nous conta naguère Jean-Luc Marion³. Le don n'est ni un cadeau (qui fait apparaître le donateur comme généreux, mais ne reconnaît pas par lui-même dans le donataire un Sujet), ni un échange (qui pose une hiérarchie subreptice et complexe), ni une offrande (le Sujet donateur s'attend à une réponse, voire la sollicite : *do ut des*) mais une oblation*.

E

échelle

En grec, *klimax*. Jean de l'Échelle, Climaque, nous propose l'itinéraire vers la *théôsis*, au sommet de l'échelle. En un sens le don du visage, le don de l'*augè** souligne combien il est inférieur, ce peintre impuissant à la rendre. Et lui enjoint de remonter.

empreinte

Le don, en l'occurrence, est celui de l'empreinte : *tupos* en grec, la première empreinte est un prototype. Distinctions : s'il faut accorder que le prototype est premier, il faut souligner aussi qu'il est second, le prototype de la Sainte Face n'est pas le visage du Christ, c'est le résultat de la diffusion de son visage sur le linge, le mandylion*. Le prototype n'est

3. Jean-Luc Marion, *Étant donné*, «Épiméthée», P.U.F., 1997 (spécialement pp. 108-124 et 323-325).

premier que d'une série qui commence avec lui, et son redoublement selon un même mode de fabrication, dans le keramion*, et se poursuit, sur le mode de la copie* (supposée ou vérifiée), dans toute Sainte Face.

éponge

L'éponge est à Apelle ce que le don christique est à Ananias, l'écume est au cheval ce que l'éclat est au Christ. Qu'est-ce à dire ? Apelle, le plus grand des portraitistes officiels d'Alexandre, peinait à terminer son cheval fougueux et fumant, à qui manquait l'écume. De dépit, il finit par jeter rageusement son éponge vers le panneau qu'il peignait, l'empreinte de l'éponge signifia l'écume, et le problème fut résolu. Par qui ? Par une sorte de destinataire anonyme (le hasard ?). Parallèle avec Ananias : même problème de la figure finale qui change radicalement l'effet (et le sens), même impuissance, même renoncement, à tout le moins même suspension dépitée du désir, et surtout même donation* qui parachève du fait d'un autre. Mais la différence est fondamentale entre une solution qui vient du Sujet lui-même, ce pourrait bien être le dépit, la rage, plutôt que le hasard, et celle qui vient du Destinataire transcendant.

excuse

Les excuses de Dürer pour son autoportrait en Christ : l'un des arguments, d'ordre énoncif (relatif au résultat obtenu, au tableau réalisé, dit « énoncé »), rappelant le « noch Christo z'leben » de l'artiste, dit que ce quasi Christus dépeint est l'*imitator Christi* que le peintre *espère devenir*. L'autre, d'ordre énonciatif (relatif à l'acte, aux actes de qui produit le tableau, dits « contexte d'énonciation »), s'appuyant de même sur une pensée de Dürer, fait état de l'identification mystique de l'artiste avec Dieu, et souligne que, lorsque Dürer peint, il exerce le pouvoir créatif qui s'assimile au pouvoir du Créateur. Je ne peux pas prier Dürer, comme je prie devant l'icône ! En revanche, je peux le détailler, mis en coupe réglée, je puis énumérer – parce que l'artiste énumère – toutes ses boucles de cheveux, tous ses poils follets, chaque parcelle de ses lèvres, de ses yeux. Nous tenons là le paradoxe de ce Sujet s'auto-proclamant, qui exacerbe à ce point sa figure de Sujet qu'il blasphème et qui, néanmoins, ne se donne à voir que comme Objet dont je peux me constituer le complice prédateur.

F

fidélité

Quelle est l'image la plus fidèle, celle qui reflète au mieux le vivant ou celle qui en découle réellement ? Le débat iconographique général autour de cette question s'exacerbe et se résout autour de la question de la Sainte Face, car nous avons là un prototype* absolu qu'il « suffit » de recopier – à condition d'en recevoir* et conserver la force. Mais aussi le problème reprend de plus belle : sera-ce chercher la plus fidèle des

ressemblances, la réplique exigeante des traits contenus dans la copie de copie de copie, etc., que l'on voit face à soi et qui, par hypothèse, met en scène l'être représenté, le visage représenté, comme il était de son vivant, comme s'il était vivant, ou sera-ce copier la vie telle qu'elle se révèle dans ce que je vois tous les jours? Fidélité à la vie, fidélité au don, mais quelle vie, quel don? La vie donnée par la tradition selon l'anecdote qui rapporte l'ouverture initiale de la possibilité de peindre ou la vie, don permanent de la création, qui se saisit par l'optique? La *Lettre* de l'iconographe Joseph Vladimirov «à l'iconographe du tsar, le très sage Simon Théodorovitch», et le *Discours* dudit Simon Oushakov, dans les années soixante du dix-septième siècle, témoignent de cette problématique.

force

En grec : *energeia*, indissociable de son presque homonyme *enargeia* (évidence). En bref, pour faire passer la force propre d'un objet, d'un Sujet, du Christ dans une forme, pour faire passer la vie humaine ou divine dans une image peinte, il faut doter cette dernière de la plus haute visibilité, de la plus évidente présence. La présence, il y a des techniques pour ça – que la rhétorique ancienne pour l'art verbal, car la notion y puise ses origines, avait su élaborer.

G

Giotto di Bondone (1267 Colle di Vespignano -1337 Firenze)

Champion pictural de la *sequela Christi* poursuivie en *imitatio Christi*, achevées en figure de *novus Christus*. Le vrai champion est François d'Assise, certes, mais Giotto a remarquablement su dire cette vérité en peinture : comment se passe narrativement l'acquisition du recevoir* qui mène *in fine* à la *théôsis*.

