

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

pour l'intelligence de la foi

LE JUDAÏSME

*Quiconque frappe un juif, c'est comme s'il frappait
Jésus lui-même. »*
(Saint Bernard de Clairvaux, Lettres 363, 365.)

*« Si le chrétien n'avait le juif derrière lui, il se perdrait, où
qu'il se trouve. »*
(Franz Rosenzweig, L'Étoile de la Rédemption.)

Sommaire

ÉDITORIAL

Rémi BRAGUE : **Un dialogue difficile**

9

Le dialogue entre juifs et chrétiens se déploie aujourd'hui dans des conditions de respect mutuel trop rarement rencontrées autrefois. C'est ainsi que nous découvrons que notre rapport au judaïsme n'est pas seulement verbal, mais charnel ; le christianisme est greffé sur le judaïsme et ne peut se passer de lui. La tension entre l'Église et Israël est une nécessité bénéfique, qui ne peut se résoudre que dans l'accomplissement, pour l'un comme pour l'autre, de la promesse messianique.

THÈME

Hans Urs von BALTHASAR : **Le problème Église-Israël**

Franz MUSSNER : **Église et judaïsme**

37

Le Nouveau Testament a longtemps été lu dans une perspective anti-juive, entretenant par là un mépris, voire une haine des juifs qui a mené aux terribles conséquences que l'on sait. Le regard différent que l'Église porte sur Israël depuis Vatican II, notamment avec le *Catéchisme* et l'établissement de relations diplomatiques avec l'État d'Israël, témoigne de la nécessité, après la Shoah, d'une nouvelle démarche théologique, qui fonde le rapport particulier de l'Église à Israël sur leur commune « histoire sainte ».

Julian WARZECHA : **Église et judaïsme : une position nouvelle**

57 La nouvelle attitude de l'Église face à Israël s'est clairement exprimée dans les actes du Concile Vatican II, dans les déclarations du pape Jean-Paul II et dans le *Catéchisme de l'Église catholique*. L'importance des racines juives du christianisme, le caractère indéfectible de l'Alliance de Dieu avec Israël, la reconnaissance de la judaïté de Jésus constituent les principaux axes de cet enseignement. La liturgie et la catéchèse doivent rappeler instamment à tous les chrétiens ces aspects fondamentaux du mystère d'Israël.

Gilbert DAHAN : **Les théologiens chrétiens du Moyen Âge et le judaïsme**

71 Dans les relations entre chrétiens et juifs du Moyen Âge, quel a été le rôle de l'Église et de ses théologiens ? Si la réflexion théologique apparaît contrastée, suivant deux axes positif et négatif, la pensée populaire ne retient que ce dernier aspect du message et développe un antijudaïsme sommaire. N'est-il pas opportun, en cette fin de siècle marquée par le raidissement et le repliement des communautés sur elles-mêmes, de rappeler que « la théologie chrétienne du Moyen Âge a été aussi un espace de dialogue ouvert à la pensée non chrétienne » ?

Colette KESSLER : **Y a-t-il une manière juive de transmettre la foi ?**

89 La transmission de la Torah est le commandement le plus important du judaïsme, car l'existence même de la communauté en dépend. C'est en se laissant enseigner que le jeune Juif découvre la réalité concrète de l'élection d'Israël, et devient capable de transmettre à son tour. C'est pourquoi les enfants qui étudient la Torah sont les garants de l'adhésion de tout le peuple à l'Alliance conclue par Moïse au Sinaï.

ACTUALITÉ

Mario GIRO : **Au service des pauvres et de la paix**

99 La Communauté Saint-Égidio s'est efforcée, depuis quelques mois, d'aider l'Algérie à sortir de la guerre civile. En proposant aux diverses composantes de la vie politique algérienne un lieu de rencontre et de dialogue constructif, des propositions concrètes ont pu être élaborées et acceptées par tous les participants, y compris le FIS. La communauté répond ainsi à sa vocation propre : le service des pauvres, la promotion du dialogue inter-religieux et la médiation en faveur de la paix.

Cardinal Joseph RATZINGER : **Dieu dans le livre de Jean-**

Paul II : Entrez dans l'espérance

113 Le thème fondamental du livre de Jean-Paul II est la question de Dieu, qui commande et éclaire toutes les autres. La prière, le problème de la rationalité de la foi, la réduction philosophique de Dieu à un concept, et les conséquences sur la question de l'homme, tous ces thèmes sont abordés dans cette perspective. Le pape nous rappelle que notre Dieu agit dans l'histoire, parce qu'il est amour, et nous dit, comme lui-même le fit au début de son pontificat : « N'ayez pas peur ! »

SIGNETS

Brenda M. BOLTON et Paul GERRARD : **Claire en son temps**

121 Comment, sous l'influence de saint François, une femme a-t-elle pu fonder une communauté vouée à la pauvreté évangélique, c'est-à-dire à la précarité, en ce début de ^{xv} siècle où la papauté juge indispensable que les monastères féminins jouissent d'un revenu stable et soient tenus par la clôture à l'abri des excès de l'hérésie cathare ? Comment par son énergie et l'authenticité de sa vie spirituelle, Claire d'Assise sut-elle imposer de nouvelles formes féminines de vie religieuse et obtenir pour elle et ses sœurs le « Privilège de Pauvreté » ?

Henri CAZELLES : **La Bible entre l'exégèse et la pastorale**

133 Les croyants ne risquent-ils pas d'aborder le Christ de l'Évangile sans bien connaître son milieu religieux et le travail de l'Esprit qui l'a précédé ? De leur côté, les exégètes catholiques sont confrontés aux problèmes d'interprétation que posent les connaissances accrues sur les cultures religieuses de l'ancien Orient. Questions auxquelles l'auteur tente de répondre *en se référant à la méthode « historico-critique »* qui permet une meilleure compréhension des textes bibliques.

Rémi BRAGUE

Éditorial

Un dialogue difficile

COMMUNIO se propose de consacrer un cahier au judaïsme. À première vue, on est tenté de le concevoir comme continuant le panorama des religions non chrétiennes entamé dans deux cahiers précédents, qui ont envisagé les religions orientales (terme un peu fourre-tout) et, assez récemment, l'islam¹.

Cette analogie est légitime jusqu'à un certain point, quant aux prétentions élevées par ce cahier et à la méthode adoptée (mais jusqu'à un certain point seulement : le judaïsme nous est infiniment plus intime que toutes les autres religions). En effet, il ne s'agit pas, là non plus, de tenter une description des croyances et des pratiques, encore moins de porter un jugement théologique. *Communio* n'a ni la place, ni la compétence, ni l'autorité pour le faire. Il s'agit tout au plus de proposer aux chrétiens les éléments d'une réflexion sur leur rapport au judaïsme, et de leur faire prendre conscience de la difficulté de la tâche. Car le dialogue est là aussi difficile, pour des raisons historiques, mais également pour des raisons de fond.

1. Cf. respectivement les numéros 1988, 4 et 1991, 5-6.

Les difficultés historiques

1. Pour commencer par un fait massif qu'il suffit de rappeler, le contentieux historique est lourd entre juifs et chrétiens. Les persécutions sont un fait. Il se trouve que des chrétiens ont persécuté les juifs. Il faut le reconnaître et se garder de l'oublier. Mais il faut voir là un fait, et rien de plus. Je ne pense pas que quoi que ce soit dans le christianisme l'oblige à être, comme on dit, « intolérant ». Sans parler des rapports de rivalité existant dans l'Empire romain, et qui ont pu mener certains juifs à recourir au bras séculier contre les premiers chrétiens, on a au moins un exemple de persécution de chrétiens par des juifs : le cas de Dhu Nuwâs, dans le Yémen du VI^e siècle¹. Par ailleurs, au Moyen Âge, le modèle de relation d'un judaïsme libéré et installé sur sa terre, vis-à-vis des communautés minoritaires, tel qu'il est rêvé par un Maïmonide, est analogue à celui qu'à la même époque, et dans la réalité cette fois, les chrétiens ou les musulmans imposent aux juifs.

Mais cela, d'une part, n'excuse rien, et d'autre part, dans les faits, la persécution a été l'œuvre de chrétiens, et, surtout à partir du XII^e siècle, elle a été massive. Pire, et plus difficile à admettre, le sort des juifs a été, dans l'ensemble, et jusqu'à une date assez récente – quelques siècles tout au plus – meilleur en terre d'islam qu'en chrétienté². Ces mauvais souvenirs sont lents à éliminer.

2. Par ailleurs, un dialogue suppose deux partenaires. Or il est difficile de trouver devant soi un partenaire juif représentatif. D'une part, parce que le judaïsme actuel est éclaté depuis l'émancipation. Au moment même où l'État d'Israël semble mettre fin, au moins partiellement, à l'exil, ce que l'on pourrait appeler une diaspora intellectuelle maximale succède à l'unité de fond qui sous-tendait Israël en exil. Mais

1. Cf. *Encyclopaedia Judaica* s.v. Yusuf As'ar Ya'thar Dhu Nuwâs (H.Z. HIRSCHTERG), t. XVI, col. 897-900.

2. Cf. B. LEWIS, *Juifs en terre d'islam*, Flammarion, Paris, 1989.

d'autre part, aussi, pour une raison qui vaut à plus long terme : le judaïsme ne s'est jamais mis d'accord sur un dogme quelconque, ni sur une instance représentative pourvue d'autorité. Aucune des tentatives à cet effet n'a été acceptée. Le judaïsme se définit avant tout comme la pratique d'une loi. Mais, même sur ce plan, il est actuellement divisé. Sans parler d'une forte majorité indifférente à la pratique, mais attachée à des « racines », à une « tradition », etc. Cela peut avoir des conséquences positives. Mais le dialogue n'est guère facilité, là où le partenaire de telle ou telle rencontre concrète ne représente que lui-même. Un exemple : un récent retournement de perspective quant à l'universalisme. Israël a longtemps défendu sa spécificité contre l'universalisme chrétien. Or, nombreux sont aujourd'hui les juifs qui cherchent à montrer que leur judaïsme, d'ailleurs fortement teinté de kantisme, est comme le chevalier de l'universel – position achetée au prix d'une situation en porte-à-faux par rapport à tout ce qui avait justement pour fonction de singulariser Israël (circoncision, règles alimentaires, etc., bref, toutes les lois cérémonielles).

3. Enfin, le judaïsme n'a pas tellement besoin du dialogue avec le christianisme. Il dispose en effet d'un certain nombre d'atouts.

a) On peut distinguer deux circonstances extérieures.

À long terme, l'émergence des États modernes, puis l'émancipation, ont mis fin à la situation dans laquelle le judaïsme était obligé, pour des raisons pratiques, de composer avec l'État qui, en Europe, était dominé par des chrétiens, et donc, d'accepter la négociation.

Plus récemment, et combien plus tragique, la Shoah a constitué aussi une épreuve de vérité, face à la mort des juifs et, plus encore peut-être, devant la possibilité, devenue réelle, d'une élimination totale du judaïsme. Elle jette un doute sur l'assimilation : la communauté juive allemande était la plus assimilée qui soit. Elle rend impossible ce que l'on pourrait appeler l'antisémitisme cultivé : reposant sur un discours et sur des théories. L'autre aspect de l'antisémitisme

est de l'ordre de l'affect, et n'a donc pas changé d'un pouce ; tout au plus s'est-il enfoui.

b) Le judaïsme dispose également d'atouts intérieurs.

Une force intellectuelle et culturelle, d'abord : la contribution juive à la civilisation européenne est énorme, surtout depuis l'émancipation. Il suffit de nommer Husserl, Einstein, Freud, Kafka, Walter Benjamin, l'école de Francfort, Hannah Arendt. Dans la France d'aujourd'hui, les intellectuels se disant juifs sont probablement plus nombreux, plus productifs, et par suite plus influents, que ceux qui se disent explicitement chrétiens¹.

Ensuite, un approfondissement de la pratique dans la communauté juive. De nombreux indifférents, ou leurs enfants, y font retour : une certaine « haine de soi » du juif semble en voie de disparition. En témoigne une utilisation plus fréquente des expressions hébraïques fonctionnant comme des signes de reconnaissance. Cette revendication d'identité est le plus souvent paisible et discrète. Elle semble parfois acquise au prix d'une sorte d'isolement, par exemple dans des circuits scolaires parallèles. Mais nuancions : un certain séparatisme, chez certains juifs, a le courage de s'avouer comme tel.

Quelques éléments favorables

Cependant, il ne manque pas, de nos jours, d'éléments susceptibles de favoriser entre juifs et chrétiens des rapports plus positifs.

1. Du côté des juifs, l'émancipation et l'accès aux droits civiques a le mérite de permettre un dialogue franc, d'égal à égal. Certes, les traités médiévaux n'étaient pas toujours mal-

1. Cette situation est sans doute fondée sur le devoir d'étudier, inscrit dans la tradition juive (voir l'article de C. KESSLER, dans ce numéro, p. 89). Elle contraste avec les positions d'un certain catholicisme retranché derrière des bastions qui lui tiennent lieu d'argumentation (n' a-t-on pas parfois utilisé en ce sens le dernier catéchisme ?).

honnêtes ou polémiques. Que l'on songe, par exemple, au *Dialogue entre un juif, un chrétien et un philosophe* d'Abélard (vers 1140), dans lequel on perçoit une véritable compassion pour les malheurs du peuple juif¹. Par ailleurs, même les disputations (*wikkuah*) imposées aux juifs, et dans lesquelles l'une des parties, la chrétienne, disposait de la force armée, ne tournaient pas toujours à l'avantage de cette dernière. Ainsi Nachmanide rapporte que c'est le roi de Catalogne, pourtant chrétien, qui le déclara vainqueur de sa discussion de 1263 avec le converti Pablo Christiani, et qui lui offrit même une récompense de 300 deniers, fait que des archives officielles permettent de confirmer². Reste que l'atmosphère de tels débats ne pouvait être saine, et qu'il faut se réjouir de la possibilité de discuter sur un pied d'égalité.

La Shoah elle-même a été perpétrée en dehors du cadre de pensée chrétien. Elle est certes le fait de chrétiens infidèles, qui pouvaient au besoin mobiliser des affects hérités d'une polémique antijuive d'origine chrétienne. Mais elle n'a pas été tentée pour des raisons relevant du christianisme. L'objet visé, le « sémite » n'y était pas défini de façon théologique, par le peuple, mais (pseudo)-biologique, par la « race ». Et l'on sait que, sur la liste des projets nazis, les chrétiens venaient immédiatement après les juifs. Bien des juifs prirent alors conscience de ce qu'un autre danger que le christianisme, voire un danger qui menaçait aussi celui-ci, se faisait jour.

Cela fait du christianisme, pour les juifs, un partenaire à la fois plus respectable, et avec lequel le dialogue est moins urgent.

2. Chez les chrétiens, on constate qu'un louable souci de connaître le judaïsme, de se remémorer les torts passés et de les reconnaître, se fait jour. La curiosité pour le judaïsme,

1. *Œuvres choisies d'Abélard*, traduit par M. de GANDILLAC, Aubier, 1945, p. 213-330, cit. p. 222 sqq.

2. Cf. *Koel kitvey ha-RaMBaM*, éd. H.D. Chavel, Mosad Ra^v Kook, Jérusalem, 1963, t. I, p. 320 ; trad. franç., NACHMANIDE, *La Dispute de Barcelone*. Commentaire sur Esaïe 52-53, trad. E. SMILEVITCH, Verdier, Lagrasse, 1989, 104 p.

allant jusqu'à un certain engouement, progresse chez les chrétiens, évidemment avant tout chez les gens cultivés et les responsables. On peut certes regretter que son objet soit parfois un judaïsme imaginaire : une certaine kabbale plus ou moins authentique, une certaine mystique étymologique, etc., se prêtent plus facilement, chez l'amateur, à des extrapolations exaltées que l'austérité de la *halakha*. Mais le désir de connaître porte toujours, à long terme, de bons fruits.

Par ailleurs, le fait que les plus hautes autorités de l'Église se soient humiliées jusqu'à demander pardon doit être salué. Les initiatives du présent pape méritent une mention toute particulière¹. Elles ne sont pas les premières, mais prennent un éclat spécial. Souhaitons que la prise de conscience que cela implique descende jusqu'à la masse des fidèles et l'imprègne plus encore.

Enfin, chez les théologiens, l'effort pour exprimer de façon plus juste le rapport de l'Église à Israël a donné quelques bons résultats. Nous avons la chance de pouvoir présenter dans ce numéro un texte de Franz Mussner, dont le *Traité sur les juifs* représente une étape importante sur un itinéraire qui avait commencé par des traités *contre* les juifs². Cependant, l'Église doit encore discerner ce qui, dans les réflexions des théologiens, exprime authentiquement sa doctrine. La question restant ouverte, le genre littéraire de la question disputée s'impose naturellement. Nous sommes heureux de pouvoir présenter ici, dans tout ce qu'elle a d'inachevé, de provisoire, d'ouvert, la réflexion de Hans Urs von Balthasar³.

Les difficultés de fond

Reste, au-delà de l'attitude des personnes, une difficulté structurelle. Elle commence par le statut même des deux par-

1. Cf. WARZECHA, « Église et judaïsme : une position nouvelle », dans ce numéro, p. 57-70.

2. Cf. F. MUSSNER, « Église et judaïsme », dans ce numéro, p. 37-56.

3. Cf. H.U. VON BALTHASAR, « Question disputée : le problème Église-Israël depuis le concile », dans ce numéro, p. 23-35.

tenaires entre lesquels il convient d'établir des rapports sains. Et il faut ici se garder de tout parallèle trop rapide. Dans les trois cas évoqués au début de cet article, il s'agit de voir ce qui est autre que le christianisme. Mais la façon dont les « religions orientales », l'islam et le judaïsme sont « autres » que le christianisme n'est pas la même dans les trois cas.

Prenons comme exemple le parallèle avec l'islam. Le dialogue avec le judaïsme est aussi difficile qu'avec lui, mais ce n'est pas pour les mêmes raisons. La difficulté est presque inverse. L'islam n'a rien en commun avec le judaïsme et le christianisme, si ce n'est l'affirmation monothéiste, présente aussi dans le déisme des philosophes grecs ou des écrivains des Lumières, et la référence à des personnages bibliques. Judaïsme et christianisme ont en commun les mêmes livres saints. C'est ce qui les distingue de l'islam qui, s'il accepte les personnages de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, refuse la lettre des documents qui les consignent, qu'il suppose falsifiée par ses porteurs juifs et chrétiens.

En revanche, christianisme et judaïsme ont presque *trop* de choses en commun. C'est justement le fait qu'elles soient communes qui fait problème. Le christianisme est inséparable du judaïsme. Le Christ est incompréhensible sans l'expérience de l'Ancien Testament, et sans les éléments d'une tradition qui seront mis par écrit dans le Talmud. Faut-il parler d'un enracinement ou d'un développement parallèle ? L'Église est-elle la descendante ou la sœur du judaïsme, tous deux étant issus d'une source commune, qui est la religion de l'ancien Israël ? Le christianisme serait alors comme une cristallisation déterminée d'une solution dont le judaïsme pharisien, recentré sur la Loi, est une autre cristallisation. Les rapports seraient alors horizontaux plus que verticaux.

L'alternative est ici entre deux positions extrêmes.

Pour la première, le rapport entre christianisme et judaïsme est considéré comme un remplacement, la seconde y voit un simple partage des rôles. La première est celle de la théologie la plus classique, qui déclare que le christianisme abolit le judaïsme, parce que l'Ancienne Alliance est rendue caduque

par la Nouvelle. Certains textes de saint Paul vont dans ce sens, ceux qui opposent le règne de la Loi à celui de la foi : « *Vous vous êtes exclus du Christ, vous qui cherchez la justification dans la Loi ; vous êtes déchus de la grâce* ». Mais Paul, qui fait de tels reproches au judaïsme, est lui-même un juif. Il est bien placé pour critiquer, car il a fait l'expérience de la Loi juive. Or il est clair que la communauté juive, comme toute communauté, peut accepter d'être critiquée de l'intérieur, au nom de ses propres principes, mais que, lorsque ces propos sont repris par des non juifs (par exemple des chrétiens issus du paganisme), ils prennent un autre sens, beaucoup plus blessant.

À l'autre extrême, on peut considérer que le judaïsme et le christianisme se partagent les rôles : à l'un, la fidélité au particulier, l'Alliance entre Dieu et son peuple, à l'autre, l'ouverture sur l'universel, la conversion offerte aux païens. C'est dans cette optique que se situe l'œuvre de F. Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption* (Seuil, 1982). Du côté chrétien, elle a été admirablement développée par J.-M. Garrigues, qui voit dans les deux religions deux vocations complémentaires :

L'Israël qui ne croit pas en Jésus comme Messie et Fils de Dieu n'est pas de trop en ce monde pour une authentique théologie fidèle au Nouveau Testament. Il n'y a pas de rivalité entre lui et l'Église dans le dessein de Dieu. (...) Par sa seule existence et par sa fidélité à l'identité de son Élection, Israël rappelle à l'Église que le « temps des nations », le temps de sa mission universelle n'est pas achevé. Elle doit donc continuer à porter sa croix de Rédemption, tandis qu'Israël porte de son côté la non moins indispensable croix de survivance dans l'indéfectible Élection de Dieu sur lui.

(cf. *Romains* 11, 18-19')

Ces deux interprétations posent une question théologique fondamentale que *Communio* n'a certes pas la prétention de trancher en un seul numéro. La revue peut seulement poser

1. *Galates* 5, 4.

2. *Ce Dieu qui passe par des hommes* (Conférences de Carême), t. III, Paris, 1994, p. 153-154. Voir aussi J.-M. GARRIGUES dir., *L'Unique Israël de Dieu*, Paris, 1987.

quelques jalons. Dans la *Question disputée* que nous présentons, Hans Urs von Balthasar expose avec beaucoup de rigueur (et donc d'embarras) les arguments en faveur de l'une et l'autre interprétation, et il s'efforce de produire une synthèse neuve. Et dans l'ouvrage qu'il a publié dans la collection « *Communio* », *Le Corps de l'Église*, Michel Sales a souligné que le christianisme doit au judaïsme son caractère apostolique. Les premiers à avoir cru au Christ, et ceux dont nous avons reçu, nous païens, la foi au Christ, sont tous des juifs. La condition de la reconnaissance du salut, ce sont les premiers apôtres, des juifs à qui en avait été faite la promesse. « La foi catholique reçue des apôtres », comme dit le canon romain, est tout entière israélite. Ainsi, poursuit Michel Sales, on ne peut dire que les juifs n'ont pas cru au Christ, car la première génération de chrétiens était toute composée de juifs. Dès lors qu'il y a des juifs qui sont chrétiens, et qui ne cessent pas d'être juifs, on ne peut plus faire aussi simplement d'opposition païens/juifs. Il faut prendre au sérieux la phrase de saint Paul : « Il n'y a plus ni juifs ni païens. » Par conséquent, on ne peut plus opposer abstraitement l'élection et l'universalisme, la fidélité à l'Alliance et la prédication aux nations. Comme dans l'histoire de Joseph, où c'est précisément le frère exclu, envoyé aux nations, qui sauve le reste de sa famille, l'universalité est venue par une élection qui semble une exclusion. C'est l'exclusion qui fait l'élection, le rejet du Christ qui fait naître le peuple des chrétiens, mais pour que tous soient sauvés. L'élection est pour tous, y compris ceux qui sont exclus. Ainsi, toute l'Alliance et tout le judaïsme sont mystérieusement passés dans l'Église. Michel Sales en conclut que, contrairement aux apparences sociologiques, « *Israël est dans l'Église et l'Église est dans Israël* ».

Quoi qu'il en soit, l'image du frère est classique, des deux côtés, mais inversée : la communauté primitive, à travers des paraboles comme celle du « fils prodigue », se voit comme la cadette, la tard-venue ; l'Église se voit comme « greffée sur l'olivier juif » (*Romains* 11, 17). Et symétriquement, les juifs,

1. M. SALES, *Le Corps de l'Église*, « *Communio* », Fayard, 1989, ch. I et V.

par la Nouvelle. Certains textes de saint Paul vont dans ce sens, ceux qui opposent le règne de la Loi à celui de la foi : « *Vous vous êtes exclus du Christ, vous qui cherchez la justification dans la Loi ; vous êtes déchus de la grâce*¹. » Mais Paul, qui fait de tels reproches au judaïsme, est lui-même un juif. Il est bien placé pour critiquer, car il a fait l'expérience de la Loi juive. Or il est clair que la communauté juive, comme toute communauté, peut accepter d'être critiquée de l'intérieur, au nom de ses propres principes, mais que, lorsque ces propos sont repris par des non juifs (par exemple des chrétiens issus du paganisme), ils prennent un autre sens, beaucoup plus blessant.

À l'autre extrême, on peut considérer que le judaïsme et le christianisme se partagent les rôles : à l'un, la fidélité au particulier, l'Alliance entre Dieu et son peuple, à l'autre, l'ouverture sur l'universel, la conversion offerte aux païens. C'est dans cette optique que se situe l'œuvre de F. Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption* (Seuil, 1982). Du côté chrétien, elle a été admirablement développée par J.-M. Garrigues, qui voit dans les deux religions deux vocations complémentaires :

L'Israël qui ne croit pas en Jésus comme Messie et Fils de Dieu n'est pas de trop en ce monde pour une authentique théologie fidèle au Nouveau Testament. Il n'y a pas de rivalité entre lui et l'Église dans le dessein de Dieu. (...) Par sa seule existence et par sa fidélité à l'identité de son Élection, Israël rappelle à l'Église que le « temps des nations », le temps de sa mission universelle n'est pas achevé. Elle doit donc continuer à porter sa croix de Rédemption, tandis qu'Israël porte de son côté la non moins indispensable croix de survivance dans l'indéfectible Élection de Dieu sur lui.

(cf. *Romains* 11, 18-192)

Ces deux interprétations posent une question théologique fondamentale que *Communio* n'a certes pas la prétention de trancher en un seul numéro. La revue peut seulement poser

1. *Galates* 5, 4.

2. *Ce Dieu qui passe par des hommes* (Conférences de Carême), t. III, Paris, 1994, p. 153-154. Voir aussi J.-M. GARRIGUES dir., *L'Unique Israël de Dieu*, Paris, 1987.

quelques jalons. Dans la *Question disputée* que nous présentons, Hans Urs von Balthasar expose avec beaucoup de rigueur (et donc d'embarras) les arguments en faveur de l'une et l'autre interprétation, et il s'efforce de produire une synthèse neuve. Et dans l'ouvrage qu'il a publié dans la collection « *Communio* », *Le Corps de l'Église*, Michel Sales a souligné que le christianisme doit au judaïsme son caractère apostolique. Les premiers à avoir cru au Christ, et ceux dont nous avons reçu, nous païens, la foi au Christ, sont tous des juifs. La condition de la reconnaissance du salut, ce sont les premiers apôtres, des juifs à qui en avait été faite la promesse. « La foi catholique reçue des apôtres », comme dit le canon romain, est tout entière israélite. Ainsi, poursuit Michel Sales, on ne peut dire que les juifs n'ont pas cru au Christ, car la première génération de chrétiens était toute composée de juifs. Dès lors qu'il y a des juifs qui sont chrétiens, et qui ne cessent pas d'être juifs, on ne peut plus faire aussi simplement d'opposition païens/juifs. Il faut prendre au sérieux la phrase de saint Paul : « Il n'y a plus ni juifs ni païens. » Par conséquent, on ne peut plus opposer abstraitement l'élection et l'universalisme, la fidélité à l'Alliance et la prédication aux nations. Comme dans l'histoire de Joseph, où c'est précisément le frère exclu, envoyé aux nations, qui sauve le reste de sa famille, l'universalité est venue par une élection qui semble une exclusion. C'est l'exclusion qui fait l'élection, le rejet du Christ qui fait naître le peuple des chrétiens, mais pour que tous soient sauvés. L'élection est pour tous, y compris ceux qui sont exclus. Ainsi, toute l'Alliance et tout le judaïsme sont mystérieusement passés dans l'Église. Michel Sales en conclut que, contrairement aux apparences sociologiques, « *Israël est dans l'Église et l'Église est dans Israël*¹ ».

Quoi qu'il en soit, l'image du frère est classique, des deux côtés, mais inversée : la communauté primitive, à travers des paraboles comme celle du « fils prodigue », se voit comme la cadette, la tard-venue ; l'Église se voit comme « greffée sur l'olivier juif » (*Romains* 11, 17). Et symétriquement, les juifs,

1. M. SALES, *Le Corps de l'Église*, « *Communio* », Fayard, 1989, ch. I et V.

depuis longtemps, voient l'Église dans le frère (aîné !) Edom (souvent nom de code pour « Rome »), jaloux d'Israël. Chacun voit donc en l'autre un frère aîné ! Lorsque le présent pape a choisi de désigner les juifs comme « frères aînés », il a, loin d'innover, joué sur une très ancienne expression de la proximité charnelle.