K

keramion (en grec, petite brique)

Lorsqu'Abgar eut reçu le linge imprégné du visage christique, il le rangea en bonne place* dans son palais. Mais ses successeurs revinrent au paganisme, et l'évêque sauva *in extremis* le prototype* en le cachant dans un pilier. Le linge infusa sur une petite brique à laquelle il était collé. L'image n'est pas qu'une briquette, qui reçoit l'empreinte seconde, alors que l'image de l'icône n'est qu'un bout de bois sur lequel on a placé des pigments broyés, et mêlés à de la cire. Ce n'est pas un matérialiste acharné qui assène cette évidence, ni même un philosophe contemporain voulant centrer sa réflexion sur la matérialité des transmissions du sens, mais un penseur assurément spiritualiste, qui plus est bon chrétien, puisqu'il s'agit d'Anastase le Sinaïte, ce moine, ce maître de moines, qui ferrailait avec monophysites et autres monothélites tout au long de la deuxième moitié du septième siècle. Évidemment, il visait

les productions païennes ou hérétiques, mais il reste que l'image est *d'abord* assemblage de matières sans lesquelles tout bonnement elle ne serait pas. Reste évidemment la question de la présence*.

L

lecture

Elle est double, dès qu'il s'agit de l'homme. Dürer, blasphémateur ou pieux d'entre les pieux ? Selon que l'on est généreux ou suspicieux... Ainsi, admettons qu'il y ait quelque chose de Duchamp dans l'aventure du keramion* (un changement de lieu transforme *un* aspect de l'objet), peut-être y a-t-il quelque chose du keramion dans bien des œuvres de l'après-Duchamp.

M

main

Pour qui se vante, la main est paralysée. Il ne pourra plus jamais iconographier, celui qui s'est exclamé, dans un élan d'immodestie, « Seigneur, je t'ai fait comme tu étais vivant ! ». Le Christ qui rappelle alors expressément l'anecdote* d'Abgar, lui réplique : « Et quand m'as-tu vu (ce qui s'appelle voir) ? », et lui ôte l'usage de la main. Ainsi, l'an 1200, raconta-t-on la chose à Antoine de Novgorod, en pèlerinage à Constantinople.

mandylion

Avec le keramion*, ce sont comme les Tables de la Loi, un don de Dieu. Aussi bien ces tables de la loi nouvelle sont-elles les portes d'entrée de la vie chrétienne, et, à ce juste titre, la première page de certains manuscrits de Jean dit Climaque porta changement d'intitulé : son *Échelle sainte*, qui entend nous entraîner sur la voie ascendante (et si difficile à en juger par les moines qui, trébuchant sur les barreaux, dégringolent) devint parfois *Les Tables de l'Esprit* (*plakes pneumatikai*), que figuraient en *incipit* deux simples plaques avec le nom de Jésus-Christ, plaques qui deviennent, sur le manuscrit du Vatican dit *Rossinensis* grec 251, le mandylion et le keramion. Les deux prototypes* de la face christique sont les figures du nouveau, l'*incipit* de la loi nouvelle qui accomplit l'ancienne, carrière désormais ouverte qui permet au Sujet de s'accomplir par la *sequela* et l'*imitatio* jusqu'à la *théôsis* (voir **Giotto**).

O

oblation

Ce qui m'est donné dans l'oblation, un don sans attente de réponse, mais qui la déterminera (*das quia dedi*), doit trouver place*. Le JE du donateur investit le lieu du donataire, le JE du donataire à la mesure de l'accueil, à la mesure du recevoir*.

P

place

En grec *khôra*. Lié à matrice aussi bien qu'à réception, qui suppose le don*. Se rappeler : le Christ comme la Vierge sont figurés, à Saint-Sauveur in Chora, à Constantinople, avec l'indication *khôra tôn zôntôn* (matrice, lieu, demeure, terre des vivants), réceptacle d'où vient toute vie et où toute vie retourne.

présence

Sans garantie, comment être sûr ? Il me faut, pour reconnaître ce qui m'est donné à voir, une conformité de l'apparaissant au déjà qu'est l'image, et que l'image soit reconnue conforme, par un témoin, à celui qui m'apparaît. D'où une chaîne de croyance : tout iconographe inspiré reproduit l'icône (ou la copie, ou la copie de la copie, etc.) de l'iconographe initial qui a reproduit le modèle vu de ses yeux vu ou décrit par un témoin avec détail et précision, ce qui mène à l'évidence (*enargeia*, voir **force**) ; et le fidèle qui prie habituellement devant l'icône ressemblante reconnaîtra le saint qui lui apparaît à ce qu'il ressemble à son icône. Ainsi de l'abbesse du couvent constantinopolitain de Chrysobalanton, Irène de Cappadoce, qui reconnut une apparition de son pays Basile de Césarée, en raison de sa ressemblance avec les « saintes images » de celui-ci qu'elle priait assidûment.

prototype

Stricto sensu, il n'y a pas d'image acheiropoiète, on l'a dit, il n'y a d'image que créée, produite par la main. L'avant-image, la matrice de toute figure doit être nommée prototype, empreinte* initiale.

Q

qui m'a vu a vu le Père

Point de réflexion sur la Sainte Face, ou sur les icônes, les images, la représentation chrétienne, qui ne fasse référence à la réponse du Christ à Philippe (*Jean* 14, 9). Jusqu'où peut-on tenir l'apparente conséquence « Qui me (re)présente* représente le Père » ? Telle est la question de la limite, fixée par le deuxième concile de Nicée : l'humanisation du divin dans le Christ, l'incarnation, fixe la limite du représentable. Or, l'évolution de l'iconographie relayée par la théorisation subséquente va considérablement modifier cet état de choses. Exemple : la figuration de Dieu comme « Ancien des jours », concrètement en vieillard (le Grand Concile de Moscou devait s'y opposer formellement en 1667, quand la contamination occidentale menaçait les fondements orthodoxes de l'icône), devient figuration de Dieu le Père dans la Trinité, et la pratique s'amplifie de représentation du divin sans la médiation du Christ ; alors un Nicolas de Cues peut tenter de penser directement une « icône de Dieu ». L'année de la chute de Constantinople où plusieurs années auparavant il était allé pour préparer le concile de Florence, Nicolas de Cues

publie *De visione Dei sive de icona*, utilisant précisément ce dernier terme, grec, en son latin (voir **Véronique**), où il assume en quelque sorte un total anthropomorphisme, sans médiation : l'image est ce qu'y projette l'homme.

R

recevoir

C'est là aussi un maître mot, corrélat d'ailleurs du don*. Savoir-recevoir, vouloir-recevoir, pouvoir-recevoir, c'est ce que doit apprendre l'iconographe. Mais il n'y a rien là d'absolu, tout est modulé, relatif. *Ad modum recipientis recipiendum recipitur*. Scolastique adage (très augustinien et très dionysien) : « le devant-être-reçu l'est à la mesure du récipiendaire », et variantes, dont Thomas d'Aquin (*Summa Theologica* Ia, qu. 75, ar. 5, co.).

ressemblance

La ressemblance est inverse, qui mène du cheval ou du lion à l'image que le cheval ou le lion se font de la divinité. Et s'ils avaient des mains c'est ainsi qu'ils la peindraient, on connaît le fragment célèbre de Xénophane, que cite Nicolas de Cues (il choisit dans les vers du vieux Grec le bœuf qui s'y trouve aussi), avec variation moderne : le jeune homme s'imagine Dieu en jeune homme, le vieillard en vieillard. Mais le Cusan retourne l'argument, entérinant ce Dieu miroir de l'âme (l'homme indigné voit un Dieu indigné, l'homme joyeux voit un Dieu joyeux), miroir de l'homme poussé à sa perfection, quand Xénophane y dénonçait la relativité des points de vue et le manque de sens critique, le manque de lucidité de ses contemporains.

S

sacrilège

Comme Dürer de blasphème, on a accusé Mellan de sacrilège. C'est pourtant une grande chose que la *Sainte Face* de Mellan. En 1637, il s'attaque à l'entreprise prodigieuse pour laquelle il est connu, affinant d'année en année sa technique, jusqu'à réaliser enfin, d'une seule ligne, plus ou moins appuyée, plus ou moins épaisse, donc plus ou moins ombrée, se déployant en étonnante spirale, ... un visage. Mais ce visage n'est pas n'importe lequel, ce visage auquel il aboutit en 1649, c'est une... Sainte-Face de la Passion, désignée au demeurant à la fois comme une *Holy Face* et un *Sudarium Veronicæ* (sinon la confusion, du moins l'indécision, une fois de plus).

V

Véronique

Noi abbiamo tanto scritto! sur cette étonnante histoire, sur fond de rivalité entre Orient et Occident. Par-delà les origines de l'anecdote*, et

ses vicissitudes ultérieures, il semble que les premiers de l'Église orthodoxe à y faire allusion sont les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Moscou, qui, à la fin du grand Concile tenu dans la troisième Rome (plus d'un siècle que Philothée de Pskov l'avait explicitement affirmé), ont rendu une sorte de rapport au tsar, connu sous le nom d'« Écrit des trois patriarches de 1668 ». L'époque était bien celle de la division, de l'hésitation, voire du déchirement entre deux thèses certes, mais d'abord entre deux abâtardissements, la dégradation de la tradition spirituelle dans des images aussi mal peintes que proliférant à bas prix et la dérive que risquait d'entraîner jusqu'au reniement théologique la pression croissante de l'art occidental. On retiendra d'abord que la Véronique illustre dans sa dénomination même cette association dissociation entre Orient et Occident : il court la rumeur depuis des siècles (neuf, semble-t-il, très exactement) que cela veut dire la vraie icône, puisque *vera icona* le signifierait en latin, langue de l'empire romain d'Occident, quand les Grecs au fond n'y voient qu'une déformation du nom féminin, et passablement courant, Bérénice (Porte-victoire, Phérénikè, variante dialectale Bérénikè, le nom de la femme qui témoigne, avec d'autres, en faveur de Jésus lors de son procès, dans les *Actes de Pilate*). Or, il n'y a pas de mot latin *icona* (image se dit *imago*, bien sûr), mais pas plus d'objection à cette interférence, même si le processus linguistique de contamination en est différent, qu'à reconnaître dans Théodore Tirôn, *mégalomartyr* vénéré du mont Sinaï à Venise la Grecque, de Byzance à Erevan, un jeune conscrit (ce que signifie *tiro* en latin), ou dans Üsküdar, la Scutari de Pierre Loti, l'Escutaire de Villehardouin, un vieux Skoutarion en rapport avec boucliers et autres écus (lat. *scutum*). On retiendra ensuite, en attente d'autres études, que l'anecdote* de la Véronique oriente la méditation différemment, puisqu'elle nous présente la face du Christ de la Passion. De ce fait, elle engage à une tout autre méditation, et mérite à elle seule un alphabet personnel, où apparaîtrait par exemple la

Via Crucis

qui se répand dans les églises de France sous Louis-Philippe, mais remonte aux prêches franciscains du quatorzième siècle.

(à suivre)

Éléments de bibliographie

- François Bœspflug, Nicolas Lossky (éd.),
Nicée II. 787-1987. Douze siècles d'images religieuses, Paris, Cerf, 1987.
- Olivier Boulnois,
Au-delà de l'image, une archéologie du visuel au Moyen Âge, V^e-XVI^e siècle,
Paris, Seuil, coll. Des travaux, 2008.
- Gilbert Dagron,
Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique, Paris, Gallimard,
coll. Bibliothèque illustrée des Histoires, 2007.
- Denys l'Aréopagite (c. 500),
Opera, in J.-P. Migne, *Patrologia græca*, t. III, Paris, 1857.
- André Grabar,
(1945-1948), *Les origines de l'esthétique médiévale*, Paris, Macula, coll.
La littérature artistique, 1992.
L'iconoclasme byzantin. Le dossier archéologique. 2^e éd., Paris, Flammarion,
coll. Idées et Recherches, 1984.
- Jean-Luc Marion,
Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris, PUF,
coll. Épiméthée, 1997.
- Marie-José Mondzain,
*Image, icône, économie, les sources byzantines de l'imaginaire contempo-
rain*, Paris, Éditions du Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1996.
Le Commerce des Regards, Paris, Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2003.
- Christoph Schönborn,
«Les icônes qui ne sont pas faites de main d'homme», in *Image et signi-
fication*, Rencontres de l'École du Louvre, Paris, La Documentation
française, 1983, pp. 205-219.
L'icône du Christ. Fondements théologiques, 3^e éd., Paris, Cerf, coll.
Théologies, 1986.
- Philippe Sers,
icônes et saintes images, La représentation de la transcendance, Paris,
Les Belles-Lettres, 2002.
- Léonid Ouspensky,
Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe, Paris, Cerf, 1980.