On peut même se demander si, pour parler de nos rapports avec le judaïsme, il est vraiment juste de parler de « dialogue ». Comme le mot l'indique, un dia-logue s'opère dans la sphère du logos, de la parole ou de la raison. Mais ici, il y a plus. Le lien n'est pas seulement verbal. Il est charnel. On se souvient de la formule de Pie XI, courageusement risquée à l'époque du nazisme, selon laquelle nous sommes spirituellement des sémites. Mais, à supposer que nous soyons des « sémites » – catégorie juste en linguistique, mais fautive si elle prétend désigner une « race » – ce ne serait pas seulement « spirituellement » que nous le serions. Nous sommes des « *greffons effectués sur Israël* » (Romains 11, 24).

Entre Israël et l'Église, la continuité n'est pas seulement littéraire ou « spirituelle ». Elle est d'abord charnelle. Jésus et ses disciples étaient juifs – à la différence, par exemple, de Mahomet. L'Église sort du peuple d'Israël, à commencer par sa tête, le Christ. L'existence d'un judéo-christianisme montre cette continuité. Sa forme primitive coïncida d'ailleurs avec le christianisme tout court aux débuts de la prédication de la Résurrection. Elle n'était peut-être pas tenable à long terme, et l'histoire en a administré la démonstration – quoique avec bien des hésitations, puisqu'il a fallu au judéo-christianisme plusieurs siècles, peut-être même près d'un millénaire, pour disparaître. Il y a, aux Etats-Unis comme en Israël, des *Jews for Jesus* qui affirment que Jésus de Nazareth était bien le messie d'Israël, tout en refusant de s'affilier à une quelconque Église chrétienne.

On me permettra de raconter ici une anecdote entendue il y a quelques années à l'École biblique de Jérusalem, et concernant un de ces groupuscules de juifs qui rêvent de reconstruire le Temple et d'y reprendre les sacrifices, non sans faire à cet effet des plans d'une précision paranoïaque. Parmi

ceux-ci, la question du Grand-Prêtre. Comme on sait, il ne suffit pas de s'appeler M. Cohen pour descendre en droite ligne d'Aaron. Comment donc choisir qui présidera légitimement aux sacrifices du Temple rebâti ? Pas de problème, répondent ces sectaires – pour lesquels tout est toujours si simple. Il suffira de lui faire imposer les mains par le dernier représentant de la lignée spirituelle de Zacharie, le prêtre qui fut père de Jean-Baptiste, à savoir... le pape ! Je laisse à ces doux dingues fort peu représentatifs la responsabilité de leurs projets et le rêve de la scène fantastique du successeur de Pierre oignant le dernier aaronide. Reste la reconnaissance d'une succession personnelle.

On terminera par une certaine irréversibilité des perspectives. Le christianisme a besoin du judaïsme. En revanche, la réciproque n'est pas vraie : le judaïsme peut se concevoir lui-même comme totalement en dehors du christianisme, et comme n'ayant pas besoin de lui. Les juifs peuvent faire aux chrétiens le « coup de l'indifférence », attitude désagréable, mais possible. En revanche, les chrétiens ne peuvent leur rendre la pareille. Cette attitude n'est pas possible – ou ne devrait pas l'être en principe. Le christianisme ne peut larguer les amarres par rapport à l'Ancien Testament. L'islam le peut, puisqu'il court-circuite les révélations suivantes en prétendant retourner à la foi d'Abraham, que les religions suivantes auraient compliquées d'ajouts illégitimes. On remarquera à ce propos le danger des « fraternités d'Abraham », etc., qui, en cherchant à fonder une position commune sur le socle abrahamique, aboutissent, sans le vouloir, à donner implicitement raison à la prétention musulmane.

Quelques propositions

On me permettra pour finir quelques suggestions très schématiques sur les tâches qui attendent les chrétiens d'aujourd'hui dans leur rapport avec le judaïsme.

1. Une lecture dépassionnée du passé

Une vision équilibrée du passé permet un rapport salubre à sa propre identité et à celle de l'autre. L'article de Gilbert Dahan¹ est un exemple de ce genre de remise en perspective.

Pour les juifs, la tentation est forte de confondre la dignité morale du judaïsme avec une autosanctification du peuple. Il est de fait que l'histoire du judaïsme est parallèle à l'histoire des autres civilisations, et que les juifs n'ont que très rarement eu accès aux organes du pouvoir politique. Ce qui les place dans une position de non-solidarité avec l'histoire, en particulier l'histoire de l'Occident. On peut rêver à partir de là à une certaine innocence par rapport aux côtés sombres de celle-ci. Je dis *une certaine* innocence, pour nuancer les choses. On a longtemps accusé les juifs, de façon folle, de toutes sortes de crimes imaginaires, souvent parallèles à ceux - que les païens reprochaient aux premiers chrétiens'. Il est heureux que l'ère de ces soupçons semble révolue, dans l'Europe contemporaine du moins. Mais il ne faut pas non plus oublier que les juifs sont des hommes et les exempter de la responsabilité commune de l'Occident envers le reste du monde. Ainsi, au Moyen Âge, certains juifs ont trempé dans le commerce des esclaves, tout comme certains chrétiens.

Pour les chrétiens, la démarche nécessaire qui consiste à avouer la faute, demander pardon, n'est pas s'enfermer dans une culpabilité malade. Bien d'autres points pourraient être rappelés : que les persécutions ont été bien plus le fait des autorités civiles que des instances ecclésiastiques, lesquelles, dans l'ensemble, défendaient les juifs. Qu'il est vain de rejeter la responsabilité de l'antijudaïsme sur certains peuples. Ainsi, l'antisémitisme traditionnellement reproché aux Polonais est la contrepartie, et peut-être la conséquence, de la décision généreuse prise au xv^e siècle d'accueillir les juifs,

1 Cf. G. DAHAN, *Les Théologiens chrétiens du Moyen Âge et le judaïsme*, dans ce numéro, p. 71-87.

2 Le parallèle est bien vu dès le xv^e siècle, avec Eue del MEDIGO, *Behinat ha-dat*, éd. J. J. Ross, Tel-Aviv, 1984, p. 98.

que le reste de l'Europe, France comprise, rejetait. On a également beaucoup parlé de l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492, mais c'est oublier que l'Espagne est précisément l'un des derniers pays à s'être livrée à de telles mesures : si la question n'était pas d'actualité pour la France, c'est parce qu'elle avait *déjà* expulsé les juifs un siècle plus tôt, en 1394.

2 Le courage de la tension

Il faut accepter la tension, le déchirement dû précisément à la continuité. L'Ancien Testament est indispensable, et en un sens le Nouveau n'y ajoute rien. Il le polarise, le réoriente. Mais il n'y ajoute pas de nouveau contenu. Il le réinterprète en fonction de l'événement du Christ, dont les chrétiens confessent que l'Ancienne Alliance le contenait déjà implicitement.

Il serait plus facile de suivre la gnose de Marcion, et d'en finir avec le « *Dieu moloch de l'Ancien Testament* ¹ ». La tentation reste vivace, consciente chez les meilleurs, discrète chez les plus lâches. Mais l'Église s'est interdit d'y céder, choisissant la voie étroite. J'ai essayé ailleurs de montrer que l'acceptation héroïque de la tension qu'implique la coexistence des documents des deux alliances structure l'ensemble de la civilisation occidentale ². Accepter la tentation marcionienne serait mortel pour celle-ci. Par suite, le dialogue des chrétiens avec les juifs qui représentent concrètement la permanence de l'Ancienne Alliance n'est pas seulement une tâche, mais une nécessité pour l'Europe et ce qui descend d'elle ³.

3. Une pensée de l'Incarnation

Le point central de la discorde entre l'Église et Israël est la confession d'un Dieu incarné. Il importe de situer la contro-

1 *Sic*. La formule est d'un prêtre médiatique, défroqué dans les années 70.

2 Rémi BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Critérior, Paris, 1993, p. 63 sq.

3 On m'a donné l'occasion de le rappeler dans *L'Arche*, mensuel du judaïsme français, n° 428, avril 1993, p. 88.

verse à ce niveau, faute de se satisfaire de compromis édulcorés. L'incarnation est l'aboutissement de la vie commune de Dieu avec son peuple. Un peuple est le peuple *de* Dieu. Le génitif implique une aventure de Dieu avec un peuple. Dieu s'engage avec le peuple. Le peuple suit Dieu, marche avec lui. L'Alliance est un lien de ce genre, la Loi ne tombe pas du ciel. Elle est le code de l'alliance, et l'incarnation est pour ainsi dire un cas particulier du genre « alliance », en l'occurrence l'union hypostatique des deux natures en une personne unique, le Christ.

4. Une image plus juste de la mission

Il serait bon que les chrétiens se représentent plus profondément ce qu'ils ont à proposer aux juifs. L'attitude qui consiste à distinguer deux voies vers le salut, une pour les juifs, dans la Loi, l'autre pour les chrétiens, dans le Christ, n'est pas sans difficultés. D'une part, elle se heurte à des déclarations très explicites du Nouveau Testament. D'autre part, elle comporte une peu élégante déflation (ne disons pas « dégonflage ») qui la rend, me semble-t-il, peu respectable aux yeux mêmes des juifs. Reste qu'il faut voir clairement ce que les chrétiens proposent aux juifs.

Or, ils n'ont rien d'autre à proposer à Israël que le Christ lui-même – et pas le christianisme. Le christianisme n'est pas une fin en soi. Ce qui est une fin, c'est le Christ. Jésus est le Messie d'Israël. Non pas le messie selon Israël, tel qu'Israël se le représente, mais le messie pour Israël. L'Église est dans le Christ. Les juifs ont-ils à entrer dans l'Église ? Oui, mais dans la mesure où l'Église est le corps du Christ. Et, dans le Christ, les chrétiens ont aussi à entrer en Israël.

Rémi Brague, né en 1947. Marié, quatre enfants. Professeur de philosophie grecque à l'université de Dijon, puis de philosophie arabe à Paris I. Directeur de l'association « Communio ». Dernières publications : *Aristote et la question du monde (...)*, PUF, Paris, 1988 ; (traduction) Léo Strauss, *Maimonide (...)*, Paris, 1988 ; *L'Europe, la voie romaine*, Crité- rion, Paris, 1993.

Hans Urs von BALTHASAR

Question disputée : Le problème Église-Israël depuis le Concile

Introduction

- 1 Textes du Concile sur Israël (*Lumen Gentium* 9 ; *Dei Verbum* 14-16 ; *Nostra aetate* 4 ; *Ad Gentes* 5. Pas de décision sur le rapport théologique !)
- 2 Problème redécouvert du rapport entre juifs et chrétiens après Auschwitz et la fondation de l'État d'Israël¹.
- 3 Prises de position théologiques possibles².
 - a) Juifs et païens sur le même plan devant l'Église.
 - b) Contradiction (protestante : G. Bultmann) entre « Loi » et « Évangile ».
 - c) Israël comme pure préhistoire de l'Église (perte des prérogatives).
 - d) Parallélisme entre la foi d'Israël et celle de l'Église³.
 - e) Rôle théologique spécial d'Israël postchrétien. Lequel ?

1. Joh. OESTERREICHER, *The Rediscovery*. Du même auteur, la grande introduction à « Nostra Aetate » dans le *Commentaire sur Vatican II* (Herder, 1967), p. 405-478 ; E. KOGON, *Gott nach Auschwitz* (Fribourg, 1979), contenant J.B. METZ : *Okumene nach Auschwitz*.

2. Moltmann (dans LAPIDE-MOLTMANN) p. 23-32. Notons qu'on demande – comme condition de tout dialogue – au chrétien de comprendre le juif comme il se comprend lui-même : YOSHUAH RASH, *Catholiques de France Un Israélien vous parle* (Paris, Ed. Cana, 1981).

3. Voir les notes 1, 11 ; 4, 4.

1. « Les dons et les appels de Dieu sont sans repentance » (*Épître aux Romains* 11, 29) (Élimine les positions a et c)

a) Conversion eschatologique ?

Videtur : La conversion de tout Israël est future, voire eschatologique (d'après *Romains* 11, 25).

Sed contra : Pierre exige la conversion présente (*Actes des Apôtres* 2, 38.40 ; 3, 19.26). Paul semble l'exiger de même (le troisième « nyn » *Romains* 12, 31 bien attesté : Nestle contre Aland¹).

Resp. : Rien n'empêche que Paul ait en vue une conversion future de la majorité d'Israël, tout en l'invitant dès « maintenant » à la conversion.

b) Le moment de la conversion d'Israël

Videtur : Il se situe à l'intérieur de l'histoire temporelle (Ch. Journet², s'appuyant sur Léon Bloy³, J. Maritain⁴, H.M. Féret⁵).

Sed contra : La conversion ne peut être qu'eschatologique (E. Petersen⁶), car le paulinisme perdrait sa valeur défi-

4. Denise JUDANT, *Jalons*, 77 sq. «Le second nun (maintenant) au verset 31, qui est assuré du point de vue de la critique textuelle, semble troublant, parce que la révélation de la miséricorde divine vis-à-vis d'Israël [...] est seulement à venir. Pourtant la miséricorde révélée pour les païens n'est pas à venir, mais présente ; et puisque cette miséricorde, et avec elle, le moyen de la miséricorde divine, sont déjà aussi pour les juifs le présent, cette action de la miséricorde de Dieu vis-à-vis des juifs est secrètement saisie dans ce passage. C'est le renvoi de la question juive dans l'eschatologie (qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende !) qui a rendu l'anti-sémitisme chrétien impossible, précisément par ce remarquable second nun » : Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik* 11/2, 335 (trad. de la rédaction).

5. *Destinées d'Israël. À propos du Salut par les juifs* (Luf, 1945).

6. *Le Salut par les juifs* (1892).

7. *Quelques pages sur Léon Bloy*, Paris, 1937.

8. *L'Apocalypse de saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire*, Paris, 1942.

9. *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Salzbourg, 1933.

nitive (G. Fessard¹), on reviendrait au chiliasmus (prôné par Moltmann²).

Resp. : Je pencherais vers la deuxième solution ; mais en observant que les deux gardent l'espoir du salut d'Israël, le Christ étant mort pour tous (*Nostra Aetate*, 4), et même « d'abord pour vous » *Actes des Apôtres* 3, 26).

c) Parallélisme des deux « peuples de Dieu » ?

Videtur : Israël gardant ses prérogatives, mais ne pouvant se convertir durant l'histoire (voir 3a), sa foi serait eschatologique et n'aurait pas besoin de conversion à l'Église qui – en missionnant les païens – travaille en vue d'une conversion commune à la venue du Messie. L'espérance est commune. (Thèse commune à E Rosenzweig³, M. Buber⁴, J. Moltmann⁵, E Mussner⁶, et beaucoup d'autres.)

1. *De l'Actualité Historique I*, 95 sq.

2. *Trinität und Reich Gottes*, München, 1980, p. 220-229, et déjà dans *Theologie der Hoffnung*, München, 1965, p. 240 sq. ; *Israel und Kirche : « Chiliasmus ist die der Geschichte zugewandte Seite der Eschatologie »*, p. 27.

3. *Der Stern der Erlösung*, 1921, 1930, 1954), la plus profonde philosophie religieuse juive de nos temps, met, dans sa troisième partie, christianisme et judaïsme côte à côte, avec prépondérance de celui-ci (Rosenzweig avait été près de la conversion) : « Cette existence des juifs contraint le christianisme de tous les temps à penser qu'il n'est pas arrivé au but, qu'il n'est pas arrivé à la vérité, mais qu'il demeure encore sur le chemin » (3^e éd., 3^e livre, 197, trad. d.l.r.).

4. *Zwei GLAUBENSWEISEN*, Zurich, 1950, 2^e éd. corrigée, 1979.

5. « Quand la plénitude des nations sera entrée, alors tout Israël sera sauvé » (*Romains* 11, 25-26). Il n'y a là rien d'un « baptême » de tout Israël. L'avenir du salut d'Israël n'est donc pas l'Église, mais le royaume messianique de l'Israël-Église du Rédempteur (trad. d.l.r.).

6. F. MUSSNER, *Traktat über die Juden (traité sur les juifs)*, p. 59-60. « Israël n'obtiendra pas le salut en raison d'une conversion de masse précédant la Parousie, mais seulement par une initiative du Dieu qui fait miséricorde à tous, initiative totalement indépendante de l'attitude d'Israël et du reste de l'humanité, qui consistera concrètement dans la Parousie de Jésus. La parousie du Christ sauve tout Israël sans "conversion" préalable des juifs à l'Évangile. Dieu sauve Israël sur une "voie séparée"...) parce que, selon Paul, c'était Dieu qui avait aussi "endurci" Israël. Pourquoi Dieu a-t-il fait cela ? Cela demeure son secret. » Également P. LAPIDE : le « non » des juifs « appartient à la nécessité divine » (Lapide/Moltmann, p. 57) (trad. d.l.r.).

Sed contra : L'hypothèse d'une double foi en Dieu (avec ou sans le Christ) durant l'ère postchrétienne est contraire à l'ensemble du Nouveau Testament (malgré Markus Barth¹).

Resp. : L'espérance commune n'empêche pas que l'Église n'admette qu'un seul médiateur (1^{ère} Epître à Timothée 2, 5), que les hommes le connaissent ou non (*Nostra Aetate* 1-2).

2. Le mystère d'Israël

Israël, exemple unique d'une élection divine à la fois ethnique et théologique, élude toute définition.

a) Y a-t-il contradiction dans la mission d'Israël ?

Videtur quod sic : Un peuple ethnique ne peut avoir une mission universelle. Aucun païen ne peut devenir juif. Problématique des Prosélytes².

Sed contra : Depuis Abraham (Genèse 12, 1-3 ; *Deutéro-Isaïe* 49, 6) Israël se comprend comme le garant du salut de tous les peuples³.

L'Église n'est-elle pas dans un cas analogue ? : étant particulière, elle se comprend comme « *germen et initium Regni* » (*Lumen Gentium* 9).

Resp. : L'Église n'est pas ethnique, donc il n'y a pas parité. Israël en tant que peuple *charnel* ne peut devenir univer-

1. *Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser*, Munchen, 1959.
2. Voir Clemens THOMA, *Das Jüdische Volk-Gottes-Verständnis zur Zeit Jesu, in Judentum und Kirche : Volk Gottes*, Theologische Berichte 3 Sonderband (Benziger, Einsiedeln, 1974), p. 108-111.
3. Erich ZENGER, *Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker. Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalität des Heils.* – Gerhard LOHFINK, *Universalismus und Exklusivität im Neuen Testament*. Les deux essais dans W. KASPER (Hrsg.), *Absolutheit des Christentums*. Quaest. Disp. 79 (Herder, 1977) p. 35 sq., p. 63 sq.

sel, mais seulement témoin du vrai Dieu (voir le dilemme de Philon). L'assimilation aux peuples ne peut pas être une solution pour Israël¹.

1. Le double élément en Israël se dérobe à toute définition exhaustive

Videtur : Israël se définit aujourd'hui comme autrefois comme peuple. (Madaule : donc avec droit à son pays.)

Contra : Mais est-ce que ce pays est donné (par Dieu) à un peuple non-croyant ? « Aucun juif n'oserait aujourd'hui définir le statut théologique de l'État d'Israël » (P. Lapidé). Qui est israélite ? Lois juridiques, ethniques³ et davantage théologiques : *Chaque juif n'est pas israélite*.

Resp. : Israël reste pour nous un *postulat théologique*⁴ en même temps qu'une réalité historique, mais jamais pleinement réalisée, et donc inatteignable pour une approche purement sociologique.

2. À quel point le juif converti au christianisme reste-t-il juif ?

Videtur : à partir de 2b, il semble malaisé que son appartenance à un peuple ethnique (une race) subsiste entièrement. Causes de l'extinction de l'Église judéo-chré-

1. Contre « l'assimilation » ou « l'émancipation », voir entre autres le chap. 6 de Jacques Madaule, « Israël et le poids de l'élection ».
2. « Aucun Juif n'ose pointer sur la signification théologique d'Israël, mais qu'il s'agisse de plus que d'une stratégie militaire, d'intérêt des grandes puissances et de politique pétrolière, c'est ce que ressentent les Israéliens jusque dans leurs moelles » (Lapidé/Moltmann, p. 81). « Aucun Juif n'ose mesurer ce que peut être la signification biblique de ce retour des survivants » (Id., p. 52-53) [trad. d.l.r.].
3. Voir la lettre de Ferd. DEXINGER dans *Theologische Berichte* (note 1), p. 20-24.
4. Lud. KOHLER, *Théologie des AT* (⁴1966) 18sq. ; Norbert FÜGLISTER, *Strukturen der alttestamentlichen Ecclesiology*, in *Mysterium Salutis* IV/1 (1972) 31 sq.

tienne¹ ? Les essais (en Israël et aux USA) de reconstruire une telle Église s'intègrent-ils à l'Église universelle² ?

Sed contra : Paul (avec les autres apôtres) se donne en exemple d'un Israël converti (*Romains* 11, 1). Il est le « Reste » sacré (11, 5.7).

Resp. : Le juif converti doit consciemment entrer dans l'Église universelle (*Éphésiens* 2, 14 sq.), et ne pas vouloir former une « secte » (*juifs catholiques*), malgré certaines difficultés psychologiques. Paul n'est plus que *hôs Judaios* « comme un juif » pour les juifs, comme il est *hôs anomos* « comme sans loi » pour les gentils (1 *Corinthiens* 9, 20-21) ; il n'est en vérité que *ennomos Christou* « dans la loi du Christ ». Il renonce à la tendance « centripète » d'Israël pour adhérer à la mission « centrifuge » de l'Église du Christ.

3. Faute ou innocence d'Israël ?

a) Israël pouvait-il reconnaître en Jésus son messie ?

Videtur quod sic : Jésus confirmait la loi, elle-même fondée dans la foi d'Abraham³, tout en la dépassant vers une plénitude inattendue. Sans préjugés politiques, Israël aurait pu reconnaître sa messianité.

Sed contra : Israël attendait du messie un changement total de sa situation parmi les nations et du cosmos entier.

1. Voir J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée, Paris, 1958.
2. *Jews for Jesus*. US Headquarters : 60 Haight Street, San Francisco CA 94102.
3. R.J. Zwi WERBLOWSKY, *Thora als Gnade* (1972) ; K. HRUBY, *Gesetz und Gnade in der rabbinischen Uberlieferung*, in *Judaica* 25 (1969, p. 3063) ; E. L. EHRLICH, « Thora im Judentum », in *Evangelische Theologie* (1977, p. 536-549).

Les prophètes et la littérature apocalyptique semblent leur donner raison¹. Selon Jean, la prétention d'être (Fils de) Dieu était incompatible avec la foi en Yahvé (*Jean* 5, 18 ; 10, 33).

Resp. : D'après le Nouveau Testament (*Luc* 7, 22 ; *Jean* 10, 37 sq.) l'autorité inouïe des paroles et des actions de Jésus (*Marc*, 1, 27 sq.) aurait dû suffire pour être reconnu comme le dernier envoyé de Dieu, l'attestation de sa résurrection pour celle de sa mission eschatologique envers le monde entier.

b) La dispersion d'Israël (avec ses souffrances séculaires) est-elle punition ?

Videtur quod sic : Les premières déportations (721, 597, 587) l'étaient certainement, mais avec prédiction de retour. Celle que Jésus annonce (*Luc* 20, 41-44 ; 21, 20 sq.) n'en mentionne aucun (sauf peut-être *Luc* 21, 24d ; 13, 35c ; *Romains* 11, 25c).

Sed contra : *Nostra Aetate* 4 : « *Ea quae in passione Ejus perpetrata sunt nec omnibus indistincte Judaeis tunc viventibus, nec Judaeis hodiernis imputari possunt... Judaei ... neque ut a Deo reprobati neque ut maledicti exhibeantur.* » « Ce qui a été commis durant sa passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les juifs vivant alors ni aux juifs de notre temps (...) les juifs (...) (ne doivent pas être présentés) comme réprouvés par Dieu ni maudits. »

Resp. : Avec beaucoup de retenue on pourrait observer que le partenaire de l'Ancienne Alliance est le *peuple*, et non

1. Voir par exemple GRESHAT / MUSSNER / TALMON / WERBLOWSKY, *Jesus-Messia, Heilservartungen bei Juden und Christen* (Jésus le Messie, attentes du salut chez les juifs et les chrétiens) [Pustet, Regensburg, 1982] : « Notre non ne vaut pas tant pour le Nazaréen que pour n'importe quel culte messianique. » (P. LAPIDE, in *Lapide/Moltmann*, p. 60) [trad. d.l.r.].

pas l'individu élu, et qu'en excluant la plupart des individus on n'atteint pas les desseins mystérieux de Dieu concernant le peuple (cf. *Lévitique* 26, 14 sq. ; *Deutéronome* 28, 15-63). D'autre part on a raison de ne pas vouloir appliquer deux mesures différentes aux persécutions des juifs et à celles des chrétiens¹. Elles peuvent être également providentielles et substitutrices. Ce qui nous mène à la solution de Karl Barth.

c) Chrétiens et juifs représentant les deux aspects inséparables du Messie crucifié : Jugement (Jésus l'Élu est le rejeté au profit de tous les rejetés) et Grâce (tous les pécheurs sont élus en vue de la Croix) (Karl Barth).

Videtur quod sic :

L'assemblée de Dieu existe selon le dessein éternel de Dieu comme peuple d'Israël (dans toute son extension *ante* et *post* Christum) et à la fois comme *Ecclesia ex judaeis et gentibus*. (...) Elle est indissolublement une. (...) Israël est le peuple juif s'opposant à son élection divine, il est assemblée de Dieu en tant qu'il doit représenter le non-vouloir, l'impuis-

1. « La signification de la souffrance a provoqué une curieuse scission dans la pensée chrétienne. D'une part, dans la passion de Jésus, elle est un signe céleste de son acceptation par Dieu et sa crucifixion est le couronnement de sa filiation divine, et la mort douloureuse du péché accomplit l'œuvre de salut de son Père sur terre. D'autre part, les souffrances du peuple dont Jésus est issu sont interprétées comme le signe de son rejet – par le même Dieu qui a choisi Israël pour le servir et qui l'appelle "mon Fils premier-né" » (P. LAPIDE, *op. cit.*, p. 49-50). Chez Pierre Abélard, le juif proclame : « Il tient Dieu pour très cruel, celui qui pense que la persévérance de notre zèle, et qui a supporté tant de choses, est hors de la merci divine. Aucun peuple humain n'est connu pour avoir enduré autant de choses pour Dieu que nous en avons souffertes pour lui. [...] Nous sommes estimés par tous dignes d'un tel mépris et d'une telle haine, que toute personne qui nous blesse tient cela pour la plus grande justice et pour le plus haut sacrifice offert à Dieu » (*Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* ; PL 178, 1617-1618) [trad. d.l.r.]. Dans le même texte, une citation de Jean 16, 2.

sance et l'indignité de l'homme face à l'amour offert par Dieu. (...) Cependant Israël est à la fois l'origine secrète de l'Église, en laquelle seule la miséricorde de Dieu peut être louée par la foi seule. L'Église est l'assemblée composée de juifs et de païens en raison de son élection (...) pour représenter la bonne volonté, la disposition et l'honneur de Dieu face à l'homme pécheur. (Barth, *Kirchliche Dogmatik* II, p. 218-219.

Il ne faudrait donc aucunement nommer le peuple juif l'assemblée « rejetée », l'Église l'assemblée « élue », (...) les deux sont les formes de l'unique assemblée élue, les deux pôles, entre lesquels leur histoire (à sens unique !) se développe, de sorte que l'arc de l'unique Élection s'étend sur le tout (*id.* 220).

L'Église peut reconnaître ses racines secrètes en Israël, mais celui-ci, qui s'oppose à son élection et rejette son messie, est incapable de se reconnaître ensemble avec l'Église comme l'unique assemblée de Dieu et de discerner en conséquence à l'intérieur de cette assemblée la forme spéciale de sa propre élection, distincte de celle de l'Église (*ibid.* 221).

Sed contra : Cette théorie semble être 1. purement protestante (justification par la foi pure), 2. juger la manière dont se comprend le juif du pur point de vue chrétien¹, donc sans les conditions d'un vrai dialogue, 3. prôner la théorie de l'apocatastase.

Resp. : La construction barthienne peut être détachée de ces reproches. 1) Elle ne concerne que l'élection de l'Église et non celle de l'individu (*Kirchliche Dogmatik* II/2, p. 256 sq.). 2) L'Église se comprend elle-même en Israël, dont elle est l'accomplissement (*ibid.*, p. 224), mais elle comprend qu'elle n'est pas le but et la fin du vouloir de Dieu concernant Israël (*ibid.*, p. 323). 3) La théorie de l'apocatastase (formellement récusée) n'est ni paulinienne, ni la conséquence d'une vision qui ne concerne que les « peuples » (*ibid.*, p. 325).

1. Voir note 1 de l'introduction.

2. Pour l'évaluation de la théorie de Barth : B. KLAPPERT, *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths* (Ms.).

4. catholicité déficiente de l'Église ?

a) L'Église ne peut, sans la conversion d'Israël, se proclamer « le peuple de Dieu »

Videtur quod sic : Jésus est venu prêcher le règne, et d'abord à Israël. L'Église n'est pas le Règne (Loisy), mais prie avec Israël¹ pour son arrivée. Certains voient dans ce « schisme primordial » (*Ur-Riss*) entre l'Israël en majeure partie incroyant et l'Église en majorité païenne, la cause ou l'archétype de toutes les divisions intra-ecclésiales (E. Przywara²).