Michel Costantini, né en 1949, professeur de sémiotique des arts et de la littérature à l'Université Paris VIII Vincennes Saint-Denis. Collaborateur de *Résurrection* (1970-1975) et de *Communio* (depuis 1976). A notamment écrit *L'image du Sujet*, «L'art en bref», L'Harmattan, Paris, 2002.

Dany DIDEBERG

Homélie sur la Transfiguration du Seigneur (*Matthieu 17, 1-9*)

**à l'occasion des funérailles du Père Georges
Chantraine s.j., vendredi 28 mai 2010 à Namur.**

Frères et sœurs,

Comme souvenir de son ordination sacerdotale, le Père Georges avait choisi une image de la Transfiguration du Seigneur et avait fait imprimer, du texte évangélique, les mots suivants : « Ils ne virent plus que Jésus seul ! ». Cette image, ces mots, éclairent le sens de la vie et du ministère de notre confrère et ami, appelé à être compagnon de Jésus. L'icône de la Transfiguration comprend, en effet, les deux dimensions qui constituent l'existence des disciples du Christ : elle relie leur « vie contemplative » à la prière de Jésus sur la montagne ; elle manifeste aussi leur « vie active », une fois qu'ils sont descendus de la montagne pour suivre Jésus sur le chemin qui le conduit à Jérusalem.

Un moment emportés hors du temps, dans l'éternité, les disciples ont joui sur la montagne de l'intimité de leur maître transfiguré. Ils étaient enveloppés par la présence de Moïse et d'Élie, les prophètes de l'Alliance nouvelle, et par la splendeur qui rayonne de la Trinité Sainte. Puis, ramenés soudain à la réalité quotidienne, ils ne voient plus que « Jésus seul » dans l'humilité de la nature humaine. Pour réaliser le dessein de Dieu, ils descendent de la montagne et prennent résolument avec lui le chemin qui conduit à la Croix et à la gloire de la Résurrection.

Dans la vie des disciples comme dans celle du Père Georges, la Transfiguration de Jésus marque un moment décisif. Cet événement affermit leur foi : ils contemplent le visage transfiguré du Christ pour ne pas être désemparés devant son visage défiguré sur la Croix.

IN MEMORIAM: GEORGES CHANTRAINE S.J. _____

Pour nous qui sommes appelés à suivre le Christ dans son mystère pascal, il est bon aussi de dresser notre tente sur la montagne et d'y demeurer, comme les disciples, avec Jésus transfiguré. « Il est heureux, s'écriait Pierre, que nous soyons ici. »

Saisis dans la nuée lumineuse de l'Esprit Saint, les trois disciples reçoivent l'appel du Père à se mettre à l'écoute et à la suite de son Fils bien aimé. Au début de sa vie publique, Jésus lui-même leur avait adressé une invitation à le suivre, en les arrachant à leur vie ordinaire et en les accueillant dans son intimité. La parole venue d'en haut sur la montagne du Thabor donne une nouvelle profondeur à cet appel de Jésus. Suivre le Christ, comme nous l'apprendra la suite de l'Évangile, conduit au Calvaire. Là sur la Croix, l'amour de Jésus pour le Père et pour tous les hommes trouvera son expression la plus forte, sa pauvreté ira jusqu'au dépouillement total, son obéissance jusqu'au don de sa vie.

En entendant l'appel du Père à suivre Jésus « les disciples tombèrent la face contre terre, tout effrayés », affirme l'Évangile. Conscients de leur petitesse et de leurs limites, ils éprouvent un sentiment de crainte et de peur devant la grandeur de Dieu et de son appel qui les dépasse. Compagnon de Jésus, le Père Georges a été saisi par cette crainte et cette peur à certains moments de sa vie.

« Mais Jésus s'approchant, toucha ses disciples et leur dit : “Relevez-vous et n'ayez pas peur”. » Comme les disciples lors de la Transfiguration, nous savons d'expérience que notre vie n'est pas toujours habitée par la consolation qui nous fait crier : « il est heureux que nous soyons ici ». Cependant la main du Christ nous « touche », sa voix rejoint toujours notre vie. « Relevez-vous, n'ayez pas peur ! ». Cette parole du maître nous encourage à tout quitter et à tout risquer pour lui, chaque fois qu'avec Lui « seul », nous descendons de la montagne pour prendre la route qui mène du Thabor au Calvaire. Mais cet « exode », au dire de saint Luc (*Luc* 9, 31), se situe entre deux lumières : la lumière de la Transfiguration, même si elle est fugitive, et la lumière définitive de la Résurrection du Seigneur. C'est pourquoi, à cause même de ses renoncements et de ses épreuves, une vie livrée au Seigneur est une route de lumière.

Comme les Apôtres, le Père Georges a été invité à descendre de la montagne et à parcourir les chemins du monde. Dans une homélie, saint Augustin clame : « Descends, Pierre ! Tu désirais te reposer sur la montagne ; descends, “proclame la Parole, insiste à temps et à contretemps, reprends, exhorte, menace avec une patience inlassable et souci de la doctrine” (2 *Timothée* 4, 2). Travaille, prends de la peine, souffre des tourments ; de la sorte, ce que représentent les

Homélie sur la Transfiguration du Seigneur

vêtements éclatants du Seigneur, tu le posséderas par l'éclat et la beauté de l'action droite, dans l'amour. » S'il garde son regard fixé sur le visage du Seigneur transfiguré, l'Apôtre ne cesse de s'engager dans ce monde au service du Royaume de Dieu.

C'est à la lumière de la Transfiguration du Seigneur que nous pouvons aussi déchiffrer le sens de la mort du Père Georges. Au cœur de notre faiblesse, dans l'humilité non seulement de nos peurs mais aussi de notre péché, nous sommes, chacun pour notre part, les enfants bien-aimés du Père dans son Fils unique, Jésus. Voilà la transformation du regard qui nous est offerte en ce jour.

La Transfiguration du Seigneur nous remet en mémoire qu'en chacun de nous peut se découvrir l'unique bien-aimé du Père. Au moment où la tristesse de la séparation peut envahir nos cœurs, demandons à l'Esprit Saint de nous faire découvrir en celui qui nous a quittés, le fils bien-aimé du Père. Le mystère de la Transfiguration de Jésus consiste à nous faire entrer dans cette vision de lumière et la lumière, ne l'oublions pas, c'est le resplendissement de l'amour divin. Amen

Né en 1935, Dany Dideberg entre dans la Compagnie de Jésus en 1953 et est ordonné prêtre en 1967. Depuis 1968, il enseigne à l'Institut d'Études Théologiques dont il a été le président (1976-1982). Il a également dirigé la *Nouvelle Revue Théologique* (1983-1993) et les Éditions Lessius (1999-2005). De 1993 à 1999 il a été le Supérieur de la Province Belge méridionale de la Compagnie de Jésus.

Jean DUCHESNE

Le secret d'une perpétuelle jeunesse

Avec sa sveltesse, son œil clair et son cheveu ondulé, rejeté en arrière et à peine grisonnant, le P. Georges Chantraine eut l'air jusqu'au bout d'un perpétuel jeune homme. L'enthousiasme et le dynamisme que suggérait cette silhouette étaient tempérés, dans le comportement et dans l'expression, par une lenteur précautionneuse où transparaissaient l'intensité de la réflexion et la détermination des engagements.

C'est à l'époque où venait de paraître son « *Mystère* » et « *Philosophie du Christ* » selon Érasme¹ qu'il fut présenté à Montmartre, chez Mgr Maxime Charles, au groupe de normaliens auxquels celui-ci avait confié sa revue *Résurrection* et qui devaient, quelques années plus tard, faute qu'il ait été trouvé des gens plus mûrs, assurer le lancement de l'édition française de *Communio*. Le « parrain » de cette rencontre était le P. Louis Bouyer (1913-2004), qui suivait déjà avec sympathie les efforts de *Résurrection*. À ses yeux, le travail du jésuite belge sur l'humaniste de Rotterdam (1469-1536) constituait une référence, en prolongement de sa propre étude sur le catholicisme de la Renaissance², et donc sur les premiers et décisifs affrontements entre la tradition chrétienne et la « modernité ».

1. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et de Lettres de Namur, 1971, 410 pages.

2. *Autour d'Érasme*, Cerf, Paris, 1955, 196 pages. L'ouvrage du P. Chantraine est encore mentionné par le P. Bouyer dans *Le Métier de théologien* (1979; nouvelle édition augmentée, Ad Solem, Genève, 2005, page 202).

Le secret d'une perpétuelle jeunesse

Le P. Chantraine avait par-dessus le marché la meilleure des recommandations, en tant que proche des PP. Henri de Lubac, s.j. (1896-1991) et Hans Urs von Balthasar (1905-1988), eux aussi bienveillants pour les essais de *Résurrection*. Il avait encore à son crédit sa participation à l'Institut d'Études Théologiques (IET) de Bruxelles fondé par le P. Albert Chapelle, s.j. (1929-2003), ce qui lui avait valu de rejoindre le groupe de philosophes qui se réunissaient à Chantilly avec ce dernier autour de Claude Bruaire (1932-1986) dès la fin des années 1960, sans se résigner à l'apparente débâcle de la pensée chrétienne et de la métaphysique dans la tourmente postconciliaire et post-soixante-huitarde³.

Tout naturellement donc, le P. Chantraine s'associa activement à la mise en œuvre du projet de *Communio* en français et à la confection des premiers numéros, sans lésiner ni sur les déplacements à Paris ou pour les réunions internationales⁴, ni sur les notes d'orientation ou avis de lecture rédigés d'une écriture fine et régulière, toujours parfaitement lisible. C'est lui qui trouva la citation de Péguy qui fut adoptée d'emblée et qui figure en exergue de presque tous les numéros⁵. Il établit aussi une antenne belge, destinée à recueillir les abonnements à Bruxelles et en Wallonie.

La connivence avec lui des animateurs de la revue n'était pas fondée uniquement sur sa proximité familière avec les PP. de Lubac

3. Les travaux du groupe de Chantilly animé par Claude Bruaire ont donné lieu à deux publications (n° 4 et 15) dans la collection «*Communio*» alors éditée chez Fayard : *La Confession de la foi* (1977) et *La Morale, sagesse et salut* (1981). Parmi les contributions, outre celles de Claude Bruaire, Albert Chapelle et Georges Chantraine, on relève celles de Jean-Robert Armogathe, Rémi Brague, Michel Costantini, Jean-Noël Dumont, Dominique Folscheid, Georges Kalinowski (ami d'un certain Karol Wojtyła), Jean Ladrière, Marguerite Léna, s.f.x., André Léonard, Jean-Luc Marion, Michel Sales, s.j., Xavier Tilliette, s.j. ... *Pour la métaphysique* est le titre d'un livre de Claude Bruaire paru dans la même collection (n° 10) en 1980.

4. Un souvenir pour illustrer la juvénile vigueur du P. Chantraine : lors de la réunion internationale de toutes les éditions de *Communio* à Stresa en 1976, il fut le seul à se lancer à la nage dans les eaux plutôt fraîches du Lac Majeur.

5. «Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire» («L'Argent», in *Œuvres en prose II*, Pléiade, pages 1336-1337).

IN MEMORIAM: GEORGES CHANTRAINE S.J. _____

et von Balthasar, ni sur sa participation aux réflexions déjà menées par Claude Bruaire (premier directeur de la rédaction) et par le P. Chapelle. Elle reposait également sur la conviction partagée que la foi est libératrice et pousse à relever sans complexe les défis de l'heure, ainsi que sur l'évidente pertinence de sa thèse alors en cours sur la controverse entre Luther (1483-1546) et Érasme⁶.

Un des sommets de cette coopération fut, au début de 1976, le « bouclage » à Namur du quatrième numéro de la revue (daté de mars), consacré au thème de « la fidélité ». Le P. Chantraine en avait assumé la coordination. Il reçut pour un long week-end dans la maison presque désertée de sa communauté les principaux responsables de la rédaction parisienne et le temps se passa studieusement à réviser et éditer les articles et à les calibrer afin de ne pas dépasser le nombre voulu de signes⁷. Les repas (somptueux) étaient offerts chez sa Maman.

Par la suite, le P. Chantraine continua de participer fidèlement aux réunions du comité de rédaction et à publier régulièrement dans la revue (pas moins d'une bonne trentaine d'articles pendant les deux premières décennies). Non qu'il ne s'inquiétât jamais : à une époque de remises en question jusqu'au sein de l'Église et même de la Compagnie de Jésus, la radicalité de ses intuitions religieuses lui avait inspiré une vision plutôt sombre du « monde », ce qui l'a parfois porté à redouter des compromissions avec l'air du temps⁸.