Sed contra : La catholicité de l'Église repose essentiellement sur l'œuvre finale du Christ, mort et ressuscité (le mystère de Paul) ; achevant toutes les promesses vétéro-testamentaires, il autorise son Église à sa mission inconditionnée pour toutes les nations (juifs inclus).

Resp. : Cette catholicité n'empêche pas qu'il y ait un aspect provisoire de l'Église jusqu'à sa réunion avec « tout Israël ». Si avec raison elle se nomme « (nouveau) peuple de Dieu » (Concile Vatican II), elle ne devrait pas pour cela nier toute revendication de l'Israël post-chrétien à cette dénomination (contre la position 3c de l'introduction). Il faut affirmer les deux choses à la fois : qu'Israël est la « racine sainte » (*Romains* 11, 17-21), sans laquelle l'Église ne peut se comprendre elle-même, et que la promesse faite à Abraham trouve son accomplissement « quasi in uno : et semini tuo, qui est Christus » (*Galates* 3, 16).

c) N'est-ce pas une formidable surprise, quand [les chrétiens et les Juifs] découvrent qu'ils peuvent prier en commun le « notre Père », pour s'engager à la sanctification du Nom, à la venue du Règne, à la réalisation de la volonté du Seigneur (J. MOLTMANN, in Lapide/Moltmann, p. 35) [trad. d.l.r.]

d) E. PRZYWARA, *Rdmische Katholizität – allkirchliche Okumenizität*, p. 526.

b) Comment l'Israël postchrétien se comprend-il ?

Videtur : Israël insiste sur un surplus (« Überhang¹ ») de promesses messianiques non réalisées durant le temps de l'Église. Il est le peuple qui atteste l'espoir eschatologique d'une pacification totale de la Terre et essaie de l'approcher soit par la prière, soit par l'action².

Contra : Mais ce programme ne peut se réaliser que de façon contradictoire. Si ce prétendu « surplus » prophétique ne se résout pas dans l'achèvement spirituel du Christ, il doit ou bien viser une eschatologie transcendante (et alors l'espoir juif se confond avec celui de l'Église), ou

e) J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung* [Théologie de l'espérance] (Munich, 1965) : « Dans la promesse débordante, les faits historiques ne sont jamais considérés comme des précédents fermés sur eux-mêmes. » « L'histoire de la promesse vétéro-testamentaire trouve dans l'Évangile, non pas simplement un accomplissement qui la dépasse, mais elle trouve dans l'Évangile son avènement. [...] Ainsi, l'Évangile ne doit pas être compris comme la répétition ou l'accomplissement de la promesse d'Israël » (*ibid.*, p. 133). Dans « *Richtungen der Eschatologie* (Directions de l'eschatologie), in *Zukunft der Schöpfung* (L'avenir de la création), Munich, 1977, Moltmann précise : « Soit l'on voit dans l'accomplissement dans le Christ, [...] un excédent de la promesse vétéro-testamentaire, [...] auquel les chrétiens se tiennent fermement avec Israël, soit l'on voit dans le Christ, qui serait la nature spirituelle, l'abrogation de l'excédent de la promesse vétéro-testamentaire » (p. 43) [trad. d.l.r.].

1. MUSSNER essaie de préciser en quoi consiste (pour l'Église) la mission théologique (*Heilsfunktion*) de l'Israël postchrétien : 1) Le juif reste le témoin de Dieu dans le monde, il est par là une preuve de Dieu. 2) Le juif est le témoin permanent du caractère concret de l'histoire du salut. 3) Le juif est le témoin du *Deus absconditus*, dont les voies sont insondables.

2. Le juif ne laisse pas s'affaiblir l'idée messianique dans l'histoire.

3. Le juif actualise les essais pour un monde meilleur (Marx, Bloch : La vision des prophètes se réfère principalement à la terre, et non au ciel).

4. Israël est le témoin universel du « pas-encore » du vouloir divin, il représente par son Non la « réserve eschatologique » (« eschatologischer Vorbehalt ») de Dieu. 7) Par Israël l'histoire de l'humanité est devenue une histoire sainte. Donc, 8) : Israël n'a pas cessé – malgré le « resserrement » (« Engpassführung ») christologique dans l'Église – d'être aussi *post Christum*, par ses souffrances inouïes, ensemble avec le Christ, le serviteur souffrant et priant pour les péchés du monde (Traktat pp. 78-87).

bien un eschaton historique, et alors se pose le dilemme montré par M. Buber (« Gog et Magog »¹) : attendre le Messie dans la prière, ou alors le « hâter » par l'action (soit magique, soit marxiste : deux formes d'athéisme). Donc : un Israël ou bien fidèle à la Tora, ou bien « libéral » : première contradiction.

Mais à ne supposer pour la discussion qu'un Israël fidèle : à quelle Tora le sera-t-il ? À celle qui contient le code sacerdotal (avec le temple et ses sacrifices), ou à un code en quelque façon (mais laquelle ?) purgé : deuxième contradiction entre un Israël « orthodoxe » et un Israël « conservateur ».

Resp. : De fait, il n'y a pas et ne peut pas y avoir une définition juive d'Israël uniforme, car Dieu seul connaît la formule dernière de son mystère (voir 2b).

c) Comment l'Église comprend l'Israël postchrétien

Resp. : Qu'elle ne s'arroge pas de pouvoir en connaître le mystère. La théologie barthienne semble, dans sa ligne de fond, approcher le mystère autant qu'il se peut tout en le respectant (*Kirchliche Dogmatik* II/2, p. sq.). « L'homme ne peut et ne veut ici que prier, suivre et obéir » (*id.*, p. 194).

Le mystère (*Romains* 11, 25) ne consiste pas dans le changement attendu pour Israël, correspondant à son élection, (...) celui-ci est déjà désigné et préparé par l'élection et la conversion des gentils, (...) mais plutôt dans l'incompréhensibilité du fait que cet événement ne se soit pas encore produit, que Paul et avec lui l'Église entière ait à se débattre avec cette énigme (*ibid.*, p. 329).

1. *Gog und Magog. Eine Chronik* (L. SCHNEIDER, Heidelberg, 1949).

Bibliographie sommaire

- BALTHASAR H.U. von, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Hegner, 1958.
 « Die Wurzel Jesse », in *Sponsa Verbi*, 1960, p. 306 sq.
 « Absolutheit des Christentums und Katholizität der Kirche », in W. KASPER (Hrg.), *Absolutheit des Christentums, Quaest. Disp.*, p. 79, 1977. **BARTH** Karl, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 1942.
BEINERT W., *Um das dritte Kirchenattribut. Kononia I*, Essen, 1950.
BLOY Léon, *Le Salut par les juifs*, 1892.
BOUYER Louis, *L'Église de Dieu*, Cerf, 1970.
BUBER Martin, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich, 1950.
DAVIES W.D., *Paul and the People of Israel*, NTSt 1977-1978, p. 4-39. **EHRlich** E.L., « Geistige und religiöse Stromungen im heutigen Judentum », in F. **HENRICH** (Hrg.), *Die geistige Gestalt des heutigen Judentums*, Kosel, 1969, p. 13-38.
FÉRET H.M., *L'Apocalypse*, Corrèa, 1942, dont « Patmos », 1955.
FESSARD Gaston, *L'Actualité historique*, DDB, 1960, I, p. 95sq.
FREIBURGER RUNDBRIEFE, *Beiträge zur christlich jüdischen Begegnung*, depuis 1948 jusqu'à 1983.
GNILKA Joachim, « Die Verstockung Israels », in *Studien zum Alten und Neuen Testament* 3, Kosel, 1961.
GOLLWITZER H./**STERLING** E. (Hrg.), *Das gespaltene Gottesvolk*, Berlin, 1968. **HENGEL** Martin, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen, 1969.
HUBY J., « Apocalypse et Histoire », in *Construire XV* ; « Autour de l'Apocalypse », in *Dieu Vivant*, n° 5.
JOURNET Ch., *Les Destinées d'Israël*, Luf, Paris, 1945.
JUDANT Denise, *Les Deux Israëls*, Cerf, 1960.
Judaïsme et christianisme, Dossier patristique, Cerf, 1969.
Jalons pour une théologie d'Israël, Cèdre, 1975.
KLAUSNER J., *Jesus von Nazareth*, Jérusalem, 1952.
LANDAU Lazare, *De l'aversion à l'estime. Juifs et catholiques en France de 1919 à 1939*. Préface de J. MADAULE, Centurion, 1980.
LAPIDE/MOLTMANN, *Israël und die Kirche : ein gemeinsamer Weg ? Ein Gespräch*, Munich, 1980.
LINDESKOG Gosta, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, Uppsala, 1938, Darmstadt, 1973.
MADAULE Jacques, *Israël et le poids de l'élection*, Centurion, 1983.
MARITAIN Jacques, « L'Impossible Antisémitisme », in *Questions de conscience* (DDB).
MARQUART F.W., *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie, Israel im Denken Karl Barths*, Munich, 1967.
MUSSNER Franz, *Traktat über die Juden*, Kosel, 1979.
OESTERREICHER Joh., *The Rediscovery of Judaism*, Institute of Judeo-Christian Studies, South Orange, New Jersey, 1971.
 « Kommentar zu Nostra Aetate », in *Herderkommentar zu Vatican II*, Teil, 2, 1967.

- Der Baum und die Wurzel. Israels Erbe als Anspruch an die Christen*, Pustet, 1982.
- PETERSEN Erik, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Hegner, 1932.
- PRZYWARA Erich, « RSmische Katholizität – allkirchliche 6kumenizität », in *ott in Welt*, Festschrift Karl Rahner, Bd. 2, Herder, 1964.
- RATZINGER Josef, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich, 1934.
- ROSENSTOCK-HUESSY E., *Des Christen Zukunft*, Munich 1955, Siebenstern 1965.
- ROSENZWEIG Franz, *L'Étoile de la Rédemption*, Seuil, Paris, 1982.
- RUETHER Rosmary Radford, *Faith and Fratricide*, New York, 1974.
- THEOLOGISCHE BERICHT 3, *Judentum und Kirche : Volk Cottes*, Benziger, 1974.
- THOMA Clemens, *Christliche Theologie des Judentums*, Pattloch, 1978.
- WERBLOWSKY R.J. Zwi, « Thora als Gnade », in *Kairos 15*, 1973, p. 156-173.
- « Das nachbiblische jiidische Messiasverständnis », in *Jesus-Messias » ? Heilserwartungen bei Juden und Christen*, Pustet, 1982.

Hans Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse), prêtre en 1936. Décédé le 26 juin 1988. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Cofondateur de l'édition allemande de *Communio*. Cardinal en 1988. Dernières publications en français : *L'Heure de l'Église*, « Communio », Fayard, 1986 et *Espérer pour tous*, DDB, 1987.

Franz MUSSNER

Église et judaïsme

Le douloureux processus de rupture de l'Église par rapport à Israël

C'EST UNE RÉALITÉ historique : dès le 1^{er} siècle après Jésus-Christ, l'Église s'est séparée de la communauté juive. Cela n'est pas arrivé du jour au lendemain. D'après les récits des *Actes des Apôtres*, les communautés primitives de Jérusalem se sentaient encore complètement liées au Temple. « *Tous les jours, d'un seul cœur, ils fréquentaient le Temple, et rompaient le pain dans leurs maisons, prenant leur repas avec allégresse et simplicité de cœur, louaient Dieu et avaient la faveur de tout le peuple* » (*Actes 2*, 46). Ils se rendaient encore chaque jour au Temple, très vraisemblablement aux deux temps de prière du *Tamid* (cf. *Actes 3*, 1 : « *Pierre et Jean montaient au Temple pour la prière de la neuvième heure.* ») La remarque : « *Ils rompaient le pain dans leurs maisons* » qui se rapporte probablement à la célébration de l'Eucharistie, en relation avec le repas des agapes, montre à vrai dire déjà le début d'une existence particulière de la communauté primitive, à côté d'Israël (pas encore contre lui), avec une compréhension d'elle-même et une « conscience culturelle » qui lui étaient rattachées. Mais tout de suite de fortes tensions apparurent. Après le discours de Pierre sur le parvis du Temple (*Actes 3*, 11-26), avec le reproche : « *Le créateur de la vie, vous l'avez fait mourir* », et l'annonce que « *Dieu toutefois l'a*

ressuscité des morts » (3, 15), « les prêtres, le commandant du Temple et les Sadducéens s'avancèrent vers eux. Ils étaient furieux, parce que les apôtres enseignaient le peuple et annonçaient en Jésus la résurrection des morts. Ils se saisirent d'eux... » (4, 1 sq.). Le pouvoir d'enseignement revendiqué par les apôtres dans l'enceinte du Temple et leur annonce du Christ constituèrent les motifs de l'action violente exercée contre eux. Même si les discours des *Actes des Apôtres* ne devaient être que des figures élaborées par son auteur, comme on le suppose aujourd'hui de diverses manières, ils indiquent sans aucun doute les véritables raisons qui ont mené à la séparation progressive de l'Église d'avec Israël. Ces raisons se rapportaient avant tout à l'annonce christologique et sotériologique de l'Église primitive, qui n'était pas acceptable pour beaucoup d'oreilles juives, ce qui est vrai encore aujourd'hui. Lorsque Paul et Barnabé se rendirent, un jour de sabbat, à la synagogue d'Antioche de Pisidie (cf. *Actes* 13, 12-52) et qu'ils présentèrent leur proclamation du Christ par cette phrase incisive : « Sachez-le donc, frères, c'est par lui (Jésus, ressuscité par Dieu d'entre les morts), que la rémission des péchés a été annoncée, et que tout ce que la Loi de Moïse ne pouvait réaliser efficacement, chaque croyant peut l'obtenir par lui » (*Actes* 13, 38 sq.), alors [les juifs] « contredisaient les paroles de Paul et criaient au blasphème », sur quoi les deux missionnaires « expliquèrent avec franchise : C'était à vous d'abord qu'il fallait annoncer la Parole de Dieu. Mais puisque vous la repoussez (• . •) maintenant nous nous tournons vers les païens » (13, 45 sq.). Ainsi la rupture entre l'Église et Israël est déjà assez clairement exprimée. Et elle sera constatée de manière définitive, lorsque Paul, à Rome, proclamera l'Évangile sans grand succès aux juifs de cette ville. Il les congédie, les laissant à leur « endurcissement » annoncé par *Isaïe* (6, 9 sq.) et ajoute encore : « Sachez-le maintenant : c'est aux païens qu'a été envoyé le salut de Dieu. Eux, au moins, ils écouteront ! » (*Actes* 28, 25- 28). Au moment de la rédaction des *Actes des Apôtres*, le processus de rupture entre l'Église et Israël était déjà bien avancé¹.

1. Voir à ce sujet F. MUSSNER, « Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte », dans *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, Judentum und Kirche*, Fribourg, Bâle, Vienne, 1991, p. 101-114, et mon corn-

L'antijudaïsme dans le Nouveau Testament

L'antijudaïsme (« Antisémitisme ») que l'on rencontre dans le Nouveau Testament a-t-il un rapport avec ce processus de séparation ? C'est le cas dans I *Thessaloniens* 2, 14-16 et surtout dans les évangiles de Matthieu et de Jean, mais aussi dans les *Actes des Apôtres*. Nous ne pouvons entrer que brièvement dans ce contexte. Tout d'abord on doit bien établir ceci : « Les antijudaïsmes néo-testamentaires font partie dans tous les cas du processus de séparation entre les juifs et les chrétiens, qui ne s'est pas accompli sans amertume ni blessures ». (G. Theissen¹) et qui s'est vraiment produit « avec amertume et blessures » des deux côtés.

Dans l'*Épître aux Thessaloniens* (2, 14-16), l'apôtre reproche aux juifs d'avoir tué Jésus et les prophètes, de persécuter les chrétiens, de ne pas plaire à Dieu et d'être mal intentionnés envers tous les hommes ; ils contrarieraient ainsi la mission des chrétiens auprès des incroyants, et leurs péchés atteindraient par là leur comble. Cela sonne fortement antijuif. En arrière-plan se trouvent certes des expériences missionnaires particulières, mais les reproches ont été généralisés par Paul et ont revêtu les stéréotypes verbaux de l'antisémitisme antique. Dans l'*Épître aux Romains*, écrite plusieurs années après, Paul s'exprime de façon toute différente : certes il revient sur l'endurcissement d'Israël qui parle contre l'Évangile, mais simultanément il annonce le salut de « tout Israël » par le « Sauveur de Sion » (le Christ de la Parousie) (*Romains* 11, 25 sq.). Entre-temps il a renoncé à son propre « antijudaïsme »².

mentaire des *Actes des Apôtres* dans la nouvelle Bible Echter, Würzburg, 1988. F. MUSSNER, « Das Neue Testament als Dokument für den Abldungsprozess der Kirche von Israel », dans *Die Kraft des Wurzel. Judentum Jesus-Kirche*, Fribourg, Bâle, Vienne, 1989, p. 164-171.

1 G. THEISSEN, « Aporien im Umgang mit den Antijudaismen des Neuen Testament », dans E. BLUM, *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (en hommage à R. Rendtorff)*, Neukirchen, Vluyn, 1990, p. 535-553.

2 Voir à ce sujet F. MUSSNER, Pauliner Antijudaismus ? Zum Widerspruch zwischen ! Th 2, 14-16 und Rm 9-11, dans *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen* (cf. n. 1), p. 73-76.

Dans l'évangile de Matthieu, on est frappé par la tonalité antijuive et antipharisienne, particulièrement dans les malédictions dans *Matthieu* 23, 13-33 et dans les menaces de condamnation qui s'y rapportent dans *Matthieu* 23, 34-36, ou bien dans la parabole des mauvais vigneron (Matthieu 21, 33-46). La prétendue « automalédiction » du peuple juif au cours du procès de Jésus devant Ponce Pilate, comme on peut le lire dans *Matthieu* 27, 25 : « Alors le peuple entier s'exclama : que son sang retombe sur nous et sur nos enfants ! », a provoqué jusqu'à nos jours des effets dévastateurs. C'est une particularité de Matthieu – la phrase terrible ne se trouve pas dans la source de Marc. Le commentateur éminent de Matthieu, U. Luz, fait là-dessus la remarque suivante : « La vérité de cette scène affreuse n'est pas, pour lui (l'évangéliste Matthieu), historique : il a ressenti, à son époque, que tout son peuple, Israël, refuse Jésus ; cette expérience, il la transpose dans la vie de Jésus et exprime ce qu'elle signifie pour le peuple ¹. »

Dans l'évangile de Jean, on rencontre aussi un fort « anti-judaïsme », que ce soit déjà dans le concept de « juif » fréquemment chargé d'accents négatifs, ou plus particulièrement dans les invectives acerbes de Jésus contre les juifs : « Vous, vous êtes d'en bas, moi, je suis d'en haut ; vous, vous êtes de ce monde, moi, je ne suis pas de ce monde » (*Jean* 8, 23). « Vous avez pour père le diable, et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir » (*Jean* 8, 44). Le spécialiste du Nouveau Testament E. Grässer remarque, à propos de *Jean* 8, 37-47 :

C'est une opinion commune et durable chez les exégètes, que cette extrême agressivité de la polémique antijuive du quatrième évangile est interprétée d'un point de vue purement historique comme un reflet des conflits de cette époque entre l'Église et la synagogue, tels que notre auteur a pu les vivre au tournant du I^{er} siècle.

1. U. Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthiäus*, Neukirchen-Vluy, 1993, p.152 sq. Voir aussi U. Luz, *De Antijudaismus in Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem, Eine Skizze*, dans *EvTh* 53 (1993), p. 328-341.

Mais Grässer voit, à juste titre, le motif premier, non pas dans l'histoire de l'époque, mais au contraire dans « la nature résolument théologique du concept [de juif] donné comme un paradigme de la crise signifiée dans l'Apocalypse : elle opère une séparation entre le monde et les croyants¹. » À cet égard, l'évangéliste en appelle à la conscience de sa communauté destinataire. Il ne faut pourtant pas oublier que l'on peut lire également dans l'évangile de Jean : « Le salut vient des juifs » (*Jean* 4, 22)². Là-dessus, j'ai fait remarquer, dans mon *Traité sur les juifs* :

La chrétienté d'aujourd'hui a-t-elle le droit d'oublier cette phrase ? Si la chrétienté ne l'avait jamais oubliée, un antisémitisme théologique, avec ses terribles effets, n'aurait peut-être pas été possible. Les phrases sont lourdes de conséquences!³

Cependant, il faut se demander, par principe, si on peut vraiment parler d'un « antijudaïsme » néo-testamentaire. En effet, il faut retenir les points suivants : 1. La critique de la Loi ne s'identifie pas à l'antijudaïsme ; la critique de la Loi est au contraire un phénomène interne au judaïsme. 2. La « critique d'Israël » n'est pas non plus identifiable à l'antijudaïsme – on rencontre une critique massive d'Israël également chez les prophètes ou dans les *Psaumes*. 3. La foi des chrétiens, dans ses fondements christologiques et sotériologiques, s'est édifiée à partir de la distanciation d'avec la foi

1 « Les juifs comme fils du diable dans *Jean* 8, 37-47 », dans E. GRASSER, *Des Alte Bund im Neuen, Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament*, Tübingen, 1985, p. 155-167. Parmi la volumineuse littérature consacrée à l'« antijudaïsme » johannique, il faut mentionner au moins quelques contributions. E. GRASSER, « Die antijüdische Polemik in Johannes-evangelium », *ibid.*, p. 135-153. R. LEJSTNER, *Antijudaismus in Johannes-evangelium : Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte*, Berne, Francfort, 1974. M. BRUMLIK, « Johannes : dans judenfeindliche Evangelium », dans *Kirche und Israel*, 2, p. 102-113, 1989. E. STEGEMANN, *Die Tragödie des Nähe. Zu den judenfeindlichen Aussagen des Johannesevangelium*, *ibid.*, p. 114-122. F. MUSSNER, *Traktat über die Juden*, Munich, 1988, p. 281-291).
2. Voir plus précisément chez F. MUSSNER, *ibid.*, p. 49-51.
3. *Ibid.*, p. 51.

juive, ce qui est vrai également dans le sens inverse. 4. Les enseignements christologiques de l'Église primitive conduisaient nécessairement à une nouvelle compréhension¹ de l'Ancien Testament, mais en relation avec la ferme conviction que c'est le même Dieu qui, dans l'histoire d'Israël comme dans l'histoire de Jésus, a agi comme « le Dieu unique », qui n'est pas seulement le Dieu des juifs, mais aussi celui des païens (cf. *Romains* 3, 29). 5. « Dans le Christ, le Dieu d'Israël s'est précisément défini comme le Dieu qui tient fidèlement ses promesses d'une manière nouvelle ; c'est pourquoi le témoignage de Jésus-Christ ne peut absolument pas être interprété et utilisé, comme cela est arrivé trop souvent, de manière hostile au judaïsme » (D. Sängner)². 6. Il faut faire la distinction entre les conceptions affirmées par les auteurs du Nouveau Testament et leurs effets historiques ultérieurs, à propos desquels on ne peut nier que les formulations critiques du Nouveau Testament à l'encontre des juifs ont exercé sans relâche une influence historique dominante, et en partie jusqu'à nos jours³.

7. On ne doit ni ignorer, ni effacer les affirmations critiques du Nouveau Testament envers les juifs, mais elles sont à interpréter de manière critique. Depuis l'Holocauste, on ne peut plus, théologiquement, se dérober à cette tâche. Alors

1. Comparer à ce sujet F. MUSSNER, « Die Auslegung des Alten Testaments in Neuen Testament und die Frage nach der Freiheit und Ganzheit der Bibel », dans C. DOHMEN et F. MUSSNER, *Nur die halbe Wahrheit ? Für die Einheit der ganzen Bibel*, Fribourg, Bâle, Vienne, 1993, p. 75-121.

2. D. SÄNGER, *Die Verkiindigung des Gekreuzigten und Israel*, Studien zum Verhältnis von Kirchz und Israel bei Paulus und im frühen Christentum, Tübingen, 1994, p. 294 sq. (un travail remarquable).

3. Cette influence historique parfois dévastatrice ne peut pas être exposée ici. Signalons, en ce qui concerne les domaines ecclésiologiques et théologiques, K.H. RENGSTORF et S. von KORIZFLEISCH, *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung und Quellen*, 2 vol., Stuttgart, 1968. H. SCHREEKENBERG, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, vol. 1 (I^{er}-x^{er} siècle), Francfort, Berne, 1990, vol. II (x^{er}-xiii^{er} siècle), Francfort, Berne, 1991. H. LIEBESCHÜTZ, *Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter*, Heidelberg, 1983.

que l'Holocauste a modifié notre perception des textes bibliques, il a une fonction aussi bien d'herméneutique que de méditation dans le contexte de leur réception (D. Sängner)¹.

8. L'oubli persistant d'Israël, par l'Église et les Églises, ne peut être contesté.

La nouvelle conception de l'Église et des Églises²

Même si au cours de l'histoire de l'Église (et de l'histoire politique) il y a eu un certain nombre de publications favorables aux juifs, sous la forme de « sauf-conduits », une nouvelle conception s'est établie, avec un succès réel, au sein de l'Église catholique avec le décret *Nostra Aetate* du Concile Vatican II (n° 4). Ses principales déclarations sont les suivantes :

L'Église est « liée spirituellement à la descendance d'Abraham ».

L'Église a reçu d'Israël la révélation de l'Ancienne Alliance, qui a trouvé son expression écrite dans « l'Ancien Testament ».

L'Église est nourrie par la « racine de l'olivier franc ».

L'Église reconnaît les privilèges d'Israël dans l'histoire du salut, tels qu'ils ont été énumérés par l'apôtre Paul dans *Romains* 9, 4 sq.

1 D. SÄNGER, *op. cit.*, p. 294.

2 Voir particulièrement à ce sujet R. RENDTORFF et H.H. HENRIX, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985* (Paderborn, Munich, 1989). Ce gros livre comprend des « Publications catholiques », des « Publications évangéliques », des « Publications juives » et des « Publications communes judéo-chrétiennes », avec une introduction. Voir aussi F. MUSSNER « Le Dialogue entre juifs et catholiques depuis 1945.

Panorama et réflexions », dans *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen* (cf. n°1), p.9-20. H. FRANKENMOLLE, « Jüdisch-christlicher Dialog. Interreligiöse und innerchristliche Aspekte », dans *Catholica*, 46 (1992), p. 114-139. K.J. KUSCHEL, « Die Kirche und das Judentum. Konsens und Dissensanalyse auf der Basis neuerer kirchlicher Dokumente » dans *Stimmen der Zeit* 117 (1992), p. 147-162.

Jésus, Marie sa mère, ses apôtres et « *la plupart de ces disciples qui ont annoncé au monde l'évangile du Christ* », étaient issus du judaïsme.

Les juifs sont « *toujours aimés de Dieu à cause de leurs pères* » (cf. *Romains* 11, 28).

L'Église attend, avec les juifs, le « *jour du Seigneur* », qui seul apportera au monde la rédemption définitive.

L'Église se doit, au regard du riche héritage spirituel d'Israël, d'« *encourager la connaissance et l'attention réciproques* ».

Les juifs ne « *doivent pas être considérés comme rejetés ou maudits par Dieu* ». Le Concile enseigne formellement que les événements de la Passion de Jésus ne doivent être mis à la charge « *ni indistinctement de tous les juifs vivant alors, ni des juifs d'aujourd'hui* ».

La commission du Vatican pour les relations avec le judaïsme a publié le 1^{er} décembre 1974 des « *Directives et orientations pour la mise en application de la déclaration du Concile *Nostra Aetate*, Article 4* » et, le 24 juin 1984 des « *Orientations pour une juste présentation des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique* », avec ces phrases importantes :

L'histoire d'Israël (...) est une réalité historique et un signe dans le plan de Dieu, qui requiert une interprétation. Dans tous les cas il faut se libérer de la conception traditionnelle selon laquelle Israël est un peuple frappé d'un châtement, qui n'est épargné que pour constituer un argument vivant de l'apologétique chrétienne. Il demeure le peuple élu, l'olivier franc, sur lequel les païens sont greffés comme des rejetons.

Il faut ensuite signaler au moins trois documents ultérieurs, qui abordent le nouveau comportement observé dans l'Église, du côté catholique, envers le judaïsme :

– Conclusion du synode général des évêques allemands de la République fédérale allemande : « *Notre espérance. Une profession de foi de notre temps* », du 22 novembre 1975.

Document de travail du cercle d'échanges « *juifs et chrétiens* » du comité central des catholiques allemands : « *Points importants du dialogue théologique judéo-chrétien* » du 8 mai 1979.