Ce ne sont pas ces malentendus – assez rapidement dissipés – qui le menèrent à être moins présent au jour le jour dans la marche de la revue, bien que toujours disponible, mais les différentes missions qu'il assumait par ailleurs, qui l'accaparèrent et qui lui firent renoncer à développer l'œuvre personnelle qu'aurait permise ses qualités de rigueur intellectuelle et sa perception des enjeux. Il se fit ainsi éditeur pour publier notamment les derniers ouvrages d'Henri de Lubac⁹ et les

6. Thèse soutenue à l'Institut Catholique de Paris en 1978 et publiée en 1981 chez Lethielleux, Paris et aux Presses Universitaires de Namur sous le titre : *Érasme et Luther; libre et serf arbitre*, xlii + 503 pages.

7. Cette expérience de « décentralisation » fut renouvelée à Bordeaux, chez le P. Claude Dagens, coordinateur du numéro suivant (I, 5, « appartenir à l'Église »).

8. Ce que, dans son article « Appelés à la liberté » pour le numéro I, 4 (mars 1976) sur « la fidélité », il décrivait comme le « Cercle insensé de notre civilisation » (pages 18-20).

9. Dont *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore* (2 volumes, 1979 et 1918) et *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (1989).

Le secret d'une perpétuelle jeunesse

traductions françaises de *La Dramatique divine* et de *La Théologique* d'Hans Urs von Balthasar¹⁰ ainsi que d'Adrienne von Speyr¹¹.

Au début des années 1990, il se mit à la disposition de Mgr Eugenio Corecco (1931-1995), évêque de Lugano, cofondateur de l'édition italienne de *Communio* puis membre du comité de rédaction de l'édition francophone et l'un des principaux artisans du nouveau *Code de droit canonique*, pour fonder au Tessin suisse, sur les principes de l'IET, une faculté de théologie avec sa revue. Après le décès prématuré de Mgr Corecco¹², le P. Chantraine se consacra à l'édition des œuvres complètes ainsi qu'à une monumentale et précieuse biographie du cardinal de Lubac.

Il n'aura pu en publier que les deux premiers volumes¹³, sans achever la tâche à laquelle il s'était dévoué avec l'abnégation qui a caractérisé toute sa carrière¹⁴. Il avait appris n'être point un « maître » et l'avait accepté, parce qu'il en avait connu de vraiment grands, qui méritaient d'être servis en renonçant aussi bien à l'ambition individuelle qu'à la confrontation avec ses pairs ou ses cadets. Cette position assumée d'humble disciple (ou de fils prodigue uniquement en inconditionnel dévouement) est peut-être le secret de l'alerte jeunesse qu'il avait conservée et qu'il garde pour l'éternité.

Né en 1944, Jean Duchesne est Co-fondateur de l'édition francophone de *Communio*. Exécuteur littéraire du P. Louis Bouyer et du cardinal Lustiger. Dernières publications : *Petite histoire d'Anglo-Saxonnies*, Presses de la Renaissance, Paris, 2007 ; *Morceaux choisis de l'Histoire littéraire du sentiment religieux en France d'Henri Bremond*, Presses de la Renaissance, Paris, 2008 ; *Histoire sainte racontée à mes petits-enfants*, DDB-Parole et Silence, Paris, 2008 ; *Histoire de Jésus et de ses apôtres racontée à mes petits-enfants*, DDB-Parole et Silence, Paris, 2010 ; *La Pensée de Louis Bouyer*, Artège, Perpignan, 2010.

10. Respectivement 5 volumes (1984-1993) et 4 volumes (y compris l'*Épilogue*, 1994-1997).

11. Plus de vingt ouvrages parus, édités par Hans Urs von Balthasar et publiés par ses soins en allemand.

12. Voir l'hommage que lui rendit le P. Chantraine dans *Communio*, n° XX, 2 (mars-avril 1995), pages 279-285.

13. I. *De la naissance à la démobilisation (1986-1919)*, Cerf, Paris, 2007, 748 pages, et II. *Les années de formation (1919-1929)*, *ibid.*, 2009, 850 pages.

14. *Georges Chantraine, s.j., Bibliographie 1956-2003*, Paris, Cerf, 2004, pp. 13-16, présentée par Jean-Marie Hennaux, s.j., établie par Fabienne Clinquart, permet de mesurer la grande étendue du travail personnel : y sont recensés dix livres, soixante-dix contributions, plus d'une centaine d'articles – sans compter les recensions. Est présent aussi, pages 73-98, un très suggestif *Itinéraire*, signé de Georges Chantraine lui-même.

Jacques PRÉVOTAT
Marie-Gabrielle LEMAIRE

Georges Chantraine, biographe d'Henri de Lubac¹

Tout prédisposait Georges Chantraine à devenir le biographe d'Henri de Lubac : une amitié ancienne et de plus en plus étroite, contractée dès l'âge de 28 ans, une affinité d'intérêts, voire de tempéraments, une attention vigilante aux écrits du théologien, lus et suivis avec passion. Dès l'année 1954-1955, il suit un cours de théodicée dont le professeur recommande la lecture du livre *De la connaissance de Dieu* (3^e édition, 1948). La lecture du premier tome d'*Exégèse médiévale* est ensuite l'occasion d'un premier contact épistolaire, aussitôt accueilli avec chaleur, (« poste pour poste ») dès 1961². La publication de la thèse d'histoire de Georges Chantraine³, onze ans plus tard, est préfacée par le Père de Lubac qui admire le choix judicieux des deux ouvrages analysés – avant « *les grandes controverses qui vont bientôt surgir, d'une part avec Luther, d'autre part avec un certain nombre de scolastiques irréductibles et d'humanistes païnisants* »⁴. La thèse illustre un thème progressivement mis à jour par les travaux scientifiques contemporains : le caractère théologique de l'œuvre d'Érasme. Henri de Lubac est particulièrement attentif à ce

1. Nous adressons nos vifs remerciements pour leur relecture au P. Thierry Dejongd, ainsi qu'à MM. Jacques de Larosière et Jean Duchesne.