Mise au point des évêques allemands « *Sur le comportement de l'Église envers le judaïsme* », du 28 avril 1980, à propos de laquelle le pape, dans son discours devant le Consistoire central des juifs d'Allemagne à Mayence, le 17 novembre 1980, faisait remarquer : « *Mon souhait pressant est que cette mise au point devienne une réalité spirituelle pour tous les catholiques en Allemagne !* »

Le pape Jean-Paul II et les juifs

Aucun pape ne s'est exprimé aussi abondamment et aussi positivement que le pape Jean-Paul II à propos du peuple juif. Pratiquement à chacun de ses voyages pastoraux, il reçoit une délégation des juifs, comme en son temps à Mayence. Il en revient d'ailleurs toujours au décret conciliaire *Nostra Aetate*. Lui-même écrit dans son livre-interview bien connu *Entrez dans l'espérance* :

Lors de mes voyages apostoliques dans le monde, j'essaie ainsi toujours de rencontrer les représentants des communautés juives. La visite à la synagogue de Rome a cependant été pour moi une expérience tout à fait exceptionnelle. (...) Il m'a été donné, pendant cette mémorable visite, de désigner les juifs comme *nos frères aînés dans la foi*. Ce que j'ai dit là n'a fait que résumer ce qu'a dit le Concile et ces paroles reflètent une conviction profonde de l'Église. (...) Ce peuple extraordinaire continue à porter en lui les signes de l'élection divine. (...) En vérité, Israël a payé très cher son « *élection* ». Et peut-être grâce à ce prix, cette nation est-elle devenue plus semblable au Fils de l'Homme qui était fils d'Israël selon la chair. Le deux millième anniversaire de sa venue en ce monde sera une fête aussi pour les juifs.

Israël et les juifs dans le *Catéchisme de l'Église catholique*

Par bonheur, la nouvelle perception du peuple juif par l'Église catholique se reflète aussi très clairement dans ce *Catéchisme*. On y rappelle l'élection d'Israël : « Notre Créateur s'est choisi Israël comme son peuple » (n° 1961). Israël est le peuple sacerdotal de Dieu, « celui qui porte le nom du Seigneur » (*Deutéronome* 28, 10). Il est le peuple de ceux « à qui Dieu a parlé en premier »... le peuple des « frères aînés » dans la foi d'Abraham (n° 63), auxquels il « fait connaître son nom » (n° 203), celui de « Père » (n° 238). « L'amour de Dieu pour Israël est comparé à l'amour d'un père pour son fils. Cet amour est plus fort que l'amour d'une mère pour ses enfants » (n° 219), en rapport avec la citation de *Jérémie* 31, 3 dans le n° 220 : « Je t'ai aimé d'un amour éternel, et c'est pourquoi je t'ai conservé ma faveur. » L'appel de Dieu à Israël est sans repentance (n° 839, renvoi à *l'Épître aux Romains* 11, 29). La formulation du n° 762 est intéressante : « Par son élection Israël doit être le signe du rassemblement futur de toutes les nations » ; ce « rassemblement » est à l'évidence l'objectif du salut de Dieu'. Dieu est le « Père » d'Israël plus encore en raison de l'Alliance et du don de la Loi à Israël, son « fils premier-né » (*Exode* 4, 22) (n° 238). À ce propos, deux mots clés sont cités : l'« Alliance » et « la Loi » (*Tora*). Dans le n° 762 il est rappelé à cet égard que les prophètes accusent Israël « d'avoir rompu l'Alliance et de s'être comporté comme une prostituée. Ils annoncent une Alliance nouvelle et éternelle » (renvoi à *Jérémie* 33, 31-34 ; *Isaïe* 55, 3). Les prophètes parlaient à point nommé des ruptures répétées de l'Alliance par Israël, mais la formulation du n° 762 aurait pu être toutefois mal comprise, comme si Dieu avait de ce fait définitivement dénoncé l'ancienne Alliance rompue par Israël, alors qu'en réalité la nouvelle Alliance de Dieu avec Israël (pas avec les Gentils !) sera une Alliance

1. Voir à ce sujet F. MUSSNER, « Heil für aile. Der Grundgedanke des Römerbriefs », in *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen* (cf. n° 1), p. 2938.

*Rénovée*¹. Le pape a parlé expressément à Mayence de « l'Alliance qui n'a jamais été dénoncée par Dieu » avec un clin d'œil aux juifs ! Et pour ce qui concerne le thème de la Loi (*Tora, Halacha*), il est remarqué avec raison dans le n° 710 : « L'oubli de la Loi et l'infidélité à l'Alliance aboutissent à la mort » et dans le n° 709 : « La Loi, signe de la promesse et de l'Alliance, aurait dû régir le cœur et les institutions du peuple issu de la foi d'Abraham », ce qui était loin d'être le cas comme l'Ancien Testament en témoigne. On rappelle aussi dans le n° 708, en référence à saint Paul, que « la pédagogie de Dieu apparaît spécialement dans le don de la Loi ». « La lettre de la Loi a été donnée comme un pédagogue pour conduire le peuple vers le Christ » (*Galates* 3, 4). Mais après qu'on eut entendu, précisément dans le domaine d'une catéchèse inadaptée à bien des égards, des déclarations alimentées par les préjugés du christianisme à propos de la conception « légaliste » des juifs, la compréhension juive authentique de la vie à la lumière de la *Tora* et de la *Halacha* devait être abordée dans un catéchisme d'après Auschwitz, de façon à éviter tout antijudaïsme fondé sur le thème de la Loi². Ce que Jésus et la Loi demandent (cf. n°s 577-582), on le trouve dans le n° 581 : « Jésus n'abolit pas la Loi, mais l'accomplit, en fournissant de manière divine son interprétation ultime : "Vous avez appris ce qui a été dit aux ancêtres... moi je vous le dis" (*Matthieu* 23, 34). » À cet égard il ne faut pas perdre de vue, ce qui arrive encore trop souvent dans le domaine de la catéchèse, que la particule grecque *de*, qui d'habitude est traduite par « mais », ne possède, dans les « antithèses » du *Sermon sur la montagne*, aucune signification d'hostilité ou d'opposition, mais bien plutôt celle d'une extension : « je vous le dis encore plus »,

1 Voir à ce sujet F. MUSSNER, « Der von Gott nie gekündigte Bund. Fragen an Rm 11, 27 », dans *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen* (cf. n° 1), p. 39-49.

2 Voir à ce sujet F. MUSSNER, « Das Toraleben im jüdischen Verständnis », dans *Die Kraft der Wurzel* (cf. n° 1), p. 13-26 ; K. MULLER, « Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen », dans J. BROER, *Jesus und das jüdische Gesetz*, Stuttgart, Berlin, Cologne, 1992, p. 105-134.

C'est le renforcement de la *Tora* par Jésus ! Cf. le n° 580: « *Jésus accomplit la Loi jusqu'à prendre sur lui la malédiction de la Loi* » (*Galates* 13, 13) encourue par ceux qui ne pratiquent pas tous les préceptes de la Loi (*Galates* 13, 13).

À propos du procès de Jésus de Nazareth, la note du *Catéchisme* qui accompagne les n° 597 et suivants est importante : « *Les juifs ne sont pas collectivement responsables de la mort de Jésus* », comme l'indique *Nostra Aetate* n° 4, de même que la formulation du n° 597: « *Encore moins peut-on, à partir du cri du peuple : "Que son sang soit sur nous et sur nos enfants" (Matthieu 27, 25) étendre la responsabilité aux autres juifs dans l'espace et dans le temps.* » Ici on pourrait encore remarquer que les juifs ne doivent pas être présentés comme « déicides », ce qui est souvent arrivé depuis Méliton de Sardes, cette idée qui a si largement égaré les chrétiens : tout ce que les juifs ont subi au cours de leur histoire depuis le Christ, y compris l'holocauste, serait le juste châtement de leur « déicide » !

En ce qui concerne le thème récurrent des « pharisiens », qui apparaissent dans les récits évangéliques à côté des scribes comme les adversaires personnels de Jésus, le n° 575 insiste avec raison sur une certaine affinité de Jésus avec les convictions des pharisiens, ce qui est signalé dans le n° 579 : « *Le principe de l'intégralité de l'observance de la Loi, non seulement dans sa lettre, mais dans son esprit, était cher aux pharisiens. En le mettant en valeur pour Israël, ils ont conduit beaucoup de juifs du temps de Jésus à un zèle religieux extrême.* » Mais s'il faut lire à ce sujet que « *si ce zèle ne voulait pas se résoudre en une casuistique hypocrite, il ne pouvait que préparer le peuple à cette intervention de Dieu inouïe* », une telle phrase pourrait réveiller chez des lecteurs non avertis les anciens préjugés, selon lesquels les pharisiens auraient été des casuistes hypocrites. De tels préjugés ont notoirement joué un grand rôle dans la prédication et la catéchèse. Dans l'esprit de la déclaration du Vatican du 24 juin 1985, il fallait, en vue de démonter ces préjugés, parler, dans un *Catéchisme*, de la volonté authentique des pharisiens, d'après l'état de la recherche actuelle :

Les pharisiens étaient (...) un mouvement de sanctification des laïcs revenus en Palestine, parmi les *Hasidim* de l'époque des Maccabées, dont le but était avant tout la sanctification rituelle de la vie quotidienne dans *Eretz Israel*, dans la sainteté demandée par les prêtres. Toute la terre promise par Dieu à son peuple élu devait se conformer à la sainteté de Dieu.

(M. Hengel)¹

La sanctification du quotidien sur la terre d'Israël, telle était la préoccupation fondamentale des pharisiens ! Et c'était également celle de Jésus. Que les pharisiens, avec lesquels Jésus a débattu sur des questions touchant la *Halacha*, aient été considérés dans les évangiles comme les adversaires personnels de Jésus, tient historiquement au fait qu'ils étaient, dans une certaine mesure, le seul groupe à avoir survécu à la catastrophe de l'année 70 après J.-C. Les instigateurs du procès de Jésus n'étaient pas les pharisiens, mais, d'après le témoignage des évangiles, les sadducéens. De toute façon, le processus qui a conduit au procès de Jésus n'a rien à voir avec une « tragique méprise » (n° 591) du grand Conseil, mais tient à la réponse incroyable de Jésus, qui conduit le Sanhédrin à le juger sur la base de sa foi dans le Dieu unique (« *Schema Israel* »), Jésus de Nazareth étant un « *blasphémateur* » qui mériterait la mort.

Et quand on évoque dans le n° 436: « *Dans sa triple fonction de prêtre, prophète et roi, Jésus a accompli l'espérance messianique d'Israël* », on met en parallèle l'objection juive : il n'était pas le messie, car en réalité l'espérance messianique n'a pas été accomplie, en particulier l'annonce par les prophètes d'Israël de la paix pour tous les peuples et la justice universelle des temps messianiques pour tous les hommes, en particulier les pauvres. À mon avis, un catéchisme devrait

1 « Der vorchristliche Paulus », dans M. HENGEL et U. BECKEL, *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen, 1991, p. 177-291. Voir aussi J. NEUSNER, *Das pharisäische und talmudische Judentum*, Tübingen, 1984 (un livre particulièrement instructif).

2 Cf. MUSSNER, « Der Anspruch Jesu », dans *Die Kraft der Wurzel* (voir n° 1), p. 104-124. F. MUSSNER, *Glaubensüberzeugung gegen Glaubensüberzeugung. Bemerkungen zum Prozess Jesu*, op. cit., p. 125-136.

aborder cette objection, ainsi que la question, également pertinente du point de vue catéchétique, qui en découle : qu'est-il survenu de nouveau dans le monde par Jésus de Nazareth ? (une question à laquelle il n'est pas si facile de répondre)¹.

D'après le n° 60, le peuple issu d'Abraham « sera la racine sur laquelle seront greffés les païens devenus croyants » (d'après Romains 11, 17-18-24), comme l'« olivier sauvage » sur l'« olivier franc », ainsi que l'apôtre désigne Israël, parce que l'Église ne doit jamais s'élever avec arrogance ni au-dessus d'Israël, ni non plus au-dessus des juifs « endurcis », mais doit les craindre, parce qu'elle aussi peut être également « émondée » par Dieu (cf. Romains 11, 20-22). Dans le n° 751, le catéchisme en vient à la notion d'« Église » pour parler de son origine étymologique et l'associe avec raison à l'« assemblée du peuple élu devant Dieu (...) surtout pour l'assemblée du Sinaï, où Israël reçut la Loi et fut constitué par Dieu comme son peuple saint ». La phrase suivante pourrait cependant donner lieu à un grave malentendu : « La première communauté de ceux qui croyaient au Christ se reconnaît héritière de cette assemblée et se désigna ainsi comme "l'Église". » Le concept d'« héritière » pourrait aisément se comprendre à tort dans le sens de la prétendue théorie de la substitution, d'après laquelle l'Église a pris la place d'Israël, et qui a joué à l'évidence un rôle désastreux dans l'histoire de l'Église.

Le n° 674 aborde la parousie du Seigneur : « La venue du messie glorieux est suspendue à tout moment de l'histoire à sa reconnaissance par "tout Israël" (Romains 11, 26), dont une partie s'est endurcie (Romains 11, 25) dans l'incrédulité" (Romains 11, 20) envers Jésus. » Nulle part dans le Nouveau Testament, et certainement pas non plus dans Romains 11, on ne lit qu'avant la parousie du Seigneur aura lieu une « conversion massive » des juifs à l'évangile, et que « la venue du Messie (...) à ce moment de l'histoire » dépen-

1. Voir à ce sujet F. MUSSNER, « Was ist durch Jesus von Nazareth Neues in die Welt gekommen ? Die Antwort des Neuen Testaments », dans *Die Kraft der Wurzel* (cf. n° 1), p. 140-150.

draît du fait que Jésus sera reconnu de tout Israël. « *Tout Israël sera sauvé* » à la parousie par le « Sauveur de Sion », le Seigneur revenu à la fin des temps, par la « *sola gratia* », la « grâce seule », comme Jésus l'a dit lui-même : les juifs eux aussi seront appelés à la rencontre du Christ de la parousie : « *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur !* » (Matthieu 23, 39). Le juif demeure, jusqu'à la parousie du Seigneur, à côté de l'Église comme signe vivant de la réalité de l'histoire du salut'.

Je voudrais m'arrêter là dans cette partie de ma contribution, à propos de laquelle je voudrais faire remarquer que les auteurs du *Catéchisme de l'Église catholique* se sont efforcés loyalement d'écrire sur le comportement de l'Église envers Israël conformément au décret conciliaire *Nostra Aetate*, n° 4. À vrai dire, il reste des *desiderata* que je me suis permis d'exprimer. Par principe, je pense que la catéchèse d'après Auschwitz ne peut être la même que celle d'avant Auschwitz'. On aurait dû penser davantage à cet aspect lors de la rédaction de ce « *catéchisme mondial* » ; car Auschwitz concerne le monde entier, parce qu'il existe partout des juifs.

À propos de l'accord fondamental entre le Saint-Siège et l'État d'Israël

Il n'entre pas dans le propos de mon exposé d'analyser les éléments politiques de cet accord fondamental de la plus haute signification, mais plutôt d'avoir en vue les éléments

1 Voir aussi à ce sujet F. MUSSNER, « Israels "Verstockung" und Rettung nach Rm 1-11 », dans *Die Kraft der Wurzel* (cf. n° 1°, p. 39-54).

2 Voir F. MUSSNER, « Warum muss es den Juden post Christum noch geben ? Reflexionen im Anschluss an Romains 9-11 », dans *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen* (cf. n° 1), p. 51-59.

3 Voir mon essai, « Catechese nach Auschwitz », dans H.F. ANGEL et U. HEMEL, *Basiskurse in Christsein* (en l'honneur de Wolfgang Nastainczyk), Francfort, 1992, p. 434-439. Voir aussi antérieurement S. LEIMGRUBER, « Von der Verketzerung zum Dialog. Darstellung der Juden im christlichen Religionsunterricht », dans *ZkTh 112* (1190), p. 288-303 (avec les références).

théologiques qui y sont abordés, d'autant qu'on peut lire et entendre qu'il s'agit à ce propos d'un événement exclusivement politique entre le Saint-Siège et l'État d'Israël. L'accord, dans sa nature même, est vraiment d'abord un événement politique, bien que ni l'État d'Israël ni le Saint-Siège ne soient des entités purement politiques, mais l'un et l'autre possèdent cependant une dignité *théologique*, même si cela est contesté, comme on peut le comprendre, du côté arabe dans le cas de l'État d'Israël. Dans l'article 11 (§ 2), le Saint-Siège parle de son « *caractère spécifique* ». Où peut-on voir les éléments *théologiques* de l'accord, qui fut signé le 30 décembre 1993 ? Ils se trouvent dans le *préambule*, à propos du caractère unique et de la signification universelle de la « Terre sainte ». Cela trouve son fondement dans l'histoire sainte, qui commence avec Abraham, et non dans l'histoire politique. Le *caractère spécifique* de la Terre sainte découle de ce que *Eretz Israel* est le pays de Dieu et de son peuple élu. « *Dieu s'est fait connaître en Juda, son nom est grand en Israël* » (*Psaumes* 76, 2). Et la « *signification universelle* » de la Terre sainte découle de ce que **YHWH**, le Dieu d'Israël, est en même temps le Créateur et le Seigneur du monde, et son Fils incarné, Jésus le Messie, est né sur la terre d'Israël, y a « *souffert, y fut crucifié, y est mort, y a été enseveli et y est ressuscité d'entre les morts* », et y est devenu le « *Sauveur du monde* », parce qu'il est mort « *pour tous les hommes* ».

Il en est de même dans la formulation de l'accord : « *conscient de la nature particulière des relations entre l'Église catholique et le peuple juif, du processus historique de la réconciliation et de la croissance de la compréhension réciproque et de l'amitié entre catholiques et juifs.* » Cette phrase a une connotation essentiellement *théologique* et non *politique*. La « *nature particulière des rapports* » entre l'Église et le peuple juif rappelle involontairement aux *théologiens* la relation fondamentale que Paul exprimait par la formule : « *Ce n'est pas toi (l'Église) qui portes la racine, c'est la racine (Israël) qui te porte* » (*Romains* 11, 18). Et la mention du « *processus historique de réconciliation et de la croissance de la compréhension* » et bien sûr de « *l'amitié entre catholiques et juifs* » n'aurait pu se faire entendre sans

la nouvelle conception par l'Église de ses « *racines* » grâce au Concile Vatican II avec son décret *Nostra Aetate*, n° 4 – et déjà l'article 1 de l'accord mentionne expressément ce décret dans le § 2 ! D'après l'article 2 (§ 2), le Saint-Siège saisit l'occasion de cet accord pour « *répéter sa condamnation de la haine, de la persécution et de toutes les autres formes de manifestations d'antisémitisme contre le peuple juif et les juifs pris individuellement, et cela de tout temps, pour toujours et de quelque côté que ce soit. En particulier, le Saint-Siège déplore les attaques contre les juifs et la profanation de synagogues et de cimetières, des faits qui portent injure à la mémoire des victimes de l'Holocauste, en particulier quand ils se produisent aux endroits mêmes qui sont devenus des témoignages de l'Holocauste* ». La condamnation de tout antisémitisme reprend ce qu'on peut lire dans le décret *Nostra Aetate*, et la mémoire des victimes et des lieux de l'Holocauste vont bien au-delà d'une manifestation politique. Ce que l'article 5 qualifie d'« *intérêt commun* » pour le Saint-Siège et l'État d'Israël en vue du « *développement des pèlerinages chrétiens dans les lieux saints* » a un caractère religieux ; car les pèlerinages ne sont pas des voyages d'étude, mais des pèlerinages vers les lieux saints d'une Terre sainte ! Ils offrent l'occasion, d'après le § 2, « *d'une meilleure compréhension entre le pèlerin et les populations et religions d'Israël* », et sont liés à la rencontre et à la réconciliation œcuméniques.

Le pape Jean-Paul II écrit dans son livre *Entrez dans l'espérance* (p. 161 sq.) :

Je me réjouis du fait que, dans le contexte du processus de paix en cours au Moyen-Orient, malgré bien des difficultés et des obstacles, grâce à l'initiative d'Israël, l'instauration de relations diplomatiques entre le Siège apostolique et Israël soit devenue possible. Quant à la reconnaissance de l'État d'Israël, je tiens à souligner que je n'en ai jamais contesté le principe.

Et dans une interview exclusive pour le magazine américain *Parade* du 3 avril 1994, le pape s'est exprimé ainsi :

Il faut comprendre que les juifs, qui depuis 2 000 ans ont été dispersés parmi tous les peuples du monde, se soient déci-

dés à retourner dans le pays de leurs ancêtres. C'est leur droit (...) et l'acceptation de relations diplomatiques avec Israël en est simplement la confirmation internationale.

L'accord fondamental entre le Saint-Siège et Israël doit être considéré à juste titre comme un « événement historique ».

L'Église est-elle complice de la Shoah ?

Enfin, la mention explicite de l'Holocauste dans l'accord fondamental laisse apparaître la question suivante : l'Église (ou les Églises) est-elle complice des terribles événements de la Shoah ? Une telle complicité, à l'évidence, pourra toujours être supposée. Pour l'illustrer je citerai au moins une voix juive, celle du philosophe Leonard H. Ehrlich dans son livre remarquable *Mise en cause de la réalité juive. Études sur le destin des juifs des temps modernes* (Fribourg-Munich, 1993). Ehrlich fait remarquer – et je dois là-dessus lui donner raison en tant qu'exégète – que

les opinions autorisées, conditionnées théologiquement, sur le judaïsme et le destin des juifs dans l'histoire, qui ont conduit à la réalité même de l'anéantissement des juifs, reposent sur une exégèse de passages du Nouveau Testament, une exégèse qui a influencé les rapports de la conscience chrétienne vis-à-vis du judaïsme et en tant que telle représente un type particulier de relation du christianisme pensé comme modalité de la destruction du judaïsme. (...) Nous ne devons pas oublier que jusque dans les années 1960 les manuels de catéchisme décrivaient ouvertement le judaïsme du temps de Jésus d'une manière telle qu'elle ne pouvait conduire à autre chose qu'à une condamnation des juifs et à la suspicion et la réserve à leur égard, comme en témoignent oppression et persécutions. Les théologiens ne reconnaissent que lentement que cette exégèse n'était pas nécessaire à l'interprétation des écrits néo-testamentaires.

1. Les juifs préfèrent parler aujourd'hui de la Shoah plutôt que de l'Holocauste (= sacrifice consumé par le feu), le mot hébreu *shoah* signifiant *anéantissement*, car dans l'Holocauste on a bien essayé d'anéantir le peuple juif en Europe.

Cet aspect de la chrétienté, (...) renforcé par l'autorité des exégètes, surtout des Pères de l'Église, fut répandu pendant des siècles parmi les peuples, et il devait se retrouver dans la mentalité de toute communauté humaine qui fut, d'une manière ou d'une autre, touchée par l'esprit occidental, en tant que disposition à la haine des juifs. De cette manière l'antisémitisme est un souvenir important du christianisme là même où le christianisme a été rejeté... et cela signifie pour nous que le régime nazi a bien su utiliser l'antisémitisme exprimé et propagé durant des siècles en vue de l'accomplissement de ses visées politiques, sans craindre pour autant de duper et d'opprimer l'Église et les croyants au sein du peuple¹.

Je sais par ma propre expérience de quelle façon maladroite, durant mes études, on se posait, en tant que chrétien, face au phénomène de l'antisémitisme, lorsque ce dernier, au temps des nazis, s'appuyant sur des préjugés racistes, atteignait son point culminant avec la conséquence effroyable qu'est la Shoah, qui coûta la vie à six millions de juifs. La seule chose qui était proposée en tant que *théologie* dans la prédication et la catéchèse au sujet du judaïsme, c'était à peu près la formule : « *les juifs ont mis à mort Jésus* ». L'antisémitisme chrétien n'était certes pas fondé sur le racisme, mais plutôt sur la théologie et était lié souvent à de vulgaires calomnies comme le meurtre rituel, la profanation d'hosties, etc...². Néanmoins, il ne faut pas considérer les Églises comme les instigatrices de la Shoah, mais par l'antisémitisme qu'elles ont répandu tout au long des siècles, on ne peut les absoudre de toute complicité. Cela, elles doivent honnêtement l'admettre, ce que nombre de chrétiens acceptent difficilement, comme je le sais. Le pape Jean-Paul II a en tout cas désigné, à plusieurs reprises, l'antisémitisme comme un

1 L. H. EHRLICH, *op. cit.*, p. 173 sq. Voir aussi C. KLEIN, *Theologie und Antijudaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*, Munich, p. 175. J. KATZ, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1993*, Munich, 1989. Se référer également à la littérature de la note 3, p. 42.

2 Voir à ce sujet M. EDER, *Die « Deggendorfer Gnad » Entstehung und Entwicklung einer Hostienwalfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte*, Deggendorf, 1992 (avec un matériau des plus riches).

péché contre Dieu et contre l'humanité. Il faut lui en être reconnaissant. Du reste, l'antisémitisme chrétien ne peut être surmonté que par l'édification d'une *théologie d'après Auschwitz* qui soit décisive'.

Traduit de l'allemand par Isabelle et Yves Ledoux
Titre original : *Kirche und Judentum*.

Si vous tenez à *Communio*, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN
(voir conditions page 157)

N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.

1. Cf. mon essai « *Theologie nach Auschwitz* », dans F. MUSSNER, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen* (cf. n° 1), p. 175-184 (paru dans une forme considérablement étendue dans la revue *Kirche und Israel*).

Julian WARZECHA

Église et judaïsme : une position nouvelle

L'ANNÉE passée a vu aboutir les contacts officiels entre le Vatican et Israël : le processus qui avait commencé le 30 décembre 1993 s'est achevé avec la création des ambassades (le 15 juin 1994) et la signature des lettres d'accréditation (le 29 septembre 1994). Cela semble assurément incroyable après des siècles de relations durablement marquées par de mauvaises expériences. Comment en est-on arrivé là ?

Un dialogue long et laborieux a précédé ces événements politiques officiels : ce fut l'œuvre en tout premier lieu du concile Vatican II, de Jean Paul II et du *Catéchisme de l'Église catholique*.

Le concile Vatican II

Les relations avec le judaïsme ont été surtout explicitées par la *Déclaration sur l'Église et les religions non chrétiennes* (*Nostra Aetate*, n° 4). Mais nous voudrions d'abord noter une mention faite par la constitution *Lumen Gentium* (n° 16). Après avoir évoqué les liens de l'Église catholique avec les chrétiens non catholiques, on mentionne immédiatement après le peuple d'Israël : « *D'abord le peuple qui reçut les alliances et les promesses et dont le Christ est né selon la*

chair (cf. Romains 9, 4-5) ; *peuple élu de Dieu et qui lui est très cher en raison de ses ancêtres, car les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance* (Romains 11, 28-29). »

La *Déclaration* n'est guère plus détaillée, mais elle est riche de sens. Les circonstances ont prolongé l'histoire de son élaboration (c'était alors le conflit israélo-arabe) et elle constitue un document indépendant.

Il y est d'abord question du lien qui la relie avec la « lignée d'Abraham ». L'Église « reconnaît que les prémices de sa foi et de son élection se trouvent, selon le mystère divin du salut, dans les patriarches, Moïse et les prophètes ». Une place particulière revient au patriarche Abraham parce que « tous les fidèles du Christ [sont] fils d'Abraham selon la foi ». L'Église doit au peuple élu la révélation de l'Ancienne Alliance, qui s'est réalisée par l'exode de ce peuple hors de la terre d'esclavage et par les événements du Sinaï.

La *Déclaration* affirme la valeur ininterrompue de la religion juive. On cite ici les paroles de l'apôtre Paul : « À eux appartient 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 (Romains 9, 4-5). » La mère de Jésus et ses apôtres sont eux aussi nés de ce peuple.

Le document ne cache pas que la majorité des juifs de l'époque n'a pas cru en Jésus et que certains se sont même opposés à la diffusion de l'Évangile. Mais l'Église est sûre que les juifs restent encore très chers à Dieu et attend le jour « où tous les peuples invoqueront le Seigneur d'une seule voix et le serviront "sous un même joug" » (Sophonie 3, 9). « Le grand patrimoine spirituel, commun aux chrétiens et aux juifs » est sans aucun doute très riche. C'est pourquoi le Concile veut « encourager la connaissance et l'estime mutuelles qui naîtront surtout d'études bibliques et théologiques, ainsi que du dialogue fraternel ».

Encore que des autorités juives, avec leurs partisans, aient poussé à la mort du Christ, ce qui a été commis durant sa passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les juifs vivant alors, ni aux juifs de notre temps. Le Christ, par un immense amour, a volontairement pris sur lui la croix. Le

document réproouve donc l'opinion fréquemment entendue selon laquelle les juifs seraient, comme si cela découlait de la Sainte Écriture, réproouvés par Dieu ou maudits.

L'antisémitisme est étroitement lié à cette opinion. C'est pourquoi « l'Église déplore (...) toutes les manifestations d'antisémitisme, qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigées contre les juifs ». La *Déclaration* a ainsi jeté les bases solides des contacts entre l'Église et le judaïsme. Les positions prises représentèrent alors le symbole et le début d'un chemin commun, si long et difficilement soit-il. Il ne faut pas s'étonner de ce qu'un certain élargissement, comme en écho, soit intervenu depuis de la part de l'Église.