2. Georges CHANTRAINE : « Esquisse biographique », dans l'ouvrage publié en hommage au cardinalat, H.U. von Balthasar et G. Chantraine, *Le Cardinal de Lubac, l'homme et son œuvre*, Lethielleux, Le Sycomore, Paris – Namur, 1983, p. 30.

3. « *Mystère* » et « *philosophie du Christ* » selon Érasme, Étude de la lettre à P. Volz et de la « *Ratio verae theologiae* » (1518), Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de Namur, 1971.

4. Préface à « *Mystère* » et « *philosophie du Christ* », *op. cit.*, p. VIII.

————— *Georges Chantraine, biographe d'Henri de Lubac*

point qui rejoint aussi ses propres préoccupations. Écoutons-le situer Érasme dans les débats théologiques de son temps :

*« Les deux thèmes principaux qui émergent en se précisant sont celui de *Mysterium* et celui de *Philosophia Christi*. Ce sont là deux appellations bien connues, la seconde surtout, de quiconque a tant soit peu abordé la lecture d'Érasme ou consulté l'un de ses historiens ; mais l'intelligence en est profondément renouvelée par les analyses qui nous en sont offertes... Contrairement à de nombreuses interprétations, la théologie qui s'exprime en ces deux thèmes n'apparaît nullement réductrice. Ou plutôt, si elle l'est en quelque manière, ce n'est point par rapport à la substance de la foi, mais par rapport aux complications de la scolastique d'alors. Érasme entreprend une œuvre de simplification, mais en même temps de concentration. Il refuse de reconnaître dans ces moderni auxquels il s'affronte depuis une vingtaine d'années les légitimes héritiers de la tradition chrétienne. Il leur reproche leur éloignement de l'Écriture et leur infidélité à l'esprit des Pères. Il estime aussi, – lui qui, à vrai dire, était peu philosophe, – qu'il y a dans l'esprit humain une profondeur dont leur philosophie ne sait pas rendre compte, en sorte qu'ils se rendent impuissants à comprendre en sa profondeur le Mystère du Christ⁵. »*

Choisi comme légataire de ses papiers par le Père de Lubac lui-même en 1976, Georges Chantraine fut à l'initiative de la création, en 1994, de l'« Association Internationale cardinal Henri de Lubac » dont il était vice-président, le président étant Jacques de Larosière, ancien président du Fonds monétaire international, gouverneur honoraire de la Banque de France, et successeur du Père de Lubac à l'Institut de France. Georges Chantraine participa également dès l'origine en 1996 à l'édition en langue française des *Œuvres Complètes* du cardinal de Lubac, dont il devint l'artisan essentiel. Cette même année 1996, après l'achèvement, en septembre 1995, de sa mission universitaire à Lugano, il reçut de son Provincial l'invitation à rédiger une biographie scientifique du cardinal Henri de Lubac. Il devait y consacrer les quinze dernières années de sa vie. Le projet primitif envisageait cinq volumes, mais le plan en fut bientôt – raisonnablement – ramené à quatre. « Il me semble éclairant, notait le P. Chantraine, de prendre le temps de raconter sa vie en détail pour voir surgir son œuvre.⁶ » Au moment de la mort du Père Chantraine,

5. *Ibidem*, p. IX.

6. « Itinéraire » dans Georges Chantraine, *Bibliographie, 1956-2003*, Cerf, 2004, p. 95.

IN MEMORIAM: GEORGES CHANTRAINE S.J. _____

le 23 mai 2010, jour de la Pentecôte, les deux premiers volumes étaient publiés.

Le premier couvre les 24 premières années, *De la naissance à la démobilisation (1896-1919)* (746 pages) et est sorti en 2007. Il donne en neuf chapitres une étude exhaustive de l'enfance et de la jeunesse dans une famille digne, sans fortune, au niveau de vie sans prétention ni luxe. Comme beaucoup de familles catholiques de l'époque, le sentiment monarchique reste vivace, mais l'encyclique du pape Léon XIII invitant les catholiques français à se rallier au régime républicain est acceptée sans arrière-pensée par la famille : ni nostalgie passéiste ni adhésion à la ligue d'Action française. Le récit d'une guerre menée, de 1915 à la blessure de novembre 1917, puis, à nouveau en 1918, occupe quatre chapitres. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1913, le soldat est frappé par l'inculture religieuse de ses compatriotes et en tire des leçons personnelles pour l'orientation de ses préoccupations futures. Il fait preuve au front d'un grand courage qui en fait, selon l'auteur, « un poilu paisible et joyeux ». Ses qualités intellectuelles éclatent dès sa première année en Faculté (de droit) (1912-1913), lorsqu'il anime le « cercle Brunetière », et se révèle déjà un « lecteur infatigable ».

Le deuxième volume, sorti en mai 2009, intitulé « Les années de formation » (1919-1929)» couvre la période qui va du retour au noviciat, suivi du jувénat en Angleterre, jusqu'à l'année de régence à Mongré, l'ordination sacerdotale (1927) et le « Troisième an » en 1928-1929. Ce sont les années décisives de la formation, des rencontres capitales pour l'avenir, des premiers travaux prometteurs. Ce livre constitue l'introduction la plus complète et la plus sérieuse à l'étude des œuvres dont on voit s'esquisser les principaux linéaments. À ce titre, c'est un ouvrage capital pour la compréhension de la pensée du futur théologien.

Une soirée de présentation des deux premiers volumes s'est déroulée en janvier 2010 au Centre Sèvres, à Paris : la présentation du premier volume a été assurée par Loïc Figoureux, éditeur des *Carnets du Concile* et auteur d'une thèse à venir sur *Henri de Lubac et Vatican II*, tandis que le Père Michel Fédou présentait le tome II, en rappelant, entre autres, combien la blessure de guerre avait été pour Henri de Lubac une constante et pénible souffrance. Cette soirée, suivie par un nombreux public et marquée par une série de questions diverses posées à l'auteur, a été une réussite. Le visage de Georges Chantraine rayonnait de joie. Ce fut aussi pour lui l'occasion de dédicacer des exemplaires de l'ouvrage.