Neuf ans plus tard, on commençait à avoir une certaine expérience du dialogue. Le 1^{er} décembre 1974, la commission vaticane pour les contacts religieux avec le judaïsme a rendu public le document : *Recommandations et suggestions pour la réalisation de la déclaration* Nostra Aetate n° 4. Il s'agissait d'abord d'une aide au dialogue de caractère religieux. Tout dialogue, particulièrement quand il est aussi délicat que celui-ci, requiert connaissance et estime mutuelles. L'Église doit annoncer Jésus-Christ. Mais cela doit se passer de telle sorte que les juifs ne ressentent pas cette évangélisation comme une invasion. Leur conception de la transcendance rend difficile leur accès au mystère de l'Incarnation du Verbe. Nous devons le comprendre, fraternellement.

On présente ensuite différentes modalités concrètes de dialogue : rencontres fraternelles, mais aussi contacts entre des personnes compétentes, se voient encouragés. Le document insiste sur la nécessité d'agir avec tact et ouverture – comme dans tout véritable dialogue. Quand c'est possible, une prière commune est à souhaiter et à proposer, « où peuvent naître humilité et ouverture du cœur et de l'esprit, si nécessaires à la connaissance de soi-même et de l'autre ».

La liturgie peut permettre de rencontrer la religion juive. En particulier là où la Bible joue un rôle important. Il nous faut souligner ce qui, dans l'Ancien Testament, « a de soi

une valeur éternelle ». Bien que le Nouveau Testament contienne l'achèvement de la Révélation, on ne peut le comprendre sans le relier à l'Ancien Testament. Il faut y insister dans les différents commentaires et homélies. En montrant les éléments originaux du christianisme, nous ne devons pas oublier « *la continuité de notre foi liée à l'Ancienne Alliance, dans la perspective des promesses* ». Ici, nous pouvons nous rapprocher légèrement : les juifs attendent le messie, et nous, le retour du Christ. Les textes qui, d'une façon ou d'une autre, ont une vision négative des juifs sont à interpréter avec prudence. Cela concerne aussi les traductions liturgiques de l'Écriture sainte.

Le troisième chapitre du document décrit les avancées du dialogue avec le judaïsme. On peut souligner davantage encore le fait que le même Dieu soit l'auteur des deux Testaments (cf. *Dei Verbum* n° 16). Nous ne devons pas oublier que le judaïsme, à l'époque de Jésus et des apôtres, était une réalité différente. Dans ce judaïsme, tout n'était pas étranger ou opposé à l'Évangile. C'est toujours une erreur d'opposer la religion de l'Ancien Testament à celle du Nouveau dans le sens où la première n'aurait été qu'un légalisme sans relation avec l'amour de Dieu et du prochain. On parle souvent, et pas seulement en exégèse, des antithèses du *Sermon sur la montagne* (Matthieu 5, 21-48). Antithèses à quoi ? Aux pratiques de l'époque ou à l'Ancien Testament ? Chez les prophètes par exemple, l'éthique est très profonde et pose de grandes exigences. Le concept d'*antithèse* me semble profondément inadapté. Il faut également considérer que Jésus a utilisé dans sa prédication les méthodes rabbiniques de l'époque. Il était même considéré comme l'un des maîtres juifs de son temps.

Les *Recommandations* encouragent différents spécialistes (exégètes, théologiens, historiens, sociologues) à approfondir le judaïsme et les relations judéo-chrétiennes. Elles exhortent également les chrétiens à travailler avec les juifs sur le plan social. Ils peuvent contribuer ensemble à la justice et à la paix (par exemple à la protection de la vie). Les tâches esquissées par ces *Recommandations* sont plus actuelles que jamais, même dans les régions où il n'existe pas de commu-

nauté juive. En effet, le mystère de l'Église présuppose le mystère d'Israël.

Les évêques sont tenus de créer, dans leurs églises locales, des commissions pour le dialogue avec le judaïsme. Au niveau de l'Église universelle s'est organisée la Commission pour les contacts religieux avec le judaïsme. Il est à remarquer qu'elle fait partie du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, signe de la parenté des juifs avec le christianisme.

Le 24 juin 1985, cette Commission a publié un nouveau document : *Les Juifs et le judaïsme dans la prédication de la Parole de Dieu et dans la catéchèse de l'Église catholique. Recommandations pour poser correctement le problème*. Ce document est plus ample que le précédent. Il développe et précise quelques problèmes engendrés par le dialogue né de la *Déclaration*. Il se présente donc comme le commentaire pratique des documents précédents. Son objet est de communiquer au niveau des églises locales la conscience renouvelée des liens avec le judaïsme. Nous en soulignerons ici les aspects et les accents nouveaux.

Le premier chapitre (« Cours de religion et judaïsme ») insiste sur le fait que les relations avec « *le peuple juif de l'Ancienne Alliance, qui n'a jamais été récuser* » (Jean-Paul II à Mayence, le 17 novembre 1980) ne doivent pas être considérées comme de l'histoire ancienne, mais comme une réalité vivante. L'héritage commun est à comprendre selon ce qu'en connaissent et en vivent actuellement les juifs et les chrétiens. Il est souvent difficile de trouver les concepts justes pour décrire les rapports entre les deux économies du salut (promesse – accomplissement ; continuité – nouveauté). On souligne que « *promesse et accomplissement s'éclairent mutuellement et que la nouveauté consiste en une transformation de ce qui était par le passé* » (n° 5). L'Église doit néanmoins enseigner que le Christ est l'unique rédempteur, et que « *l'Église et le judaïsme ne doivent pas être présentés comme deux voies parallèles vers le salut* » (n° 7).

Le deuxième chapitre (« Relations entre l'Ancien et le Nouveau Testament ») souligne l'unité de la révélation

biblique. Chaque événement trouve son sens en lien avec toute l'histoire du salut. Les relations entre l'Ancien et le Nouveau Testament sont depuis toujours présentées par l'Église selon une lecture typologique. Le passage du premier au second ne saurait être compris comme une rupture. En lisant l'Ancien (= le premier) Testament à la lumière de la mort et de la résurrection du Christ, l'Église parvient à une nouvelle interprétation, spécifiquement chrétienne. Cela ne supprime pas la valeur en soi de l'Ancien Testament. Les chrétiens peuvent « profiter intelligemment de la lecture et de l'interprétation juive » (n° 6). La lecture typologique consiste dans le fait de montrer « la richesse insondable de l'Ancien Testament » (n° 7). Mais inversement, le Nouveau Testament est à lire à la lumière de l'Ancien. Plus : la typologie doit respecter le caractère eschatologique du christianisme. Le dessein de Dieu ne parvient à son accomplissement que dans le retour du Christ. « Juifs et chrétiens se retrouvent dans une expérience semblable, fondée sur les promesses faites à Abraham » (n° 10).

Le troisième chapitre (« Les racines juives du christianisme ») montre les liens multiples unissant Jésus avec son peuple, avec sa culture. Il est un homme de son peuple et de son temps. Il se sait envoyé d'abord « aux brebis perdues de la maison d'Israël » (Matthieu 15, 24). C'est pourquoi il a voulu relier sa messianité à la liturgie synagogale (cf. Luc 4, 16-21) et surtout inclure son sacrifice dans le cadre de la Pâque (cf. Marc 14, 1-12 ; Jean 18, 28). Et pourtant il est venu pour tous les hommes. On peut percevoir cette réalité complexe et différenciée dans les relations de Jésus avec les pharisiens. Ces contacts ne sont pas toujours polémiques. Quelques exemples positifs : les pharisiens avertissent Jésus du danger (Luc 13, 31), Jésus félicite certains d'entre eux (Marc 12, 34), il mange même parfois avec eux (Luc 7, 36 ; 14, 1). Jésus et Paul utilisent souvent les méthodes pratiquées par les pharisiens (les paraboles par exemple). Il est frappant de voir que les pharisiens n'interviennent pas dans la Passion du Christ. La dureté de Jésus à leur endroit peut provenir du fait qu'« il est plus proche d'eux que des autres groupes juifs de l'époque » (n° 8).

Le quatrième chapitre (« Les Juifs dans le Nouveau Testament ») part du fait que l'appellation de « juif » dans l'évangile de Jean caractérise souvent les *chefs juifs* et les *adversaires de Jésus*. Ce concept ne s'applique donc pas toujours à l'ensemble du peuple juif. Pour bien saisir le rôle du peuple juif, il convient de remarquer que :

le contexte dans lequel se sont élaborés les évangiles comprend aussi la polémique des jeunes Églises avec la communauté juive. Cette polémique est souvent plus tardive que l'enseignement de Jésus.

Pendant, le conflit de Jésus avec les juifs, en particulier avec les pharisiens, est bien un fait.

C'est aussi un fait que la majorité du peuple juif n'a pas cru en Jésus. Ceci est à comprendre sur le plan de l'histoire comme sur celui de la théologie (cf. Romains 9-11).

La tension croissante entre la jeune Église et le judaïsme a mené à la rupture. Cette rupture se reflète dans l'histoire rédactionnelle des évangiles et ne doit pas être passée sous silence dans le dialogue.

La foi est un don de Dieu (cf. Romains 9,12).

Il y a lieu de distinguer les juifs condamnés par Jésus, ou ceux qui ont fait obstacle à la prédication des apôtres, des générations postérieures et actuelles.

Le cinquième chapitre traite de liturgie. La parenté entre les prières et les fêtes chrétiennes (par exemple le *Notre Père* et les prières eucharistiques ; la Pâque) et celles des juifs est évidente.

Le dernier chapitre (« Judaïsme et christianisme ») souligne le fait que l'histoire d'Israël se poursuit après la destruction du Temple (70 après J.-C.). Il est question ensuite de l'État d'Israël. Cette réalité n'est pas en soi religieuse, mais elle est, d'une façon ou d'une autre, à interpréter « dans le cadre du dessein de Dieu » (n° 1). Lisons la finale :

Le cours de religion, la catéchèse et la prédication doivent éduquer non seulement à l'objectivité, à la justice et à la tolé-

rance, mais également à la compréhension et au dialogue. Nos deux traditions sont trop proches l'une de l'autre pour ne pas s'estimer mutuellement¹.

Le pape Jean-Paul II : son dialogue avec les juifs

Les *Recommandations* et *Les Juifs et le judaïsme* citent souvent l'enseignement du pape actuel. Il est frappant de voir la fréquence avec laquelle il aborde ce thème, notamment dans les nombreux contacts avec les juifs pendant ses voyages apostoliques. La raison pour laquelle il entretient un dialogue aussi intense ne vient probablement pas seulement de ce qu'il connaît bien les intentions du Concile, mais également de ses profonds contacts personnels avec les juifs, autrefois, dans sa patrie. Nous allons donc mettre ici en lumière d'autres aspects du dialogue avec les juifs d'aujourd'hui, tel qu'il est pratiqué par le pape.

Voici quels sont les thèmes favoris du pape :

Le dialogue entre le peuple de l'Ancienne Alliance et celui de la Nouvelle est un dialogue interne à l'Église, un dialogue entre la première et la seconde partie de la Bible.

L'interprétation nouvelle donnée à la Bible des juifs n'ôte rien à la valeur intrinsèque de l'Ancien Testament. Il s'agit donc bien d'un dialogue entre deux religions existant réellement aujourd'hui.

Les chrétiens doivent apprendre à connaître la tradition juive telle que la comprennent les juifs d'aujourd'hui².

Ces thèmes apparaissent bien évidemment dans *Nostra Aetate* ainsi que dans les documents postérieurs. Mais le Pape les élargit, les développe et les approfondit.

1. Cf. J. WARZECHA, *Dokumenty Kosciola o Zydach (Documents de l'Église sur les juifs)*, *Ateneum Kaplanskie 114* (1990), p. 192-202.

2. Cf. J. Turowicz, *Zydzi w nauczaniu Jana Pawla II (Les Juifs dans l'enseignement de Jean-Paul II)*, *Ateneum Kaplanskie 114* (1990), p. 203-221, et particulièrement p. 208.

Le premier thème est souvent évoqué. À Mayence :

La première mesure de ce dialogue – rencontre entre le peuple de Dieu, peuple de l'Alliance qui n'a jamais été reprise par Dieu (Romains 11, 29) et le peuple de la Nouvelle Alliance – est d'être un dialogue à l'intérieur de notre Église, c'est-à-dire entre la première et la seconde partie de sa Bible (17 novembre 1980).

Au Vatican : « *C'est le même lien qui unit les deux parties de la Bible, différentes mais pourtant liées l'une à l'autre, et aussi le peuple juif et l'Église catholique.* » (22 mars 1984 devant l'*Anti-Defamation League – B'nai B'rith*.)

Sur le deuxième thème : « *La religion juive ne constitue pas une réalité extérieure à notre religion, c'est une réalité qui lui est intérieure. Ils sont nos frères bien-aimés et – pour ainsi dire – nos frères aînés* » (à la grande synagogue de Rome le 13 avril 1986). Le pape affectionne cette expression de « *frères bien-aimés* » lors de ses nombreux contacts avec les juifs.

Pour ce qui est du troisième thème : « *L'héritage spirituel commun est considérable. On peut le considérer en soi-même, mais, pour mieux comprendre quelques aspects de la vie de l'Église, il peut être utile de considérer la foi et la vie religieuse du peuple juif telles qu'elles sont connues et vécues aujourd'hui.* » (Vatican, 6 mars 1982 devant la Commission pour les contacts religieux avec le judaïsme).

Vingt ans après la publication de la *Déclaration (Nostra Aetate)* le pape tirait les conclusions suivantes :

Je suis persuadé que les relations entre les juifs et les chrétiens se sont radicalement améliorées ces dernières années ; je suis heureux de pouvoir exprimer cette conviction à l'occasion de notre rencontre d'aujourd'hui. Là où régnait jadis la méfiance, peut-être même la peur, grandit à présent la confiance mutuelle. La place qu'occupaient jadis l'ignorance et les préjugés stéréotypés qui en découlent est maintenant de plus en plus largement investie par la connaissance, la compréhension et l'estime mutuelles. Je pense à cet amour qui constitue pour les deux parties un commandement fondamen-

tal de nos traditions religieuses et que le Nouveau Testament a repris à l'Ancien (*Matthieu* 12, 28-34 ; *Lévitique* 19, 18).

La paix au Proche-Orient et le caractère religieux de la ville de Jérusalem constituent l'un des soucis du pape. Il a souvent déclaré que les juifs auraient droit à un Etat. À Miami :

Après la tragédie de la Shoah, le peuple juif a commencé une nouvelle période de son histoire. Conformément au droit international, il a comme tout autre peuple droit à sa patrie (11 avril 1987 ; cf. *Redemptionis Anno*, 20 avril 1987).

Mais il n'a pas oublié les droits du peuple palestinien. Dieu merci, l'État israélien est maintenant reconnu depuis plusieurs mois par le Vatican et une première ébauche de solution au conflit israélo-palestinien se dessine. Le traité entre Israël et la Jordanie constitue un autre événement important. On ne saurait le nier : le pape a contribué à tous ces progrès.

Le pape Jean Paul II œuvre sans relâche pour le caractère religieux et international de la ville de Jérusalem. Dans *Redemptionis Anno* :

Pour les juifs, cette ville fait l'objet d'un amour vivant et d'un rappel constant, riche qu'elle est en traces et en souvenirs d'un passé qui remonte à l'époque de David. (...) Les juifs la contemplent, si l'on peut dire, chaque jour, et la désignent comme le symbole de leur peuple. (...) L'humanité tout entière, spécialement les peuples et les nations qui ont à Jérusalem des frères dans la foi, les chrétiens, les juifs et les musulmans, ont des raisons pour s'intéresser à ce problème et tout faire pour conserver à cette ville un caractère sacré, unique et non répétable.

Prions pour que Jérusalem, au lieu d'être comme aujourd'hui objet de division et de luttes, devienne le carrefour vers lequel pourront se tourner les regards des chrétiens, des juifs et des musulmans, comme vers leur feu commun autour duquel ils se sentiront comme des frères (20 avril 1984)¹.

1. Il a été question du caractère international de la ville de Jérusalem lors de l'audience du ministre israélien des Affaires étrangères, Schimon Peres, le 1^{er} décembre 1984.

Cette pensée apparaît aussi dans le document récent *Tertio Millenio adveniente* (n° 53), où Jérusalem est prévue comme l'un des points de rencontre symboliques du jubilé.

Le pape condamne l'antisémitisme plus explicitement que les documents précédents. « *Aucun fondement théologique ne peut justifier la discrimination et la persécution des juifs. De fait, celles-ci doivent être considérées comme des péchés* », (Australie, devant la communauté juive, le 26 novembre 1986).

Cette activité du pape, que nous venons brièvement d'évoquer, trouve auprès des juifs un écho reconnaissant. Ils prennent souvent part à ses voyages apostoliques, où il peut les saluer, et il n'est pas rare qu'ils viennent lui rendre visite au Vatican. Deux rencontres sont à évoquer ici : la visite faite par le rabbin Elio Toaff de Rome au pape, malade à la polyclinique Gemelli (20 mai 1994) et la rencontre du grand rabbin d'Israël Meir Lau avec le pape au Vatican (21 septembre 1993). Cette dernière rencontre constitue le sommet du dialogue papal avec les «frères aînés dans la foi »¹.

Catéchisme de l'Église catholique

Le nouveau *Catéchisme* exprime la conscience actuelle de l'Église. Il ne sera donc pas déplacé de lui demander sa pensée présente sur le « frère aîné dans la foi ». Il ne se contente pas de reprendre les thèmes de la *Déclaration (Nostra Aetate 4)* et des documents suivants, mais formule différentes parties du *Credo* chrétien selon la ligne de cette nouvelle conscience.

On peut le voir sur plusieurs points. Tout d'abord dans l'image de Jésus-Christ. On n'oublie pas ici les différences entre l'enseignement de Jésus et le judaïsme de l'époque. En

1. La correspondance du pape avec Jerzy Kruger, son camarade d'école juif de Wadowice est émouvante. Cf. le livre de G.F. SVIDERCOSCHI, paru à New York (financé par le B'nai B'rith), racontant cette amitié.

prenant en compte l'arrière-plan historique et religieux, le *Catéchisme* peut mieux manifester la plénitude du contenu de l'enseignement du Christ, son originalité et souvent sa nouveauté. C'est frappant en ce qui concerne le titre de « *Kyrios* » :

En attribuant à Jésus le titre divin de Seigneur (*Actes* 2, 34-36), les premières confessions de foi de l'Église affirment, dès l'origine, que le pouvoir, l'honneur et la gloire dus à Dieu le Père le sont aussi à Jésus parce qu'Il est de « *condition divine* » (*Philippiens* 2, 6) et que le Père a manifesté cette souveraineté de Jésus en Le ressuscitant des morts et en L'exaltant dans sa gloire (n° 449).

Nous rencontrons cette nouvelle façon de s'exprimer dans le mystère de la vie cachée de Jésus :

L'Épiphanie est la manifestation de Jésus comme Messie d'Israël, Fils de Dieu et Sauveur du monde. Avec le Baptême de Jésus au Jourdain et les noces à Cana, elle célèbre l'adoration de Jésus par des « *mages* » venus d'Orient (*Matthieu* 2, 1). Dans ces « *mages* », représentants des religions païennes environnantes, l'Évangile voit les prémices des nations qui accueillent la Bonne Nouvelle du salut par l'Incarnation. La venue des mages à Jérusalem, « *pour rendre hommage au Roi des juifs* » (*Matthieu* 2, 2) montre qu'ils cherchent en Israël, à la lumière messianique de l'étoile de David, celui qui sera le roi des nations. Leur venue signifie que les païens ne peuvent découvrir Jésus et L'adorer comme Fils de Dieu et Sauveur du monde qu'en se tournant vers les juifs et en recevant d'eux leur promesse messianique telle qu'elle est connue dans l'Ancien Testament (n° 528).

On considère longuement les relations de Jésus avec son peuple, avec la Loi (Tora) et avec le Temple¹.

Quand il parle de l'Ancienne Alliance, le *Catéchisme* emploie souvent, de façon équivalente, le terme « *Première Alliance* ».

1. Cf. H. MUSZYNSKY, *Zydzi i judaizm w Katechizmie Kościoła Katolickiego (Les Juifs et le judaïsme dans le Catéchisme de l'Église catholique)*, Tygodnik Powszechny, 10 avril 1994, p. 12.

Jésus et la Loi :

Jésus, le Messie d'Israël, le plus grand donc dans le Royaume des cieux, se devait d'accomplir la Loi en l'exécutant dans son intégralité, jusque dans ses moindres préceptes, selon ses propres paroles. Il est même le seul à avoir pu le faire parfaitement. Les juifs, de leur propre aveu, n'ont jamais pu accomplir la Loi dans son intégralité sans en violer le moindre précepte. C'est pourquoi, à chaque fête annuelle de l'Expiation, les enfants d'Israël demandent à Dieu pardon pour leurs transgressions de la Loi. En effet, la Loi constitue un tout et, comme le rappelle saint Jacques « *aurait-on observé la Loi tout entière, si l'on commet un écart sur un seul point, c'est du tout que l'on devient justiciable* » (*Jacques* 2, 10) [n° 578].

L'accomplissement parfait de la Loi ne pouvait être l'œuvre que du divin Législateur né sujet de la Loi en la personne du Fils. En Jésus, la Loi n'apparaît plus gravée sur des tables de pierre mais « *au fond du cœur* » (*Isaïe* 42, 6). Jésus accomplit la Loi jusqu'à prendre sur Lui « *la malédiction de la Loi* » (*Galates* 3, 13) encourue par ceux qui ne « *pratiquent pas tous les préceptes de la Loi* » (*Galates* 3, 10) car « *la mort du Christ a eu lieu pour racheter les transgressions de la Première Alliance* » (*Hébreux* 9,15) [n° 580].

Jésus témoigne envers le Temple un profond respect :

Au seuil de sa Passion, Jésus a cependant annoncé la ruine de ce splendide édifice dont il ne restera plus pierre sur pierre. Il y a ici annonce d'un signe des derniers temps qui vont s'ouvrir avec sa propre Pâque. (...) Loin d'avoir été hostile au Temple où il a donné l'essentiel de son enseignement, Jésus a voulu payer l'impôt du Temple en s'associant Pierre qu'Il venait de poser comme fondement de son Église à venir. Plus encore, Il s'est identifié au Temple en se présentant comme la demeure définitive de Dieu parmi les hommes. C'est pourquoi sa mise à mort corporelle annonce la destruction du Temple qui manifesterà l'entrée dans un nouvel âge de l'histoire du salut. « *L'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père* » (*Jean* 4, 21) [n° 585-586].

Il apparaît donc clairement que les documents évoqués ici et l'activité déployée par le pape actuel expriment une

conscience neuve et une position renouvelée de l'Église hiérarchique. On peut espérer que ce renouvellement finira par se réaliser peu à peu dans la vie de tous les fidèles.

Traduit de l'allemand par Claire Second
Titre original : *Die neue Haltung der Kirche zum Judentum.*

Gilbert DAHAN

Les théologiens chrétiens du Moyen Âge et le judaïsme

Communio
a besoin de votre soutien.
Faites des abonnés.

Julian Warzecha, né en 1944, prêtre en 1970, obtient son doctorat en 1977, sa thèse d'habilitation en 1990, et tient une chaire d'enseignement (Histoire sainte) à l'université de Varsovie. Outre ses activités scientifiques, il est l'auteur d'oeuvres de vulgarisation pour la radio et la télévision.

UNE enquête sur les rapports entre christianisme et judaïsme ne saurait oublier le dossier médiéval. Il s'agit d'un dossier d'une richesse et d'une complexité bien plus grandes qu'on ne l'imagine habituellement : les clichés sont là pour imposer aussi bien l'image d'un juif accablé, pourchassé et finalement exclu du monde chrétien d'Occident, que celle d'une Église sûre d'elle-même et fermée au dialogue. Certes, des travaux salutaires ont pu montrer le rôle joué à l'égard du judaïsme par un certain « enseignement du mépris¹ » dont les racines peuvent être patristiques ou médiévales ; certes, la situation des juifs en Europe chrétienne a été dans les derniers siècles du Moyen Âge (les XIV^e et XV^e siècles) une situation de crise sans dénouement (la seule issue étant l'exclusion). Mais comment en est-on venu là ? Quel a été le rôle de l'Église et de ses théologiens ? Et ce tableau tragique est-il le seul visage de la réalité ? Pour tenter de donner une ébauche de réponse à ces questions, je voudrais interroger les théologiens chrétiens du Moyen Âge – des hommes qui ont pensé les dogmes du christianisme, qui ont fondé une pensée chrétienne, diverse, mais se réclamant des mêmes vérités. Il faudrait aussi parler

1. Voir Jules ISAAC, *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique*, Paris, 1956.

des juristes, des poètes, des exégètes – qui ont les uns et les autres joué un rôle ; on évoquera cette réalité, mais je me limiterai à ceux qui ont eu à prendre à bras le corps la question juive, en tant que penseurs et en tant que chrétiens, et à donner des réponses, globales ou précises, aux interrogations de leur temps¹.

Cette réflexion des théologiens ne représente, on s'en doute, qu'un aspect dans l'analyse des relations entre chrétiens et juifs au Moyen Âge. On la verra se heurter, en amont et en aval, à des réactions différentes. Et la première constatation que l'on peut faire, dans l'étude de ces relations, est celle d'une diversité, de contrastes : comme toujours, la réalité est multiple, variée, changeante. Sur ce contraste j'ai bâti mon étude sur les intellectuels chrétiens et les juifs : d'un côté, le dialogue, l'échange, la relation amicale ou fraternelle – les difficultés vécues et surmontées ensemble, la vérité cherchée en commun (la Bible, les sciences, la philosophie) ; le sentiment d'une identité et d'une proximité ; de l'autre, la confrontation, la rupture, la violence ; la polémique, le sentiment d'une altérité et le refus de cette altérité². Et cette attitude duelle est celle des intellectuels comme celle du peuple. Avec les difficultés du XIV^e siècle, peste, famine, guerres et une angoisse métaphysique qui ouvre la porte à toutes les déviations, la part du dialogue se restreint, les fantasmes encombrant le réel. Que disent les théologiens ?

Les fondements de l'attitude chrétienne

La théologie chrétienne a eu constamment à l'égard des juifs et du judaïsme une attitude double, comportant deux axes si l'on préfère, mais jamais ambiguë (quelle qu'ait pu être par ailleurs la diversité des réactions individuelles des penseurs) : ce que j'appelle un « *axe positif* » (qui reconnaît

la spécificité juive et l'accepte) et un « *axe négatif* » (qui s'efforce de poser des limites à cette acceptation). L'histoire des rapports entre christianisme et judaïsme dans les premiers siècles explique cette dualité. Ce qui apparaît alors, c'est une rivalité exégétique doublée d'une concurrence dogmatique¹. Je m'explique : les textes de base sont communs (Ancien Testament), les dogmes fondamentaux sont proches (Dieu unique, révélation...). Il s'agira, pour la pensée chrétienne naissante, soucieuse d'affirmer sa spécificité, de se démarquer le plus possible du judaïsme, d'accentuer les oppositions. Le problème est d'autant plus aigu que l'exégèse et la théologie chrétiennes restent longtemps imprégnées de judaïsme : l'exégèse du *midrash* affleure sans cesse (chez un Origène, par exemple), les dogmes se fondent sur les mêmes textes bibliques que lisent les juifs. L'une des solutions sera de mettre de plus en plus en relief l'élément hellénique, qui vient donner sa physionomie particulière au christianisme des premiers siècles : cet élément ne devient vraiment prédominant qu'au XIII^e siècle, quand la théologie chrétienne, constituée en science, intègre l'aristotélisme. C'est aussi le moment où la rupture est consommée entre judaïsme et christianisme, la date emblématique me paraissant celle du IV^e concile œcuménique du Latran (1215), qui marque le commencement symbolique d'une dégradation de la condition des juifs en Occident chrétien.

Revenons encore sur la rivalité exégétique : refusant les deux dimensions de l'exégèse juive – la dimension littérale ou historique (qui ne concerne qu'une micro-société du passé) et la dimension eschatologique (qui remet à la fin des temps l'accomplissement des prophéties) – l'exégèse chrétienne se livre à une réinterprétation de l'Ancien Testament, médiane en quelque sorte, puisque l'Écriture trouve son sens en le Christ, en un événement à la fois passé et présent ; d'où, bien sûr, la part donnée à l'allégorie. À cet égard, l'œuvre d'Isidore de Séville est particulièrement significative et semble

1. Bien entendu, ces quelques pages ne prétendent pas présenter plus qu'un très rapide panorama où seront abordés seulement quelques-uns des problèmes et mentionnés un très petit nombre d'auteurs.

2. Gilbert DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, 1990.

1. Je me permets de renvoyer, à ce sujet, à mon essai « Dogme et exégèse. Quelques réflexions sur la formation de la doctrine chrétienne », dans *Les Nouveaux Cahiers*, n° 113, été de 1993, p. 14-19.

consommer une rupture avec l'exégèse juive : l'allégorie se trouve systématisée et elle se double d'un antijudaïsme constant. Les *Allegoriae quaedam sacrae Scripturae* fournissent le catalogue de ces interprétations. Je traduis par exemple le passage consacré à Joseph :

Joseph, qui fut vendu par ses frères et élevé en Égypte, signifie notre rédempteur qui fut livré par le peuple des juifs aux mains des persécuteurs et qui se trouve maintenant exalté parmi les nations¹.

Loin d'être une procédure mécanique et artificielle, cette exégèse allégorique laisse constamment affleurer les problèmes de la théologie chrétienne et particulièrement, pour ce qui nous occupe ici, celui d'une attitude complexe envers le judaïsme. En effet, parmi les allégories les plus fortes et les plus significatives figurent les exégèses des récits mettant en scène des frères ennemis ou rivaux : Caïn et Abel, Isaac et Ismaël, Jacob et Esaü... Ces couples sont interprétés dans le sens d'une opposition Église/Synagogue (la même chose se retrouvant dans l'exégèse juive), mais la réalité de la fraternité n'est pas (et ne peut être) remise en cause. L'exégèse est alors le lieu où s'exprime le mieux le mouvement double proximité/éloignement, propre à la pensée chrétienne sur le judaïsme, mouvement double qui va fonder, tant sur le plan de la théologie que sur celui du droit, la doctrine à deux axes dont je vais parler.

L'« *axe positif* », tout d'abord, celui de la proximité. Ici, on nous rappelle que les juifs sont les frères charnels du Christ, que le Christ est né juif et a vécu en juif² ; en quelque sorte bloqués dans le temps, les juifs sont vus comme des contemporains du Christ, qui transportent en d'autres temps, en d'autres lieux, les pratiques quotidiennes de Jésus incarné et véhiculent fidèlement les textes qui l'annoncent. C'est l'un des aspects du thème du peuple témoin, dont l'autre volet,

1 *Patrologie latine*, t. LXXXIII, col. 107.

2 Nous en donnons plusieurs exemples dans notre étude, « L'Exégète de l'histoire de Caïn et Abel du XII^e au XIV^e siècle en Occident », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n° 49, 1982, p. 21-89 (voir p. 81).

développé notamment par saint Augustin, montre en la dispersion et en la déchéance du peuple juif la preuve de l'accomplissement des prophéties messianiques (*Isaïe*, surtout) et, par là-même, de la vérité du message chrétien (de même que les prophètes ne se sont pas trompés en annonçant la décadence d'Israël, de même ils ont dit vrai en parlant du messie Jésus)³. C'est sur ce thème que s'appuie la partie positive de la doctrine ecclésiastique sur les juifs et le judaïsme. L'Église assure la protection des juifs et garantit leur existence en terres chrétiennes. Le décret de Gratien (vers 1140) reprend divers textes dans ce sens, notamment des lettres de Grégoire le Grand, qui affirment les droits des juifs et proclament le caractère illicite des conversions forcées. L'une de ces lettres va servir de préambule à un texte qui, enrichi et adapté aux circonstances, constitue en quelque sorte la charte de protection des juifs, la bulle *Sicut Iudeis*, édictée une première fois par Calixte II en 1122 ou 1123 et reprise par de nombreux papes pendant toute la suite du Moyen Âge².

Les théologiens connaissent, bien sûr, les textes du droit canon et se montrent généralement fidèles à leur esprit. Ils abordent le problème du judaïsme en commentant les *Sentences* de Pierre Lombard, livre de base de l'enseignement théologique, et en répondant aux questions du public lors de disputes quodlibétiques. Parfois, leurs ouvrages systématiques (sommes de théologie) font une place au problème. Il en est ainsi d'Alexandre de Halès (+ 1245), dont la *Somme* a contribué fortement à l'évolution des méthodes théologiques ; dans un groupe de chapitres consacrés aux juifs et aux païens se trouve posée la question « *si les juifs doivent être tolérés* ». L'une des caractéristiques de la méthode dite scolastique est d'examiner sous tous ses angles un problème donné – l'exposé des arguments *pro* et *contra* ayant pour nous autant d'importance que la conclusion à laquelle par-

1 Voir Bernhard BLUMENKRANZ, « Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme », dans *Recherches augustiniennes*, n° 1, 1958, p. 225-241.

2 Solomon GRAYZEL, « The Papal Bull *Sicut Iudeis* », dans *Studies...* A.A. Neumann, Leyde 1962, p. 243-280.

3 Alexandre de HALÈS, *Summa theologica*, II/2, tract. 8, sect. 1, q. 1, tit. 2, c. 1, éd. de Quaracchi, t. III, Florence, 1930, p. 729-730.

vient le maître. Ainsi, après avoir énoncé trois arguments en faveur d'une réponse négative, Alexandre énumère trois raisons pour une réponse positive, qui sera la sienne ; ces trois raisons sont celles qui sont le plus souvent alléguées pour justifier l'axe positif. Je les résume :

1-Le psaume 58, 12, « *Ne les tue pas* », s'applique spécialement aux juifs. Les juifs sont dispersés pour inciter les nations à se convertir.

2-Porteurs de la Loi ancienne, les juifs procurent en faveur de l'Église un témoignage qui ne peut être réfuté par ses ennemis.

3-*Isaïe* 10, 22 et *Romains* 11, 5 affirment le salut futur des juifs.

Ces trois arguments, qui se situent dans le passé, dans le présent (le peuple témoin) et dans le futur (la conversion à la fin des temps), constituent souvent l'ossature de la démonstration en faveur de la « *tolérance* » du peuple juif et du judaïsme.

Comme le précise le droit canon, la doctrine condamne les baptêmes forcés ; on sait que des problèmes douloureux suivirent certaines vagues de persécution au cours desquelles des juifs furent baptisés contre leur gré, l'indélicatesse du baptême venant s'opposer au premier principe. Mais celui-ci est vigoureusement affirmé et défendu par la plupart des théologiens. Particulièrement, la question du baptême des enfants juifs est posée aux théologiens : ne faudrait-il pas enlever les enfants juifs à leurs parents pour les baptiser, en vue de leur propre bien ? Presque tous les théologiens répondent négativement et mettent en relief les droits de la nature et l'affection des parents : dans son deuxième quodlibet saint Thomas d'Aquin livre à ce sujet des réflexions tout à fait remarquables¹. L'un des rares auteurs du Moyen Âge à recommander le baptême des enfants juifs est Jean Duns Scot² ; après avoir exposé les arguments contre une telle solution (et qui sont en partie ceux que donnait saint Thomas), Duns Scot affirme que les Princes

¹ Thomas d'AQUIN, *Quaestiones quodlibetales* II, q. 4, a. 2, éd. R. Spiazzi, Turin 1956, p. 28-29. Voir également *Somme théologique* IIa Iae, q. 10, a. 12 et IIIa, q. 68, a. 10.

² *Opus Oxoniense (Ordinatio)* IV, d. 4, q. 9.

agiraient bien s'ils obligeaient les fils des juifs et des incroyants à recevoir le baptême, contre le gré de leurs parents :

Il semble même qu'ils agiraient avec piété et dans le sens de la religion s'ils pressaient de menaces et terrorisaient les juifs et les autres incroyants demeurant dans leurs royaumes et les obligeaient à recevoir le baptême.

À l'argument que la foi de tels baptisés serait bien peu sincère, Duns Scot répond que leurs descendants, à la troisième ou à la quatrième génération, seraient de vrais fidèles ! On ne trouve une solution similaire que chez quelques canonistes ; parmi les théologiens, il semble que la position de Duns Scot représente une exception ; même un Gui Terré, dont l'antijudaïsme est si net, condamne la thèse de Duns Scot (sans nommer celui-ci).

Si cet « axe positif » assure la protection des juifs en chrétienté, il permet aussi les échanges entre chrétiens et juifs. Je ne m'étendrai pas sur ce point mais soulignerai l'importance de cet aspect des relations entre les deux communautés. Il ne s'agit pas seulement, comme on l'a dit parfois, pour le monde chrétien à la rencontre de la science arabe, d'utiliser les juifs comme des intermédiaires, mais réellement d'échanges dans les deux sens, où les ressources sont mises en commun et où l'on est à l'écoute d'autrui. Dans les domaines de la médecine et de l'astronomie, par exemple, tant dans le midi de la France qu'en Espagne, le désir de découverte s'alimente dans un dialogue continu entre savants juifs et chrétiens, dont les traductions dans les deux sens (arabe/latin-hébreu) sont une manifestation tangible. Mais ces échanges sont aussi intenses, et même davantage, dans le domaine de l'exégèse de la Bible et de la théologie : les commentaires chrétiens abondent en renvois à l'exégèse juive, du xii^e au xiv^e siècle, soit d'une manière anonyme (*Hebraei dicunt*, « les juifs disent »), soit, à partir de Nicolas de Lyre, en citant le plus important des commentateurs juifs, Rabbi Salomon de Troyes, appelé Rashi par les juifs. En théologie, la découverte de la littérature talmudique, après la controverse tenue à Paris en 1240, provoque d'abord une réaction de rejet ; mais, un peu plus tard, cette attitude négative se double d'une certaine curiosité, notamment chez les polémistes, qui trouvent dans la littérature rabbinique un réservoir

d'arguments en faveur du christianisme. D'autre part surtout, l'œuvre du philosophe juif Maïmonide permet à la théologie chrétienne de poser (et parfois de résoudre) les problèmes causés par l'intégration de l'aristotélisme : Thomas d'Aquin, Henri de Gand ou Maître Eckhart citent volontiers *Rabbi Moyses* et le font avec le respect dû à une autorité.

Mais, à côté de ces attitudes positives, le corpus du droit canon avait aussi intégré les textes relevant de l'axe négatif. Cette fois, il s'agissait d'isoler le judaïsme dans sa spécificité et de se prémunir contre toute influence doctrinale de sa part. Sur le plan du droit, l'évolution, commencée dès que le christianisme eut un pouvoir politique, trouve son terme avec le IV^e concile œcuménique du Latran, qui édicte plusieurs mesures à l'égard des juifs, la plus révélatrice étant celle qui ordonne que les juifs se distinguent vestimentairement – ce qui indique du reste qu'aucun trait physique ou linguistique ne caractérisait les juifs en Occident. Cette injonction se traduira plus tard par l'obligation pour les juifs de porter un signe distinctif (en France, ce sera la rouelle). Divers autres conciles jettent les bases d'une ségrégation de plus en plus forte : interdiction pour les juifs d'avoir des employés de maison chrétiens, d'habiter dans des petites villes, de soigner des chrétiens... Ces mesures sont généralement justifiées par la crainte d'une influence juive, qui est un motif récurrent durant tout le Moyen Âge : les juifs risquent de tromper les simples chrétiens, séduits par leur connaissance des Écritures et leur habileté dialectique.

Cet axe négatif est aussi pris en compte par les théologiens, qui doivent s'efforcer de démontrer que le judaïsme est une religion périmée. Nous le constaterons en examinant trois des thèmes liés au judaïsme les plus souvent développés dans la théologie médiévale.

Trois questions théologiques

1. La place des juifs dans la société chrétienne

Le premier de ces thèmes découle de l'opposition entre l'axe positif et l'axe négatif : quelle peut être la place des

juifs dans une société chrétienne ? Nous avons vu que le droit canon leur en donnait une ; cette position s'appuyait sur une tradition ancienne et avait pour conséquence de reconnaître la légitimité du judaïsme. Les canonistes (Huguccio de Pise, autres) en ont longuement discuté, parvenant généralement à une solution moyenne qui reconnaît à la fois que les juifs peuvent exercer leur culte mais que celui-ci est vide de sens. Les prises de position des théologiens sont variées : elles vont d'une reconnaissance globale du monothéisme juif (c'est le même Dieu qu'adorent juifs et chrétiens), à une assimilation du judaïsme à l'idolâtrie ou à l'athéisme. Citons de nouveau la *Somme* d'Alexandre de Halès, qui pose la question de savoir « si les rites des juifs sont comme une idolâtrie ». D'une manière très significative, les deux arguments pour une réponse positive sont des citations prises dans la lettre aux *Galates*, l'un des textes qui expriment le plus fort la volonté de distanciation de la nouvelle religion à l'égard de l'ancienne ; l'analyse, très fine, d'Alexandre situe l'épître paulinienne dans son contexte historique et distingue entre l'idolâtrie objective et concrète, à laquelle avaient pu se livrer les juifs à différents stades de leur histoire, de l'adhésion à une Loi qui recommande de rendre un culte au seul Dieu¹.

Mais, dans ces conditions, la question se pose de savoir si les juifs sont à l'intérieur de la société chrétienne ou en dehors d'elle. Question dont les enjeux sont aussi bien juridiques que théologiques. Les juifs en effet sont nettement distingués des Sarrasins (hors de la société chrétienne) et, pas toujours aussi clairement, des hérétiques (qui sont des chrétiens). L'affaire du Talmud, dans les années 1240, est révélatrice à cet égard. Si, dans un premier temps, les accusations portent sur les blasphèmes à l'égard de Jésus, de Marie et des chrétiens (on en trouve un écho chez Alexandre de Halès), dans un second temps cet aspect se trouve minoré au profit de l'accusation d'hérésie, fondée sur les anthropomorphismes criants de la littérature rabbinique. Les canonistes (le futur Innocent IV notamment) expliquent que le pape se doit d'intervenir quand il y a chez les incroyants transgres-

1. Alexandre de HALES, *op. cit.*, p. 730.

sion de la loi naturelle, puisque l'humanité est tout entière le troupeau de Dieu, dont le pape est le vicaire sur terre¹. Mais, si cette explication générale garde toute sa valeur, dans le cas des juifs s'ajoute une considération supplémentaire, qui rejoint en quelque sorte le thème du peuple témoin : comme on l'a dit, bloqués dans le temps, les juifs sont des contemporains du Christ, porteurs des rites qu'il a pratiqués et de sa foi : ce schéma perd toute consistance si les juifs, les premiers à condamner chez les chrétiens, au nom d'un monothéisme intrinsèque et épuré, une vénération portée à des images, oublient ce principe et proposent des représentations (ne fût-ce que par des mots) de Dieu et si, d'autre part, ils ne sont plus les pratiquants rigoureux du culte de l'ancienne Loi.

Un autre sujet constitue une pierre de touche par rapport à cette question de la place des juifs dans la société chrétienne : l'usure. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce thème est loin d'être lié au problème juif : dans les textes théoriques du XIII^e siècle sur l'usure, les juifs ne sont que rarement mentionnés. Ici, il convient de bien prendre la distance entre le problème réel et le problème tel qu'il a été intellectualisé. Il est entendu que l'usure (ce n'est pas ici le lieu d'analyser le sens précis de cette notion) est condamnée par le droit canon. Mais cette interdiction vise-t-elle aussi les juifs ? Pendant le XII^e siècle, la question n'est pas posée et l'on considère normal que les juifs se livrent à l'activité de prêt d'argent. À partir du XIII^e siècle, on cherche le sens de l'interdiction formulée dans l'Ancien Testament (*Deutéronome* 23, 20-21) et l'on demande dans quelle mesure elle affecte les rapports commerciaux entre chrétiens et juifs : si l'usure est interdite aux juifs dans la société chrétienne, c'est que chrétiens et juifs sont « frères » ; si elle leur est interdite d'une manière absolue, c'est que les juifs sont du for de l'Église ; les deux hypothèses présentent des difficultés ; la solution généralement admise est celle des conciles du début du siècle, selon laquelle les juifs peuvent exiger des taux « modérés ». L'aspect réel du problème présente encore une fois des aspects contradictoires : les juifs se livrent en fait au

1. Voir Alberto Melloni, *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae*, Turin, 1990, p. 188-194.

commerce de l'argent mais subissent toutes sortes de répressions, tant des pouvoirs séculiers que des autorités ecclésiastiques, et cela à partir du moment où s'élabore une réflexion importante sur les nécessités économiques (chez Pierre de Jean Olieu, par exemple)¹.

2. L'observance de l'Ancienne Loi

L'importance du second thème est déjà apparue à travers ce qui précède : je veux parler de la question de l'observance de l'ancienne Loi. Du point de vue juridique, nous avons posé sa légitimité : nous importent ici les conséquences théologiques de cette observance. Cette fois, le problème est examiné systématiquement par les théologiens, tant dans les commentaires des *Sentences* (le livre IV, sur les sacrements) que dans les sommes théologiques ; il ne saurait être ici question de l'envisager globalement, mais seulement par rapport au judaïsme – rapport qui n'est pas toujours établi dans les oeuvres auxquelles j'ai fait allusion. La vérité du christianisme se fonde sur le caractère obsolète de l'Ancienne Alliance : diverses expressions sont couramment utilisées pour dire que celle-ci est périmée : l'ancienne Loi est une ombre, une image, une préparation, elle perd tout son sens quand la nouvelle Loi est promulguée. Mais les lois de l'Ancien Testament ne sont pas rejetées en bloc : certaines conservent un caractère permanent. De la sorte, une classification des lois s'élabore au cours du XIII^e siècle (Maïmonide étant parfois mis à contribution). Elle distingue les lois cérémonielles, obsolètes, des lois morales, permanentes². Le *Décalogue* pose un problème encore plus grand, puisqu'il ordonne l'observance du sabbat.

1 Giacomo TODESCHINI, *Un trattato di economia politica francescana : il « De emptioibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus » di Pietro di Giovanni Olivi*, Rome, 1980.

2 Voir Beryl SMALLEY, « William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas d'Aquinas on the Old Law », dans *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto 1974, t. II, p. 11-71 (repris dans B. SMALLEY, *Studies in Medieval Thought and Learning*, Londres, 1981, p. 121-181).

La controverse judéo-chrétienne réserve évidemment une place de choix à ce thème : il sert d'argument aux juifs qui s'efforcent de démontrer l'infidélité des chrétiens, qui, n'observant pas des décrets immuablement fixés par un Dieu qui ne saurait changer, transgressent la loi divine. L'ensemble de l'argumentation chrétienne, tant dans la polémique que dans la théologie, serait à analyser. On y trouverait encore une fois le mélange entre attirance et répulsion si caractéristique de l'attitude à l'égard du judaïsme. D'une part, en effet, admiration devant la fidélité, l'opiniâtreté du peuple juif qui, malgré toutes les difficultés, continue à observer les préceptes de l'ancienne Loi ; mais, d'autre part, mépris pour ces mêmes hommes, qui n'ont pas su comprendre que la venue du Christ avait vidé leurs rites de toute signification.

3. Responsabilité des juifs dans la Passion

La réflexion autour de « l'axe négatif » trouve un aliment dans le caractère obsolète des lois cérémonielles, mais aussi dans le rôle joué par les juifs dans la Passion. Encore une fois, il faut se méfier des idées toutes faites : d'une part, ce thème n'a pas, dans l'œuvre des théologiens du Moyen Âge, l'importance que certains ont voulu lui donner bien plus tard ; d'autre part, il n'apparaît pas d'une manière monolithique comme une accusation perpétuellement énoncée contre les juifs « déicides¹ ». Bien au contraire, il est le point de départ de développements d'une grande richesse. Certes, la responsabilité des juifs dans le déroulement de la Passion semble être un fait historique, irréfutable et nul ne songe à le remettre en question. Mais quant au rôle des juifs, deux types d'interrogations sont formulées : sur la culpabilité morale (ou non) des juifs, et sur la portée de cette responsabilité.

La culpabilité morale des juifs fait l'objet d'une longue réflexion, aussi bien au XII^e qu'au XIII^e siècle. Au XII^e siècle, le problème est posé tant par Pierre Abélard dans son *Éthique*, que par une série de compilateurs de sentences, antérieure-

ment à Pierre Lombard¹. Il est formulé de la sorte : les juifs pouvaient-ils moralement agir autrement qu'en condamnant Jésus ? En effet, dans leur optique, celui-ci apparaissait comme un blasphémateur, coupable du pire crime selon le judaïsme, s'affirmer Dieu. Mais cette question en appelait une autre : les juifs ne savaient-ils pas que Jésus était Dieu ? S'ils le savaient, en condamnant Jésus ils commettaient un péché abominable ; s'ils ne le savaient pas, en ne le condamnant pas, ils agissaient contre leur conscience. De la sorte, seul l'examen de l'intention profonde des juifs permettrait de résoudre ce problème ; or est-il possible ? Les auteurs du XII^e siècle voyaient en cette question un exemple éminent de *casus perplexus*, de problème moral dont la solution n'est pas évidente et met en relief bien des contradictions².

Pierre Lombard, puis ses commentateurs au XIII^e siècle posent le problème d'une manière un peu différente. L'analyse est plus théologique que morale : l'action des juifs qui aboutit à la Passion peut-elle être considérée comme bonne ? Ses conséquences furent bonnes, puisque par sa mort le Christ sauvait l'humanité : les juifs et Judas se sont alors montrés les coopérateurs de Dieu en permettant que se réalise sa volonté³. D'une manière générale, les auteurs du XIII^e siècle concluent à la malignité des juifs et à leur responsabilité dans la Passion : de nouveau, leur intention est examinée, mais, contrairement à ce que l'on observait dans les textes du XII^e siècle, les juifs sont généralement considérés comme animés d'un mauvais vouloir et d'un désir de vengeance ; s'ils permettent à la volonté divine de se réaliser, ils ne sont que des agents secondaires. Or ces conclusions sévères sont diversement nuancées : le motif du *casus perplexus* réapparaît sporadiquement et, surtout, les commentateurs des *Sentences* s'interrogent sur l'universalité de cette

1 On trouvera les références dans nos *Intellectuels chrétiens*, p. 562-570. Voir le chap. mi de *l'Éthique (Scito teipsum)* d'Abélard, éd. D.E. Luscombe, Oxford, 1971, p. 54-56.

2 Voir Arthur Michael LANDGRAF, « Der *casus perplexus* in der Frühscholastik », dans *Collectanea Franciscana*, n° 29, 1959, p. 74-86.

3 Pierre LOMBARD, *Sentences*, lib. I, dist. 48, c. 2 ; lib. II, dist. 41, c. 1 ; lib. III, d. 20, c. 5-6.

1. L'étude de Jeremy COHEN, « The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars », dans *Traditio*, n° 39, 1988, p. 1-27, ne prend en compte que l'accusation *objective* du fait.

responsabilité tous les juifs sont-ils coupables ? De l'avis général, seuls étaient coupables les *maiores*, c'est-à-dire les hauts dignitaires, qui agissaient en connaissance de cause. Le peuple juif, inconscient de la divinité de Jésus et manipulé par ses dirigeants, n'a qu'une part infime de responsabilité¹.

Le traitement théologique de ces trois thèmes montre, semble-t-il, la difficulté d'analyser les attitudes des théologiens vis-à-vis des juifs et du judaïsme. À partir des constantes observées autour des deux axes, nuances et divergences foisonnent. On se demandera maintenant si précisément ce n'est pas ce caractère complexe qui est l'une des causes d'un antijudaïsme plus large et plus brutal.

Antijudaïsme : le rôle des théologiens ?

La dégradation de la condition des juifs en Occident chrétien est contemporaine des progrès de la réflexion théologique. Y a-t-il là rapport de cause à effet et peut-on parler d'un rôle joué par les théologiens dans la propagation d'un antijudaïsme populaire, violent et meurtrier ? Avant de répondre à ces questions, on examinera trois auteurs dont l'antijudaïsme est clair et on se demandera si leur position est exceptionnelle ou reflète une attitude moyenne : Guibert de Nogent, Pierre le Vénérable et Jean Duns Scot, dont nous avons déjà parlé.

Guibert de Nogent est un moine du début du XII^e siècle. Son antijudaïsme s'exprime, bien sûr, dans un ouvrage de polémique, *Traité sur l'Incarnation contre les juifs*, mais d'une manière plus significative dans son autobiographie, *De vita sua*. Cet ouvrage, par ailleurs remarquable par les éléments historiques et psychologiques qu'il fournit, énonce deux thèmes antijuifs. Le premier figure dans un récit relatif à la première croisade, qui décrit la destruction de la communauté juive de Rouen en 1095: Guibert met dans la bouche des croisés les paroles suivantes :

1. Voir Gilbert DAHAN, « Saint Bonaventure et les juifs », dans *Archivum Franciscanum Historicum*, n° 77, 1984, p. 369-405 (et plus particulièrement p. 397-402).

Notre intention est d'aller attaquer les ennemis de Dieu en Orient, non sans avoir à traverser de vastes territoires, alors que nous avons ici même, sous nos yeux, les juifs. Or il n'existe pas de race plus hostile à Dieu. Voilà qui n'a ni queue ni tête¹ !

Quelques mois plus tard, sur le chemin des croisades, dans la vallée du Rhin, plusieurs communautés juives allaient être détruites, avec le même raisonnement, qui apparaît comme l'un des thèmes les plus meurtriers de l'antijudaïsme populaire. Une trentaine d'années auparavant, en 1063, le pape Alexandre II écrivait aux évêques d'Espagne et du Midi pour les féliciter d'avoir protégé les juifs contre le zèle intempestif de chevaliers descendus pour en découdre avec les Sarrasins. Ce texte, la bulle *Dispar nimirum*, devait être intégré au décret de Gratien². Guibert prend-il à son compte les déclarations des croisés de Rouen ? En fait, il ne se prononce ni pour ni contre leurs agissements. Mais il donne libre cours à son antijudaïsme dans un autre passage de son autobiographie, en racontant l'histoire d'un moine malade curieusement soigné par un ami juif, qui le met en rapport avec le diable³. C'est bien sûr l'un des motifs des narrations concernant Théophile et l'apparition du thème du juif sorcier, lié à Satan ; il devait fleurir à la fin du Moyen Âge⁴.

Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, est aussi l'auteur d'un traité contre les juifs, *Sur l'incroyance invétérée des juifs*. Bien qu'il soit remarquable par l'utilisation (indirecte) qu'il fait de la littérature juive⁵, il nous intéresse moins ici qu'une lettre adressée au roi de France Louis VII en 1146, pendant la deuxième croisade⁶. Certes, il ne recommande pas de mettre

1. Guibert de NOGENT, *Autobiographie*, II, 5, éd. et trad. française, E.-R. Labande, Paris, 1981, p. 247.

2. Gratien *Decretum* II, causa 23, q. 8, c. 11 (éd. Friedberg, col. 955).

3. Guibert de NOGENT, *op. cit.*, p. 202-203.

4. Voir Jacques CHAURAND, « Les Juifs dans l'oeuvre autobiographique de Guibert de Nogent », dans *Études interethniques. Annales du C.E.S.E.R.E.* n° 7, 1984, p. 4-19.

5. *Petri Venerabilis Adversus ludeorum inveteratam duritiem*, éd. Y. Friedman, Turnhout, 1985.

6. Éd. G. Constable, *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge (Mass.), 1967, t. I, p. 327-330 (ou *Patrologie latine*, t. CLXXXIX, col. 367-368).

les juifs à mort – au contraire, il rappelle que les juifs doivent être maintenus en vie (et pour cela fait appel à l'histoire de Caïn) –, mais il constate avec dépit que les chrétiens s'en vont risquer leur vie outre-mer, alors que les juifs

remplissent leurs greniers de blé, leurs celliers de vin, leurs poches de pièces, leurs coffres d'or et d'argent, non pas grâce à l'agriculture ou à l'usage légitime des armes [mais] de ce qu'ils soustraient par ruse aux chrétiens et des achats clandestins qu'ils font à vil prix de choses précieuses à des voleurs.

Texte important dans l'histoire de l'antijudaïsme, puisqu'il utilise pour la première fois le thème du juif « *paria* » dont on connaît l'usage qui en sera fait à des époques plus récentes². On observera qu'au même moment Bernard de Clairvaux condamnait un certain Raoul, qui se prétendait moine cistercien et prétendait exciter les foules contre les juifs en Allemagne. Bernard rappelait le rôle des juifs dans l'histoire du salut et, au dire d'un chroniqueur juif postérieur, affirmait que « *quiconque frappe un juif, c'est comme s'il frappait Jésus lui-même*³ ».

Le troisième cas est plus complexe : il s'agit de Jean Duns Scot, l'un des esprits les plus fins de la seconde partie du Moyen Âge (il est le « *Docteur subtil* »). Nous avons vu qu'il était l'un des très rares théologiens à soutenir la thèse du baptême des enfants juifs. De fait, son œuvre importante ne mentionne les juifs que quelques rares fois. Commentant l'un des passages des *Sentences* (I, d. 48) sur la responsabilité des juifs dans la Passion, Duns Scot ne fait que prendre à son compte une argumentation commune, mais il lui donne un caractère très virulent :

1 Voir Yvonne FRIEDMAN, « An anatomy of anti-semitism : Peter the venerable's letter to Louis VII, king of France », dans *Bar-Ilan Studies in History*, éd. P. Artzi, Ramat-Gan, 1978, p. 87-102 ; Jean-Pierre TORRELL, « Les Juifs dans l'œuvre de Pierre le Vénérable », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 30, 1987, p. 331-346.

2 Bernard de CLAIRVAUX, Lettres 363 et 365. Voir Gilbert DAHAN, « Saint Bernard et les juifs », dans *Sens*, n° 43, 1991, p. 163-170 ; Jean-François HOLTHOF, « Saint Bernard : les juifs comme chair du Christ », *ibid.*, p. 171-183.

Je concède que les juifs ont péché, et même très gravement en désirant, en provoquant et enfin en portant la mort (*inferendo necem*) au Christ, parce que Dieu ne leur avait pas demandé cela, et ils agissaient en vue d'une fin autre que celle qu'eut Dieu en voulant la Passion du Christ : or un acte moral est qualifié en fonction de sa fin. (...) Le choix moral (*electio*) des juifs se trouve être absolument inique, puisqu'ils donnèrent la mort par haine et par jalousie¹.