Le troisième volume prévu devait porter sur la période la plus connue, mais aussi la plus délicate sans doute de la vie du P. de Lubac,

————— *Georges Chantraine, biographe d'Henri de Lubac*

celle qui s'étend de 1929 à 1960 : celle des premiers écrits, celle de l'épreuve de la guerre et de la résistance spirituelle, puis, à peine la guerre achevée, celle de l'immense et centrale question soulevée par la publication du livre *Surnaturel, études historiques* (Aubier, 1946), objet de conflits théologiques aigus et de graves difficultés au sein de la Compagnie. L'affaire a donné lieu à de multiples écrits.

Aussi Georges Chantraine a-t-il préféré faire porter ses efforts sur le quatrième tome, celui qui va de 1960 à 1991. Années moins connues, qui traitent de la période du Concile et de ses suites, de l'action propre du Père de Lubac au Concile, années tout à la fois joyeuses et douloureuses, années de solitude, mais aussi d'amitiés. C'est au cours de cette période qu'il peut compter sur l'appui de religieux – amis de toujours – proches de ses préoccupations : Gaston Fessard et Hans Urs von Balthasar. Époque féconde, qui voit successivement paraître les quatre tomes de sa fameuse *Exégèse médiévale* et plusieurs ouvrages et articles en défense de la théologie de Teilhard de Chardin. Le théologien trouve encore l'énergie de rédiger ses deux livres sur *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*.

Demeuré inachevé, mais néanmoins passablement avancé, ce quatrième volume est actuellement poursuivi par Marie-Gabrielle Lemaire, une théologienne qui a été associée de près au grand ouvrage du Père Chantraine. Il devrait être achevé pour la fin de l'année 2011.

On comprendra qu'il est difficile d'imaginer l'ampleur du travail accompli en quelques années de façon intense et régulière par un homme dont les ultimes énergies ont été mobilisées par la volonté d'édifier un monument de gratitude à un Maître et un ami dont la vie fut celle d'un fils aimant du Christ et de son Église.

Marie-Gabrielle Lemaire et Jacques Prévotat.

Marie-Gabrielle Lemaire, née en 1980, licenciée en philosophie et en théologie (Université Saint Louis (Bruxelles) et Université de Louvain-la-Neuve), auteur de : *Que penser des apparitions mariales ?*, collection *Que penser de ?*, Éditions Fidélité, Namur, janvier 2008.

Jacques Prévotat, né en 1939, Professeur émérite à l'Université Charles de Gaulle Lille 3. Auteur de *Les catholiques et l'Action française*, Fayard, 2001 ; *Être chrétien en France au XX^e siècle*, Seuil, 1998 ; *L'Action française*, Que sais-je ?, Puf, 2004 – Président de la Société des amis d'Henri-Irénée Marrou (Davenson).

Collection *Communio*/Parole et silence

Sous presse

Stephen Green : VALEUR SÛRE

Réflexions sur l'argent et la morale dans un monde incertain

La crise économique est d'abord une crise morale : il fallait, pour l'affirmer, de la compétence et du courage. Stephen Green a de la compétence : il est Président du conseil d'administration d'une des plus grandes banques du monde, HSBC ; ordonné dans le clergé anglican, il a aussi le courage de montrer que la distorsion mondiale entre riches et pauvres est une souffrance pour les pauvres et un danger pour les riches.

Homme de culture, Stephen Green dresse le tableau économique du monde, dans ses dimensions historiques et contemporaines. Il s'interroge sur l'avenir d'un univers financier à la fois solidaire et autonome. En professionnel de la finance, il connaît et distingue les valeurs qui font vivre et celles dont on vit, celles qui sont cotées en Bourse et celles qui n'ont pas de prix. Fidèle au capitalisme de marché (« le pire système, à l'exception de tous les autres »), il croit possible d'en réguler les excès et d'en moraliser les conduites. Ce n'est pas seulement une exigence morale : pour survivre sur cette planète en danger, le capitalisme doit intégrer des valeurs morales dans la valeur.

À l'heure où les institutions financières ont presque perdu tout crédit sur les marchés et dans les consciences, ce livre d'un haut dirigeant, qui est un croyant convaincu, rappelle les règles du jeu, et définit les défis. Ni pamphlet ni utopie, un livre sain et clair qui propose une bonne conduite financière pour des temps de troubles.

Stephen Green est Président du conseil d'administration de HSBC, et a été ordonné dans l'Église anglicane en 1988. Président de l'Association des banquiers britanniques, il préside également le Conseil économique du Premier Ministre pour la Grande-Bretagne. Il vient d'accepter d'entrer au gouvernement comme ministre des Finances.

BULLETIN D'ABONNEMENT ...ET D'ACHAT AU NUMÉRO

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

**Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43
communio@neuf.fr**

pour la **Belgique**: « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur

- Je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement:).
- Je parraine cet abonnement:
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précisez ci-dessous:

Nom Adresse

- Je commande les numéros suivants, port inclus: 12 € simple, 18 € double
 Montant du règlement à joindre*
- Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Ou par virement bancaire.

Si vous êtes en Belgique et passez par « Amitié Communio »: CCP 000 0566 165

Si vous êtes en Suisse et voulez régler en Franc Suisse:

Compte Guy Bedouelle-Communio

Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03

Pour les autres pays, règlement en Euros selon les données IBAN suivantes:

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC: PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet: www.communio.fr

Date:

Signature:

TARIFS ABONNEMENT

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France	Normal	59 €	110 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	75 €	140 €	
Zone Euro	Normal	61 €	115 €	
	Soutien	75 €	140 €	
Belgique (par l'adresse indiquée)	Normal	59 €	110 €	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	75 €	140 €	
Suisse (FS par l'adresse indiquée seule)	Normal	97 FS	180 FS	Compte Guy Bedouelle-COMMUNIO Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03 seulement par virement ou versement
		61 €	115 €	
	Soutien	120 FS	230 FS	
		75 €	140 €	
Autres pays	Économique	61 €	115 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Prioritaire et Soutien	75 €	140 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet: www.communio.fr

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par «Communio», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication: Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente: Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection: Corinne MARION. Directeur de la rédaction: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint: Laurent LAVAUD. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE, Corinne MARION et Béatrice JOYEUX-PRUNEL. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut, Guy Bedouelle (Angers), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Pigué, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction: ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, courrier électronique: communio@neuf.fr

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Adalbert Rebic, Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura Communio

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par le cardinal Angelo Scola, assisté par Mgr Peter Henrici.

Dépôt légal : septembre 2010 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-34-7 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 11420
L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®