C'est à propos du baptême des enfants juifs que Duns Scot livre une réflexion assez détaillée sur la question juive. Nous avons résumé sa position. Ici, on retiendra surtout sa réfutation de l'argument classique fondé sur *Romains* 9, 27 (d'après *Isaïe* 10, 22) : « *Les restes d'Israël seront sauvés.* » C'est là, assurément, nous dit Duns Scot, une chose dont il ne faut point douter, mais :

Après la défaite de l'antéchrist, ceux qui auront pris son parti se convertiront ; cependant, c'est un fruit très modique que l'Église en tirera. C'est pourquoi il ne faudrait pas que tant de myriades de juifs aient la permission de vivre en toute impunité aussi longtemps de par le monde entier, sous une loi abrogée ; il suffirait qu'un petit nombre d'entre eux subsistent sur une île pour que la prophétie d'Isaïe s'accomplisse².

Prise de position purement intellectuelle, désir de pousser à son comble une situation paradoxale ou contradictoire ? Il y a sans doute de cela chez Duns Scot et j'ignore quels ont pu être ses rapports réels avec le judaïsme (et si même il en a eus). Ce qui peut être rassurant est que ses prises de position ne sont pas partagées et même donnent l'occasion à certains d'exprimer plus nettement un avis radicalement opposé : ainsi, à la suite de l'expulsion des juifs de France de 1306, un Jacques de Thérines soutiendra que le prince n'a pas le droit de prendre une telle décision³.

J'ai bien pris soin d'opposer à chacun de ces trois cas des cas contraires : c'est dire qu'il est impossible de décrire univoquement la pensée des théologiens chrétiens du Moyen

Jean DUNS SCOT, *Opus Oxoniense (Ordinatio)* I, d. 48, q. 2.

Jean DUNS SCOT, *op. cit.*, IV, d. 4, q. 9, n° 2.

Jacques de THERINES, *Quodlibet*, I, q. 14, éd. P. Glorieux, Paris, p. 157159.

Âge sur les juifs et le judaïsme. Leur fréquentation me montre que Guibert de Nogent, Pierre le Vénérable et Jean Duns Scot sont (parmi d'autres) des exceptions : ou bien la question juive n'intéresse pas ou bien les théologiens suivent les lignes directrices établies par l'autorité ecclésiastique, mettant davantage en valeur l'axe positif ou l'axe négatif, mais fidèles à cette bipolarité.

Le malheur est que la subtilité est la chose du monde la moins partagée et que l'on a vite fait d'oublier les nuances, les précautions et les mises en garde. Parallèlement à la réflexion des théologiens, et pour des raisons diverses, sociales, économiques, mais aussi (on néglige trop ce point) où le sentiment religieux joue son rôle, se développe une *pensée* populaire du judaïsme qui, oubliant une existence commune faite d'échanges et de dialogues, en vient à ne retenir du message que son aspect négatif, qu'elle caricature et pervertit : que des poètes tels que Gautier de Coincy ou Guillaume de Machaut aient leur part de responsabilité dans la diffusion de cet antijudaïsme, voire dans la constitution de clichés anti-juifs qui ne seront pas seulement littéraires mais auront un impact meurtrier dans la réalité, est assurément à déplorer.

En un temps où, pour des raisons variées, on constate de nouveau un repliement des communautés sur elles-mêmes et un durcissement pervers de leurs doctrines, peut-être convient-il de méditer sur la responsabilité des intellectuels et, plus positivement, de se rappeler que, par-delà certaines prises de position, la théologie chrétienne du Moyen Âge a été aussi un espace de dialogue, un espace ouvert à la pensée non chrétienne, dont elle-même savait pertinemment que celle-ci était un enrichissement et une nécessité pour sa propre évolution.

Gilbert Dahan, né en 1943, marié, deux enfants. Directeur de recherches au CNRS, URA 152: Centre d'Études des religions du Livre, chargé de conférences à l'École Pratique des Hautes Études (Sciences religieuses). Poursuit des recherches sur les relations entre juifs et chrétiens au Moyen Âge, l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge, la classification des sciences au Moyen Âge. Travaux : éditions de textes médiévaux ; *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990 ; *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1991.

Colette KESSLER

Y a-t-il une manière juive de transmettre la foi ?

Nous ouvrirons cette réflexion sur la manière juive de transmettre la foi en citant un texte bien connu de la littérature midrashique (*Cantique Rabba* I, 4-1) se référant à un des événements fondateurs du devenir des Hébreux, à savoir la révélation du Sinaï, le *ma'amad bar Sinai*. Nous prenons le texte dans la magnifique traduction qu'Edmond Fleg a donnée dans son livre *Moïse raconté par les Sages* :

Et Dieu dit à Moïse : « *Demande à Israël s'il veut ma Torah* »... Et les Hébreux dirent : « *Nous la voulons, ce qu'elle ordonne, nous l'accomplirons.* » « *Mais, reprit Moïse, quels seront devant l'Éternel les garants de votre promesse ?* » « *Que nos Anciens soient nos garants* », dirent les Hébreux. « *Vos Anciens vont mourir, comment seraient-ils vos garants ?* » – « *Que nos Patriarches soient nos garants.* » – « *Vos Patriarches sont morts, comment seraient-ils vos garants ?* » – « *Que nos Prophètes soient nos garants.* » – « *Vos Prophètes ne sont pas nés ; comment seraient-ils vos garants ?* » Alors les femmes d'Israël dirent au Prophète : « *Que nos enfants soient leurs garants ; Dieu t'enseignera la Torah, tu l'enseigneras aux pères ; ils l'enseigneront aux enfants et les enfants à leurs enfants, et les enfants de leurs enfants à leurs enfants.* » Et Moïse demanda aux enfants : « *Serez-vous les garants de vos pères devant l'Éternel ?* » Ils répondirent : « *Nous le serons.* » Alors tous les Hébreux criè-

rent : « *Nos enfants seront nos garants ; tout ce qu'ordonnera l'Éternel, nous le ferons et nous l'écouterons...* »

Ce *midrash* affirme quelque chose d'inouï : Israël acquiert sa distinction de peuple élu, il se revêt de sa vocation sacerdotale, grâce aux enfants et par les enfants. L'espérance née en Abraham acceptant l'Alliance s'est vue suspendue aux lèvres et aux cœurs des petits enfants d'Israël. L'enclenchement de *l'histoire sainte*, son déroulement et son ultime accomplissement se trouvent entre les mains de ceux qui n'ont à offrir que leur innocence. Le *midrash* illustre et éclaire les versets de psaumes qui associent aux enfants à la mamelle, « *aux tout-petits* », la reconnaissance de la splendeur et de la grandeur de Dieu (*Psaumes* 8, 3 ; 131, 1, 2). Il invite à saisir d'emblée le risque encouru par la révélation ; c'est celui de l'échec, d'un échec qui se ferait jour par une rupture dans la transmission, dans une défaillance des « *garants* » de cette révélation. Du même coup, il met en lumière l'invincible espérance de tous ceux qui, de génération en génération et jusqu'à l'avènement messianique, se sentiront responsables du déroulement de l'histoire.

Une deuxième remarque s'impose, qui mettra en évidence l'originalité de la révélation biblique et du judaïsme. Assurés de l'acceptation des enfants, les Hébreux ne disent pas « *Nous croirons en l'Éternel* », mais : « *Tout ce que l'Éternel nous ordonne, nous le ferons et nous l'écouterons.* » Ils s'engagent à agir, puis à comprendre. Ils sont unis par *l'emounah* qui est foi, confiance, engagement et adhésion *par l'acte*. Cet enseignement fondamental du judaïsme est corroboré par un autre verset clé de la Torah (*Genèse* 18,19). Dieu dit d'Abraham : « *Car je l'ai connu, choisi, élu, afin qu'il ordonne à ses fils et à sa maison, après lui, d'observer la voie de l'Éternel en agissant selon la justice et le droit.* »

La foi ne s'exprime pas d'abord par l'aveu d'une croyance, la démonstration de l'existence de Dieu, ou l'élaboration de données théoriques sur son essence ; la foi est témoignage de soumission, de confiance, de fidélité par la réalisation d'actes justes pour bâtir sur cette terre, au fil des générations (en hébreu *toldot*) des engendremens, des cités

de justice. La foi est décision *d'accomplir* les obligations de la Torah, parce que, par la Torah, la Création s'achève. La foi passe donc par l'accomplissement d'actes moraux et de conduites rituelles. La foi ne se réduit pas à une relation privée entre Dieu et l'homme, mais elle inclut cette relation et se nourrit en elle. La foi insère le juif dans une identité collective qu'il découvre et enracine en étudiant et en scrutant les textes issus de ce *Ma'amad Sinaiï*, de l'événement où ses ancêtres acceptèrent « *l'infinie responsabilité du monde* ».

Ces réflexions nous permettent de mieux situer dans la perspective juive la question de la transmission de la foi. Nous comprenons mieux, grâce au *midrash* cité, que l'existence de la communauté, en chacun des moments de son histoire, a été considérée comme dépendante de la diffusion de la connaissance. Qu'il nous suffise de rappeler que, lors du siège de Jérusalem, alors que le Temple était menacé d'être détruit, et avec lui le judaïsme dont il était le centre, un des plus grands maîtres de l'époque, Rabbi Yohanan ben Zaccai sauva le judaïsme en allant créer une « *École* » à Yavné. Un peu plus tard, Rabbi Akiba (vers 135 après J.-C.) préféra mourir martyr plutôt que de cesser de commenter la Torah, dont les Romains avaient, entre autres interdit l'enseignement. Mentionnons aussi, pour exemple, ce texte du Talmud (*Shabbat* 119b), commentant le verset : « *Ne touchez pas à mes oints et ne faites pas de mal à mes prophètes.* » (*Chroniques* 16, 22) :

Mes oints, ce sont les enfants des écoles. Mes prophètes, ce sont leurs maîtres. Le monde n'existe qu'à travers le souffle des écoliers. Nous n'avons pas le droit de suspendre leur instruction, fût-ce pour reconstruire le Temple. Une ville où ne se trouverait aucun écolier sera détruite.

Les verbes bibliques exprimant l'idée de transmission sont multiples : dire, répéter, enseigner, raconter, conter, transmettre. En proclamant soir et matin dans le *Chema Israel* (*Deutéronome* 6) l'Unité de Dieu, et en acceptant ainsi selon l'expression traditionnelle « *le joug du royaume des cieux* », le juif énonce et accepte le commandement : « *Ces paroles, tu les enseigneras à tes enfants.* » Enseigner le judaïsme n'est pas un commandement, une *mitzva* comme les autres, mais,

disent les rabbins : « *L'étude de la Torah équivaut à tous les mitzvoth* », « *Talmud Tora keneged koulam* » (*Mishna Peah*). Autrement dit, l'enseignement de la Torah aux enfants, aux adolescents et aux adultes est le plus important de tous les commandements du judaïsme. C'est pourquoi l'enseignement est d'abord délivré dans la famille – lieu privilégié – où dès le berceau, pourrait-on dire, chacune des observances, chacune des fêtes célébrées donne l'occasion au père, mais aussi et surtout à la mère de raconter, d'expliquer, d'illustrer par le rappel du passé les gestes du présent. Rappelons particulièrement la cérémonie familiale du *Seder*, de *Pessah* (Pâque), où le récit *mimé* de la sortie d'Égypte se fait comme en dialogue entre le père, la mère et les enfants qui ont spécialement le devoir et la possibilité de poser des questions et de prendre ainsi une part active à cette cérémonie centrale de la liturgie familiale.

L'organisation d'un enseignement obligatoire dans le judaïsme à tous les échelons, primaire, secondaire, supérieur, remonte à des temps très anciens (vers la première moitié du I^{er} siècle après Jésus-Christ) et certains des moyens pédagogiques alors en vigueur ne semblent pas tellement dépassés : l'enseignement pour vingt-cinq enfants (s'il y en avait plus, il devait y avoir un assistant ; au-dessus de quarante enfants, il fallait ouvrir une seconde classe). De même ceux qui sont donnés (fin XII^e siècle) par un certain Joseph Judah Ibn Akin de Barcelone : le bon enseignant doit maîtriser totalement son sujet ; il doit appliquer dans la vie les principes qu'il doit inculquer à ses élèves ; il doit s'occuper de ses élèves comme si c'étaient ses propres enfants. Bien évidemment, cet enseignement n'était obligatoire, et parfois même n'était autorisé, que pour les matières juives : Bible, *Mishnah*, Talmud, et cela en hébreu. Remarquons que, de l'enseignement le plus élémentaire comme celui de l'alphabet, en passant par celui de la Torah, jusqu'à celui du Talmud, on avait soin de mettre en évidence l'aspect moral et éthique fondamental du judaïsme. Ainsi, nous dit un texte du traité talmudique (*Shabbat* 104a) : l'ordre de l'alphabet était enseigné en attribuant à la succession des lettres des vertus morales comme par exemple *guimel* et *daleth* qui signifient « *Sois bienfaisant [guimel] pour le pauvre*

[daleth]. *Pourquoi le pied de guimel est-il tourné vers daleth ? Parce que l'homme bienfaisant court après le pauvre... »*

Autre exemple : pourquoi, dans l'étude de la Torah, les enfants commencent-ils par le *Lévitique* et non par la *Genèse* ? Le Saint (béni soit-il) a dit : « *Puisque les enfants sont purs et que les sacrifices sont choses pures, que les purs commencent à s'occuper des choses pures* » (*Lévitique Rabba* 7, 3).

Aujourd'hui, les circonstances de l'existence juive ont fondamentalement changé. En accédant à la modernité après l'émancipation, beaucoup de juifs avaient voulu vivre en Israélites plus ou moins assimilés, oubliant ainsi les trésors de leur passé qui pouvaient leur permettre de mieux affronter le présent. Mais les événements traumatisants ou exaltants qu'ils ont vécus dans ce dernier demi-siècle leur ont fait reprendre conscience de la nécessité de redécouvrir leur identité juive. Ils ont alors compris que faire donner à leurs enfants un enseignement juif, le plus sérieux possible, même si le temps qui lui est réservé est relativement restreint, est aujourd'hui, plus encore qu'hier, un impératif majeur. Certes, vivre selon la Torah ne va plus de soi. Les enfants et les jeunes d'aujourd'hui sont souvent témoins d'une actualité qui les attire, les effraie, les happe ou les rejette. Ils ont plus que jamais besoin de « trouver un sens à la vie et à l'être » et par conséquent de trouver des maîtres qui leur permettent de « revenir aux livres ». Parfois ils ne savent pas ce qu'ils cherchent, ou ne le savent pas encore. De ce fait, ils ont besoin de rencontrer des enseignants conscients de la nécessité de ne pas être seulement ceux qui transmettent des connaissances. Les enseignants sont d'ailleurs appelés en hébreu *Morim*, mot dérivé de la même racine hébraïque que le mot *Torah* ; les maîtres sont donc des inspirateurs, des inducteurs de sens de cette voie de vie, de vérité et d'amour qu'est la Torah. Il leur faut amener les élèves à une réelle prise de conscience de ce qu'est la véritable vie spirituelle qui, comme le dit Emmanuel Levinas, n'est pas dans les réponses mais dans les questions¹.

1. Emmanuel LEVINAS, *Difficile Liberté*, Albin Michel, 1963.

Face à l'inéluctable tension entre les mutations du monde juif contemporain et l'exigence retrouvée d'un enseignement qui s'enracine, se fonde et se justifie sur les grands textes du judaïsme, les enseignants doivent avoir présents à l'esprit des objectifs précis à proposer. Par exemple : éveiller chez les enfants le sentiment d'un attachement au peuple juif en les rendant conscients et responsables de leur rôle de maillon actif dans la chaîne de la tradition ; leur transmettre l'amour de l'étude juive et spécialement de l'hébreu, langue de la Bible et véhicule de toute la pensée juive ; les sensibiliser au fait que le judaïsme n'est pas seulement une culture, mais que c'est aussi une certaine manière de vivre et de penser ; les aider à comprendre que leur destin d'homme ou de femme passe par leur prise en charge active et heureuse de leur singularité et de leur responsabilité de juifs ; leur expliquer les liens existentiels qui unissent les juifs de la diaspora et ceux d'Israël ; les aider à trouver les moyens d'un dialogue le plus fraternel possible avec les enfants et les jeunes non-juifs qui les entourent, spécialement les chrétiens, leurs frères cadets dans l'Alliance. Enfin, et au travers de tout cela, guider les enfants à « rechercher Dieu et à vivre ».

Certaines techniques d'enseignement ont pu changer, mais l'emploi plus ou moins répandu des moyens audiovisuels importe peu si l'atmosphère créée dans une classe est vraie. Ce qui compte avant tout, c'est la personne de l'enseignant, l'authenticité de son engagement, son aptitude à faire parler les textes du passé, à susciter les questions pour qu'ils délivrent un sens pour le présent. La Bible et ses commentaires ne livrent pas de réponses dogmatiques, ils sont prégnants des questions des hommes de tous les temps, et doivent les stimuler dans leur recherche de la vérité. Enfin, et cela n'est pas toujours le plus aisé, il faut faire prendre conscience aux enfants et aux adolescents de ce qu'est la *Mitzva*. La *Mitzva*, le commandement, qui peut être rituel, est le symbole des exigences les plus fondamentales de la Torah, elle est, selon l'expression d'Abraham Heschel, le « lieu où la terre et le ciel se rencontrent ». Accomplir les *mitzvot*, c'est mettre en action les connaissances acquises, c'est se conformer à un mode de vie qui réponde au projet de Dieu, c'est se mettre en

route pour accomplir une exigence qui dépasse toujours la limite de son expression.

Susciter chez les enfants et les jeunes l'amour de l'étude et le goût de la *mitzva*, c'est avoir tenté de leur « transmettre la foi ». Développer et préserver l'éducation, c'est permettre à nos enfants, aujourd'hui comme hier, d'entendre la parole du Sinaï et de dire à leur tour : « *Nous serons vos garants.* »

Communio

a besoin de votre avis.

Écrivez-nous.

Colette Kessler, mariée, trois enfants. Enseignante de judaïsme et responsable d'enseignement juif pour enfants, adolescents et adultes dans les synagogues libérales de Paris. Vice-présidente de l'Amitié judéo-chrétienne. Enseigne le judaïsme en milieu chrétien, sous forme de cours et de sessions, principalement pour adultes. A publié : *À l'écoute du judaïsme*, Le Chalet, 1975. Participation à des ouvrages collectifs : *Les Grandes Religions*, Ellipses, 1995 ; *Itinéraires vers Dieu*, édité par les Écrivains croyants d'expression française, 1981. Nombreux articles sur l'éducation juive, la question de la femme, les relations judéo-chrétiennes.

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
 2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
 3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
 4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
 5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
 6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ**,
réédition revue et augmentée
 7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
 8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
- Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**, réédité chez Desclée
- Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
- Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE**, réédité aux P.U.F.
- André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
- Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
- Pierre VAN BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
- Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
- André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
- Jean-Louis BRUGUÈS, o.p. : **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
- Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Chez votre libraire

Amerigo VECCHIARELLI

Saint-Egidio

Communio présente un document exceptionnel sur la Communauté Saint-Egidio : le témoignage inédit de Mario Giro, qui explique le sens de l'initiation de paix lancée par la Communauté pour tenter de mettre fin à la guerre civile en Algérie.

La rédaction

Notice Liminaire

SAINTEGIDIO est un ensemble de communautés catholiques surgies à Rome au lendemain du Concile. En 1968, un groupe de lycéens décida de vivre la fidélité à l'enseignement évangélique, dans un rapport privilégié avec les plus pauvres. Aujourd'hui, Saint-Egidio rassemble des centaines de communautés, et propose à plus de quinze mille membres de nombreux projets pour l'assistance aux marginaux et pour le développement dans diverses parties du monde. Du point de vue juridique, la communauté Saint-Egidio est une association publique de laïcs reconnue par le Saint-Siège en 1896. L'évangélisation, le service inconditionnel des plus pauvres, le dialogue œcuménique et inter-religieux sont les objectifs de la Communauté, qui a toujours tenu à distinguer son engagement social et civique d'une appartenance politique immédiate. Cet engagement

s'enracine dans la prière quotidienne, personnelle ou collective.

Il n'y a pas de modèle unique pour chacune de ces communautés : la concrétisation du « charisme » de Saint-Egidio prend néanmoins des formes similaires, mais en même temps variées selon le contexte dans lequel un groupe de la communauté agit. De l'engagement auprès des enfants des banlieues et des bidonvilles d'Afrique ou d'Amérique centrale jusqu'à l'assistance scolaire aux enfants d'immigrés en Europe du Nord. Une autre caractéristique de toutes les communautés concerne l'attention portée aux malades et aux vieillards. Dans ces domaines se sont formés des réseaux très variés de services et de formes d'intervention : depuis l'aide d'urgence aux centres d'accueil, depuis les repas (à Rome, depuis 1989, plus de 1 500 personnes par jour) jusqu'au service militaire, depuis la formation aux langues jusqu'à l'aide à la recherche d'emplois. Les initiatives de paix de la communauté sont nombreuses et variées : ce furent les négociateurs de la communauté qui ont obtenu en 1992 la signature d'un accord de paix au Mozambique, mettant fin à seize ans de guerre civile. En outre, le primat de l'action œcuménique et interreligieuse a poussé la communauté à promouvoir l'idée d'Assise (la rencontre historique entre les représentants des grandes religions organisée par Jean-Paul II en 1986) afin de réunir chaque année les croyants pour une rencontre de prière centrée sur la paix.

NDLR : Le texte complet des accords de Rome a été publié dans *Le Monde diplomatique* de mars 1995, n° 492, p. 7.

Mario GIRO

Au service des pauvres et de la paix

SAINTE EGIDIO n'est pas très connu en Italie. Il l'est beaucoup plus en France, où sont restés des souvenirs historiques, sous le nom de saint Gilles. En Italie, « Saint-Egidio » désigne surtout l'ensemble des communautés de laïcs catholiques qui ont fait du service des pauvres, de l'évangélisation et du dialogue œcuménique entre les religions les points essentiels de la vie chrétienne au lendemain du concile Vatican II. Ces communautés, qui ont fait leurs premiers pas à Rome, ont essaimé vers beaucoup d'autres villes d'Italie, et dans une vingtaine de pays européens et extra-européens. Elles ont pris en 1986 la forme d'une association publique internationale de laïcs, reconnue la même année dans cette forme par le Saint-Siège.

La vie quotidienne de cette communauté, fortement enracinée à Rome et, par là-même résolument universelle, est celle de personnes de tous âges qui concilient le primat de la prière et de la liturgie avec la fréquentation des pauvres, dans toute leur variété : immigrés, malades, déshérités, personnes sans domicile fixe, vieillards incapables de s'assumer seuls, tziganes, handicapés et malades mentaux, exclus de la marginalité et de l'intolérance. Cependant, surtout dans la dernière décennie, « *Saint-Egidio* » est devenu aussi l'un des synonymes de ce qu'on appelle « *l'esprit d'Assise* », c'est-à-dire de ce mouvement de rencontre et de dialogue entre les

grandes religions, mouvement lancé par Jean-Paul II en sa « *journée mondiale de prière pour la paix* » d'octobre 1986, et repris avec vigueur par cette communauté. Par ailleurs, Saint-Egidio est aussi le protagoniste d'interventions inhabituelles et de médiations internationales complexes, qui ont conduit à plusieurs reprises à la résolution de conflits, dans diverses péripéties de crises internationales. Le résultat le plus célèbre est celui qui a conduit au cessez-le-feu dans la sanglante guerre civile du Mozambique (un million de morts) après plus de deux années de conférences de paix, et la médiation officielle de la communauté, dans l'antique monastère du quartier du Transtévère à Rome, qui porte le nom de Saint-Gilles (Sant'Egidio). Des interventions moins difficiles, mais non moins significatives, ont été réalisées dans bien d'autres situations, comme par exemple dans des villages chrétiens du Chouf pendant la guerre du Liban, pour faire libérer des prisonniers de différentes nationalités retenus par les combattants kurdes, pour sauver quelques centaines de chrétiens chaldéens d'Irak qui ont échappé à la guerre entre l'Iran et l'Irak, en risquant leur vie à travers l'Iran, l'Irak et la Turquie.

En dépit de tout cela, Saint-Egidio n'est pas une réalité d'Église qui serait passée du service des pauvres à l'art insolite de la diplomatie officieuse. C'est la même préoccupation fondamentale envers les plus pauvres qui pousse cette communauté à prendre au sérieux les demandes qui se présentent, surtout après la bipolarisation du monde et dans les désordres qui s'en sont suivis, en raison des conflits nouveaux qui éclatent dans le monde. Dans une certaine mesure, c'est la fidélité à l'amitié avec les pauvres du Mozambique qui a incité Saint-Egidio à assumer des initiatives impliquant une plus grande responsabilité et à essayer d'instaurer un dialogue entre les parties en guerre après l'échec des tentatives de la diplomatie internationale. À cet égard, il serait difficile de comprendre ces développements qui ne sont pas consacrés au service des plus pauvres, mais à une œuvre concrète pour la paix (y compris des interventions de type diplomatique) sans le développement simultané par cette communauté de son engagement dans le dialogue œcuménique et interreligieux,

dans le cadre d'une cohabitation possible et d'une aspiration à la paix, que l'« esprit d'Assise » a placée au premier rang.

Dans ces derniers mois, Saint-Egidio a signifié aussi « Algérie », c'est-à-dire une possibilité fragile mais réelle pour mettre en route, dans une situation difficile, un dialogue qui semblait impossible pour sortir de l'escalade actuelle de la violence. En l'espace de deux mois, on a pu proposer l'unique élément nouveau depuis trois ans sur la voie de la cessation du conflit algérien : les tendances les plus représentatives de l'opposition algérienne se sont rencontrées, ont discuté et ont fait mûrir un « contrat national » qui peut rendre possible une sortie de la crise, conjointement avec le pouvoir algérien actuel. Saint-Egidio est aussi le synonyme de la plate-forme de paix signée le 13 janvier 1995 à Rome et qui reste, malgré le refus officiel que continue d'opposer le gouvernement algérien, la référence constante de tout le débat, en Algérie comme dans tout l'Occident.

Le premier colloque sur l'Algérie, qui représentait un tournant dans le dialogue entre les islamistes et le gouvernement algérien, a paru un instant ouvrir ce dialogue durant l'été de 1994. Mais celui-ci s'est immédiatement refermé, tandis que s'intensifiaient les nouvelles sur l'étouffement de la société algérienne, sur l'interdiction de nombreux journaux et sur l'évolution vers un véritable état de guerre. On sait qu'en octobre 1994 les généraux algériens ont lancé une offensive sans précédent pour « éradiquer » l'opposition armée. Et le bilan des victimes, déjà tragique, s'est alourdi de façon exponentielle. C'est dans ce contexte qu'a pris naissance le premier colloque sur l'Algérie, qui s'est tenu à Rome les 21 et 22 novembre derniers. La communauté Saint-Egidio a essayé de disposer d'un libre espace de rencontre et d'échange d'idées entre les principaux protagonistes de la crise, pour rechercher les conditions d'un possible dialogue entre les Algériens en Algérie. Elle a lancé des invitations à toutes les parties et à leurs leaders, en Algérie et à l'étranger, ainsi qu'au gouvernement algérien. Celui-ci, sous-estimant peut-être, dans un premier temps, cette initiative, n'a pas répondu à son invitation. Néanmoins sept partis et quelques partenaires sociaux ont accepté. Les trois principaux partis, dont

le FIS, ainsi que des leaders historiques comme le premier président et héros de la guerre de Libération, Ahmed Ben Bella, se sont retrouvés à Rome, grâce à une initiative considérée comme impossible, et que plusieurs parties rejetaient comme velléitaire : de l'avis général, il était impossible de rassembler des forces aussi différentes et d'éviter l'émergence immédiate de ruptures inévitables, en raison de l'opposition certaine entre partis laïques et partis islamistes d'Algérie. Or, ce qui est arrivé est tout autre.

Il a été proposé une « *enveloppe de paix* », un cadre et une méthode pour y placer l'analyse de la crise algérienne et les conditions pour en sortir. Un scénario non gouvernemental, comme celui qui a consisté pour la communauté Saint-Egidio à prendre en charge l'invitation et l'organisation de cette conférence, a évité dans la mesure du possible une intervention internationale commune de pays tiers. Considérée comme plus qu'une idée, mais comme la seule possibilité dans le cadre du rassemblement mondial interreligieux de prière pour la paix pendant la seconde semaine de novembre, cette possibilité a été offerte aux principaux partis algériens de pouvoir se rencontrer. Et cela au milieu de beaucoup de préoccupations et d'un certain scepticisme. Pouvait-il s'agir d'une légitimation de l'islam intégriste ? Ou pouvait-on craindre l'ingérence d'un pays tiers dans les affaires intérieures d'un pays comme l'Algérie ? N'était-ce pas là une entreprise hasardeuse qui risquait de compromettre le dialogue, en mettant en lumière les divergences ?

Cela ne s'est pas passé ainsi. Le gouvernement italien a été tenu à l'écart, comme pour d'autres sujets internationaux, afin de maintenir le caractère informel d'un premier « *Colloque sur l'Algérie* ». Cela a permis d'éviter d'éventuels problèmes de reconnaissance d'une réalité, le FIS, qui a depuis longtemps, en tout état de cause, des contacts officiels avec les gouvernements occidentaux. Des personnalités de premier plan du FIS jouissent de l'hospitalité et de l'asile politique, par exemple aux États-Unis et en Allemagne. Le gouvernement algérien lui-même, qui maintient tant bien que mal des contacts avec d'autres leaders, a déclaré dans un scepticisme général que le dialogue serait possible dès main-

tenant en Algérie (fait contesté dès l'ouverture en novembre par tous les leaders qui sont intervenus à Rome, et pièces abondantes à l'appui). En vérité, une petite poignée d'amis des pauvres et du dialogue œcuménique interreligieux ne pouvait pas représenter une ingérence dans les affaires intérieures d'un État, simplement pour avoir mis à disposition un espace de liberté pour la parole et la rencontre, actuellement inexistant dans leur patrie. Les partis en présence, malgré leurs positions différentes, sont tous convenu, face à l'opinion publique mondiale, de la nécessité de mettre fin à la violence, et de préparer une table ronde pour dialoguer dans des conditions de liberté minimale nécessaire à l'efficacité de ce dialogue. Dans un document approuvé à la fin des deux journées, et dans le débat qui l'a précédé, il a été reconnu qu'il n'était pas possible de sortir de la crise sans que tous les partis algériens, y compris le FIS, soient admis à la table des négociations avec le gouvernement. Et malgré les accusations infondées de ce même gouvernement, auxquelles ont répondu, d'abord le ministre des Affaires étrangères italien Martino (« *L'Italie est un pays démocratique et Rome une ville ouverte* ») puis, à partir de la mi-janvier, la quasi-totalité des gouvernements occidentaux, la rencontre de Rome a donné des indications concrètes pour promouvoir un dialogue constructif qui pourrait mettre fin au massacre actuel. On a mis en lumière les étapes et les conditions d'une transition qui puisse s'achever vers un nouveau processus électoral et mettre un terme aux lois d'exception. Pour la première fois, le FIS a publiquement introduit le multipartisme, le pluralisme et l'alternative démocratique dans sa propre « plate-forme ». Son insertion dans un cadre politique aux racines historiques, marqué par un profond nationalisme, est apparu prometteur. Ce sont les leaders des partis algériens, depuis le secrétaire général du FLN Mechri jusqu'à Ben Bella et AR Ahmed, qui ont demandé à la communauté Saint-Egidio de promouvoir d'autres occasions de dialogue.

Cette communauté donne l'impression d'être un pot de terre face à un pot de fer, mais elle garde une profonde espérance. Une espérance qui est mise en relief dans la presse internationale depuis *El Pais* jusqu'au *Monde*, à *La Croix*, au

The Economist et au *Financial Times*. On peut espérer que, malgré l'actuel désaccord du gouvernement algérien, beaucoup de pressions pour faire échouer l'initiative, pressions heureusement inutiles, vont cesser rapidement.

L'opinion publique du Tiers Monde, y compris celle des pays qui lisent et pensent en langue arabe, a exprimé sa satisfaction pour l'ouverture d'une phase nouvelle et prometteuse, contrairement au gouvernement et à la majorité des médias algériens. Les réticences d'Alger, malgré les publications en faveur de Rome et de Saint-Egidio, ignorées de la presse officielle, se sont multipliées.

Retour en arrière : socialisme ou islam ?

La violence en Algérie présente quelques similitudes avec celle, plus « médiatique », qui règne dans l'ex-Yougoslavie : notamment l'importance du chiffre de trente mille victimes depuis que le parti du Front islamique du salut a été mis hors la loi, soit plus de dix mille par an. Telle est la croissance de la comptabilité quotidienne : actuellement, de deux cents à six cents victimes par semaine. Et à cette horreur tragique s'ajoute le fait qu'il s'agit de la mort d'Algériens, de la main d'Algériens. Meurent aussi des non-Algériens, comme les deux religieux de la Casbah d'Alger, exécutés pour terroriser l'Europe et pour faire la preuve par la barbarie, si l'on en doutait, de l'insécurité pour tous dans le pays, comme en témoignent les autres religieux qui sont venus alourdir ce triste bilan, par exemple les quatre Pères blancs massacrés en Kabylie au lendemain de Noël. Sont également victimes des travailleurs italiens, comme ce pauvre marin-pêcheur au large des côtes algériennes. Et puis encore, les autos piégées, les révoltes et les massacres de prisonniers. Mais s'il y a là des similitudes avec l'ex-Yougoslavie, cette situation finira tôt ou tard, compte tenu de l'impuissance internationale criante, à conduire jusqu'à l'agonie ce grand pays méditerranéen.

En Algérie, il ne s'agit pas d'une guerre ethnique ni, d'un certain point de vue, d'une guerre civile. Paradoxalement, ce n'est pas non plus actuellement une guerre fondamentale-

ment religieuse, même si le facteur religieux joue un rôle important. Pour s'en rendre compte, il faut se souvenir de certains épisodes. Après la lutte sanglante pour la libération, qui a détaché l'Algérie du territoire français métropolitain, ce n'est pas la paix qui a régné : conflit immédiat entre les protagonistes de l'indépendance et le premier gouvernement en exil, combats entre les composantes internes et l'armée, et, après un long effort, avènement d'une pacification contrôlée par l'armée sous le commandement du chef militaire, Boumediène, et garantie par le Front de libération nationale, passé rapidement de la guerre d'indépendance aux réalités du parti unique. Parmi les modèles de développement disponibles, celui choisi par les Algériens est une tentative de leadership dans le Tiers Monde et sur les rives méridionales de la Méditerranée ; il a été de style soviétique, centraliste et bureaucratique, concentré sur l'industrie lourde au détriment de l'autosuffisance alimentaire et d'un certain équilibre entre les régions citadines et rurales. En trente ans, le capital moral de la révolution algérienne a été dilapidé plus d'une fois, si du moins il existait encore. La débâcle économique, s'ajoutant à la crise des rapports Nord-Sud et d'un très fort chômage des jeunes, dans un pays dont en même temps la population a doublé, a provoqué une revendication sociale, qui a trouvé à s'exprimer dans l'islamisme renaissant. Dans un pays où la moitié de la population a moins de vingt-cinq ans, où l'emploi et un niveau de vie décent font défaut, l'islam intégriste est devenu spontanément la seule norme de survie ; comme un enfant de 1968 à l'époque du bien-être et de la crise, avec l'islam à la place du marxisme.

Et nous en arrivons à l'époque actuelle. La démocratie algérienne, toujours proche d'un modèle autoritaire, discréditée par la corruption et son incapacité à gérer, a vu les premiers succès de l'islamisme aux élections municipales. Le FLN a entrepris la transition vers le multipartisme, mais cela n'a pas suffi à recueillir un consensus majoritaire. Presque aussitôt, les élections législatives ont vu la victoire encore plus massive du FIS. Le FLN, malgré cette défaite, reste encore une grande force et le FSF, le parti socialiste dirigé par AR Ahmed, constitue une importante réalité nationale, en

mesure de recueillir également le consensus de la population berbère. Les autres groupes se partagent les miettes. Mais pour peu de temps. Le processus électoral a été suspendu, approuvé en cela par les grandes démocraties occidentales ; les militaires ont pris directement le pouvoir, le FIS a été mis hors-la-loi selon des modalités qui ignorent la Constitution de 1989. Et l'on en est peu à peu arrivé aux lois d'exception et à la suspension de fait de l'État de droit. Le slogan, même dans l'opinion publique occidentale, est de « *réduire la démocratie pour défendre la démocratie* ». Les théoriciens du coup d'État s'en tirent ainsi : « *Plutôt une seule fois sans démocratie, que la démocratie pour la dernière fois.* »

L'idée qui prévaut est que la renaissance islamiste, éprouvée par les difficultés, décapitée par l'emprisonnement ou la fuite de ses leaders, s'arrêtera tôt ou tard. Ce qui se passe est, au contraire, le blocage progressif d'un immense pays : le Groupe islamiste armé (GIA) et l'Armée islamique du salut (AIS) développent leurs implantations, pendant que le gouvernement se distingue par le recours, à l'échelon national, aux pires méthodes utilisées par les Français dans la dernière phase de la « *bataille d'Alger* ». Résultat : plus de quinze mille détenus politiques, camps de concentrations dans le Sud saharien, tortures et aveux extorqués, exécutions sommaires. Avec le développement du terrorisme, des représailles et des « actions préventives », la paternité de nouvelles violences devient de plus en plus incertaine. Et, au milieu de tout cela, la population. Ainsi écrasé, c'est le pays tout entier qui est l'otage de la violence, indépendamment de la langue et des croyances religieuses. La petite communauté chrétienne qui a vécu un profond amour pour la jeune Algérie indépendante, même si elle n'est pas chrétienne, vit aujourd'hui avec encore plus d'affliction sa solidarité avec les victimes de la guerre, en s'efforçant de rester fidèle à l'Évangile.

L'éradication de l'islamisme intégriste par la force semble un objectif peu réalisable. Aucun observateur ne discerne, comme en janvier 1992 ou comme depuis l'entrée en vigueur des lois d'exception en Algérie, sur qui pourrait compter le gouvernement algérien actuel pour réprimer la guérilla,

contrairement à l'époque de la guerre d'indépendance où l'Algérie ne comptait qu'environ un tiers de la population actuelle. Le raisonnement est sévère, mais réaliste. En attendant, on rencontre facilement dans la Casbah d'Alger des jeunes qui crient « Djihad ! Djihad ! » quand ils voient passer un étranger. Il est difficile de dire si cela est juste. Mais il n'est pas difficile de l'imaginer puisque cela arrive. Au mélange des journées vides de sens et de travail, et désormais au refus radical de la corruption du passé, s'ajoute la présence habituelle de la violence et la conviction que beaucoup de pays occidentaux sont hypocrites : champions de la démocratie « en général », mais tous prêts à fermer les deux yeux sur la démocratie et les droits de l'homme lorsque les victimes sont des militants islamiques. La mort de la démocratie s'est accompagnée à cet égard d'une trahison qui risque d'accroître encore la distance qui existe déjà entre ce monde et la rive nord de la Méditerranée (et de l'Occident). Est-ce là une vision réaliste ? Ou altérée par les préjugés d'un certain monde islamique contre l'Occident ? Est-ce aussi une vision qui concerne davantage la France que d'autres pays, en raison de l'aide militaire apportée par la France au gouvernement algérien ces derniers temps ?

Il est vrai qu'il est difficile, dans la situation ambiguë qui règne en Algérie, d'éviter que l'Occident soit accusé d'être le champion de la démocratie chez lui, et de soutenir avec cynisme le totalitarisme sans scrupules chez les autres. Les petites communautés chrétiennes et les Européens qui se sont toujours sentis chez eux dans ce pays extraordinaire risquent, parmi d'autres, d'en faire les frais. L'assassinat de quatre Pères blancs, le 26 décembre, a frappé des religieux qui depuis des décennies avaient adopté l'Algérie comme leur patrie. Et le plus jeune, un ami de la communauté Saint-Egidio, avait partagé avec elle pendant plus d'une année le service des pauvres à l'accueil de jour de Via Dandolo à Rome, avant de rejoindre définitivement l'Algérie.

Saint-Egidio et l'Algérie

L'initiative qui s'est concrétisée par le colloque des 21 et 22 novembre 1994 et des 7 et 13 janvier 1995 a des origines plus anciennes.

L'Algérie n'est pas une inconnue pour la Communauté. Des liens d'amitié étroits existent depuis plus de dix ans entre Saint-Egidio et la petite Église d'Algérie, ses prêtres et les religieux et religieuses qui animent la cohabitation imaginée par Mgr Duval. L'expérience de cette Église en terre d'islam, qui a traversé les années difficiles de la guerre de libération, et qui a su se remettre en cause dans une situation complètement nouvelle, a marqué la vie de la Communauté à partir du moment où elle a commencé à s'interroger sur la signification et les voies du dialogue avec les musulmans.

Depuis longtemps, les voyages, les contacts et l'amitié avaient pris naissance avec les hommes et les femmes de l'Église d'Algérie et, par leur intermédiaire, avec le peuple algérien, depuis les pauvres des banlieues jusqu'aux autorités religieuses et politiques.

En résumé, il existait, depuis longtemps, une sympathie profonde entre la communauté et l'Algérie : des figures comme le Père de Foucauld, sœur Madeleine ou le cardinal Duval, pour n'en citer que quelques-uns, qui ont aimé ce pays et son peuple, ont été l'objet de la réflexion et de l'action de la Communauté.

La fin du régime de parti unique, l'émergence de nouvelles générations et avec elle des aspirations à la démocratie et à la liberté, la recherche d'une nouvelle identité religieuse comme politique, la lutte contre les injustices, les souffrances croissantes d'une transition qui s'est transformée en crise, puis en guerre civile larvée : tout cela ne constitue pas pour Saint-Egidio des événements lointains.

Les nouvelles reçues directement des amis, chrétiens ou musulmans, qui racontaient ce drame terrible, ont été nombreuses. Ces voix ont représenté pour la Communauté un appel et, pendant la prière pour la paix à Assise en septembre

1994, la décision fut prise, en accord avec quelques représentants algériens, de faire « *quelque chose* » : non seulement parler de la paix, mais agir d'une façon ou d'une autre pour la paix. Comment cela pouvait-il se faire ? Il était difficile de trouver une réponse immédiate ; mais cette réponse passait par-dessus tout par la suppression de la chape de silence qui était tombée sur l'Algérie, par un revirement de la diplomatie internationale illustré par des médiations, tant de fois demandées. Les Algériens se sont vu alors offrir un espace libre et respectueux pour s'exprimer, discuter et rechercher ensemble une issue. Saint-Egidio pouvait constituer cet espace, et la Communauté pouvait être le cadre amical pour le dialogue. En Algérie même, l'aggravation de la crise et le développement de la violence, comme les exclusions réciproques, ne permettaient pas une telle rencontre à bref délai. Et en août 1994 s'était ajoutée une impasse totale, confirmée officiellement en octobre. C'est ainsi qu'ont été invités à Rome, à Saint-Egidio, tous les protagonistes de la crise algérienne (gouvernants et forces politiques) : mais quelques-uns ont fait savoir qu'ils étaient réticents à s'asseoir à la même table que d'autres, et en particulier aux côtés des représentants du FIS.

La décision prise en novembre de concrétiser cet espace de dialogue conçu pour le colloque a conduit à la rencontre de janvier 1995 et à la plate-forme de Rome. La communauté Saint-Egidio a été le lieu où ces choix ont été élaborés ; elle a offert sa demeure pour les rencontres, une demeure d'amitié respectueuse et peut-être aussi contagieuse du vif désir de voir se conclure un processus de paix entre les Algériens. Elle a été aussi à l'origine de la méthode, franche mais amicale, pour surmonter les méfiances et pour parvenir à des concessions et à des engagements réciproques. L'opinion publique internationale a pu suivre en direct et de manière transparente tout le processus de rapprochement des positions.

Devant l'impuissance de la diplomatie internationale, dans cette crise comme dans d'autres à travers le monde, cette initiative de paix s'inscrit dans la responsabilité des chrétiens quand ils prennent au sérieux l'invitation de l'Évangile à

s'arrêter devant un homme mourant sur le bord de la route (*Luc 10*). Servir la paix, c'est servir le corps martyrisé de l'homme assailli par la violence comme l'est aujourd'hui l'Algérie, et comme le sont d'autres pays, de la Bosnie au Soudan.

Les colloques de Rome sont sous le signe d'un choix chrétien, selon lequel la paix doit être servie partout, comme un bien primordial pour tous. La paix n'est pas impossible, mais sans elle rien n'est possible. Cet engagement n'est pas nouveau dans la vie de Saint-Egidio : l'homme « à moitié mort », le pays martyrisé sont un appel à s'arrêter, à faire preuve de compassion, à trouver avec ses propres forces, mêmes faibles, mais employées avec imagination et générosité, un toit pour soigner et pour faire vivre. C'est là une responsabilité qui découle de l'état de chrétien, c'est quelque chose de très profond.

Pour Jésus, Prince de la paix, la vie est une valeur fondamentale, malgré la fragilité des moyens et la faiblesse humaine. L'initiative pour l'Algérie montre qu'une proposition de paix peut ouvrir une brèche dans les cœurs, même endurcis par la violence et la souffrance. Dans le cas présent, il ne faut pas mésestimer combien la venue à Rome, à Saint Egidio, de nombreuses personnalités algériennes et musulmanes illustre le fait que les chrétiens possèdent une force de témoignage vis-à-vis de ceux qui sont différents et éloignés de leur tradition historique et religieuse.

Ce témoignage a une valeur pour le monde islamique dans son ensemble : les chrétiens sont pour eux des frères qui les aident sur le chemin de la paix, aujourd'hui encore plus qu'hier. Les nombreux messages d'espérance et d'encouragement que la communauté a reçus ces derniers mois de la part de musulmans montrent bien que la paix a une force intrinsèque qui concerne chaque homme. Le Samaritain est un étranger, mais la compassion qu'il éprouve pour l'homme mourant lui fait dépasser toute considération de différence ou d'éloignement. C'est pourquoi la recherche des voies de la paix peut devenir aussi une voie de dialogue entre l'islam et la chrétienté, dans un esprit de respect mutuel et sans abandonner son identité.

La plate-forme de Saint-Egidio

La plate-forme signée le 13 janvier 1995 à Rome représente un effort commun des courants de l'opposition algérienne. À Saint-Egidio, le gouvernement algérien n'a pas été diabolisé, mais il s'est créé un interlocuteur unitaire, composé de plusieurs partis qui se sont mis d'accord sur un certain nombre de principes démocratiques d'intérêt national. À l'intérieur de ce cadre général, les partis ont défini un itinéraire pour parvenir par la négociation à une pacification. Personne ne sort vainqueur de la plate-forme, mais chacun a dû lâcher un peu de lest. En particulier, le FIS a dû se comparer aux autres partis, a renoncé à exiger le rétablissement des résultats du premier tour de l'élection de décembre 1991, a accepté un cadre démocratique de valeurs et de principes, a dû condamner l'usage de la violence politique pour se maintenir ou accéder au pouvoir et assumer ses responsabilités propres face aux groupes armés qui devront être incités d'abord à la trêve, puis au cessez-le-feu.

Le respect absolu des minorités, y compris religieuses, a été solennellement affirmé ; de même, la langue et la culture berbères ont acquis, par le « contrat national », une dignité et une liberté attendues depuis trente ans et jamais obtenues auparavant.

Par-dessus tout, le FIS a accepté de se joindre aux autres partis et de prendre des voies autonomes et salutaires dans la gestion de la crise et dans la recherche de solutions. Ce fait a une grande signification pour l'avenir politique de l'Algérie, et un retour aux urnes pourrait probablement aboutir à un gouvernement de coalition. À la lecture de la plate-forme, on voit poindre un désir de paix par le retour à la normale des usages politiques. Le respect affirmé de la partie adverse et en particulier de l'année a prouvé le souci des signataires pour l'unité et l'intégrité de la nation.

L'armée est considérée comme l'élément essentiel de tout cheminement pour le retour à la vie normale et pour toute négociation. L'objectif spécifique de la plate-forme est de créer un interlocuteur valable avec lequel le pouvoir serait en

mesure de conclure la paix. Et puisqu'il s'agit là des conditions qui rendraient possible cette négociation, la plate-forme a énuméré quelques conditions pour la détente de la situation politique, judiciaire et militaire, et pour la restauration d'un climat de confiance qui facilite des discussions. C'est dans ce sens qu'il faut lire la dernière partie du texte. Elle évoque les garanties que chacun peut demander, et le droit de chacun à en obtenir d'autres. Ainsi l'armée, elle aussi, est incitée à demander les garanties qu'elle estime utiles pour sortir de la crise. Pendant la période où se dérouleraient les négociations de paix, une solution transitoire serait mise en place par tous les protagonistes de la politique algérienne réunis dans une Assemblée nationale pour gérer les affaires courantes. C'est une offre de paix dont on peut espérer récolter les fruits.

Traduit de l'italien par Yves Ledoux.

Titre original : « *Servizio ai proveri e alla pace.* »

_____ **Pensez à votre réabonnement** _____

Joseph Ratzinger

Dieu dans le livre de Jean-Paul II *Entrez dans l'espérance* *

C'EST un livre qui se lit d'un seul trait, même si de page en page se dessine une réflexion engagée. *Entrez dans l'espérance* est par-dessus tout un ouvrage très personnel du Pape, avec une quantité d'anecdotes biographiques, et marqué aussi par l'expérience de son pontificat depuis seize ans. On en trouve un exemple dans la narration touchante concernant la synagogue de Wadowice, l'école élémentaire de la petite ville dont un quart des condisciples de Karol Wojtyła étaient juifs, et parmi eux Jerzy Kluger avec lequel le pape est encore lié par une étroite amitié. Le lecteur se rend compte de la manière dont le problème des chrétiens et des juifs est entré dans la vie du pape depuis le début, et que l'expérience de ces relations humaines a formé la pensée du futur pape, sa théologie et sa piété. On en trouve un autre exemple en se souvenant de la prière au Saint-Esprit, que son père demandait au jeune Karol de réciter tous les jours. Cela est significatif de la future prière et de la vie même du pape, et se comprend dans la phrase suivante : « *C'est alors que j'ai compris, pour la première fois, le sens de la parole du Christ à la Samaritaine sur les vrais adorateurs de Dieu* » (p. 215). On comprend comment l'élément marial est entré dans le monde spirituel du futur pape, et comment Fatima est

1. *Entrez dans l'espérance*, Mame/Plon, 1994.

devenue pour lui une réalité déterminante. Voyons comment a pris forme sa vocation dans les horreurs de la guerre et ensuite dans la confrontation avec l'idéologie marxiste ; lançons-nous dans la recherche passionnante autour de l'image de l'homme, qui se développe chez les penseurs catholiques à Cracovie et à Lublin.

Je disais que ce livre était très personnel, mais c'est en même temps un dialogue de la foi face aux interrogations que l'homme moderne adresse au christianisme. Il faut être reconnaissant à Vittorio Messori d'avoir ajouté trente-cinq *intermèdes* (on peut les appeler ainsi) dans lesquels, avec un grand respect, mais aussi une grande désinvolture, il formule les doutes et les remises en cause que l'homme contemporain agite face à l'Église et à son message : par exemple, la question de l'existence de Dieu et de la nature du Christ, à partir de laquelle se pose le problème des diverses religions et de l'unicité de la foi chrétienne. Par exemple aussi, cette demande : pourquoi tout est-il aussi compliqué ? Et cette autre demande inquiétante : aujourd'hui le nombre des chrétiens ne diminue-t-il pas de plus en plus ? Le christianisme a-t-il alors un avenir ? Ou encore : Rome est-elle seule à avoir raison ? Sans oublier les questions sur la femme, sur la vie éternelle, et, finalement, de nouveau la réflexion très concrète : croire, à quoi cela sert-il ?

De tous ces thèmes, je voudrais ici n'en reprendre qu'un, fondamental, pour pouvoir le décrire d'un peu plus près, sans oublier néanmoins la richesse des réponses données par cet ouvrage. Tout ce que je dirai ne peut qu'être une invitation à lire le livre lui-même.

Le sujet que je voudrais approfondir est la question de Dieu. Avertissons le lecteur : pour le pape, la question de Dieu est la plus personnelle d'entre toutes, la force qui anime sa propre vie, mais en même temps cette question est la plus universelle, et qui intéresse donc chaque homme. En d'autres termes, on pourrait dire : Dieu n'est pas pour l'homme seulement un problème de pensée, mais le fondement de l'existence, c'est-à-dire une réalité qui précède et soutient toute pensée. La foi en Dieu du pape a trouvé sans doute son expression la plus importante dans son exposé programma-

tique, qu'il a fait entendre le jour du début de son pontificat à la foule rassemblée place Saint-Pierre, comme à celle du monde entier : « *N'ayez pas peur.* » Cette phrase synthétise la conception que le pape a de Dieu, ce qui signifie : croire en Dieu. On raconte qu'à cette époque, le 22 octobre 1978, il ne se rendait pas compte encore de la portée de ces paroles, et ne savait pas encore combien elles exprimeraient la synthèse de son pontificat : « Le message qu'elles transmettaient venait bien plus de l'Esprit-Saint (...) que de l'homme qui les prononçait » (p. 317).

Les anciens critiques de la religion avaient exprimé la thèse selon laquelle c'était la peur qui aurait créé Dieu et les dieux. Aujourd'hui nous constatons le contraire : l'élimination de Dieu a engendré la peur, qui reste aux aguets au sein de l'existence moderne. L'homme d'aujourd'hui a peur que Dieu puisse peut-être réellement exister et qu'il soit dangereux. Il a peur de lui-même et des possibilités terribles qu'il recèle au plus profond de lui. Il a peur de la dimension obscure et imprévisible d'un monde auquel il n'attribue plus une rationalité d'amour, mais celle du hasard et de la victoire du plus fort. La peur de ce que les hommes peuvent faire à eux-mêmes et au monde, la peur de l'absence du sens de la vie, la peur du vide de cette vie, la peur de l'avenir, de la surpopulation, de la guerre, des maladies, des catastrophes, toutes ces peurs se sont introduites au sein de l'humanité actuelle. Sous couvert d'une illusion d'optimisme et de foi dans le progrès se développe toujours davantage un état d'esprit dominant. « *N'ayez pas peur* » représente la manière dont le pape veut renouveler en nous cette certitude qui habite les profondeurs de l'âme humaine :

Il existe Quelqu'un qui tient dans ses mains le sort de ce monde qui passe, Quelqu'un qui détient la clef de la mort et des enfers (*Apocalypse* 1, 18), Quelqu'un qui est l'Alpha et l'Oméga de l'histoire de l'homme. (...) Ce Quelqu'un est Amour (1 *Jean* 4, 8, 16) (p. 321).

Le thème de Dieu rencontre ici les thèmes de l'homme et de la rédemption ; c'est cette connexion qui est caractéristique de la pensée de Karol Wojtyła. Celui qui connaît Dieu, le vrai Dieu, le Dieu vivant et qui aime les hommes, celui-là

est pardonné, débarrassé de la peur et garde sa confiance dans l'amour.

Cette connaissance, dans laquelle Dieu n'est plus seulement pensé, mais aussi vécu, atteint sa maturité dans le dialogue avec Dieu que nous appelons prière : « *La prière est à la fois recherche de Dieu et révélation de Dieu* » (p. 54), dit le pape à ce propos. Prier n'est pas seulement parler, mais écouter. Le pape l'exprime ainsi : « *C'est le Tu qui est le plus important, car notre prière a son origine en Dieu* » (p. 41). Cela veut dire qu'il nous faut nous abstraire de nos propres paroles et de nos propres désirs, nous retirer du *je*, nous abandonner à sa présence mystérieuse qui nous imprègne : c'est cela qui fait la prière. Le pape répond aussi de cette manière à la question sur les formes orientales de la prière, dont il traite par ailleurs dans d'autres parties de son livre (p. 139 sq.). La prière chrétienne a une dimension mystique, mais ne se conclut pas par la disparition du moi. Elle attise plutôt la flamme de l'amour, qui dépasse les frontières du moi et simultanément le renouvelle radicalement dans la rencontre avec l'autre. La prière chrétienne signifie une entrée simultanée dans l'universalité de Dieu ; non pas une sortie de l'être pour entrer dans le *néant* mais une nouvelle entrée dans le monde, dans la perspective libératrice de Dieu. Le Saint-Père parle de la « *géographie* » de sa prière (p. 51), de la « *sollicitude pour toutes les Églises* » (*Corinthiens* 11, 28) qu'il porte dans le cœur de Dieu, et en priant ainsi il peut toutes les visiter ; ce qui est lointain devient proche et présent.

Dieu, chez Karol Wojtyła, n'est pas seulement pensé, mais expérimenté. Le pape s'oppose expressément à la restriction du concept d'expérience à l'empirisme. Il note que ce n'est pas seulement la forme d'expérience élaborée dans les sciences de la nature, mais aussi d'autres formes qui n'en sont pas moins réelles et significatives : expérience morale, expérience humaine, expérience religieuse (p. 67). Mais ce genre d'expérience est pensée et vérifiée dans son contenu rationnel. La présentation de la rationalité de la foi est un élément essentiel du livre. Le pape entre ici dans une discussion de large perspective, englobant l'histoire de la pensée occidentale, dans laquelle se révèlent toute l'ampleur et la pro-

fondeur de sa formation philosophique. Naturellement, je ne peux ne donner ici qu'un résumé assez schématique. Le noyau central de cette pensée réside en ceci : Karol Wojtyła n'accepte pas la séparation de la pensée et de l'existence qui caractérise l'époque moderne. Descartes, dit-il ainsi, a séparé la *pensée* de l'*existence* et a identifié cette pensée isolée avec la raison elle-même : « *Je pense, donc je suis.* » Mais ce n'est pas au penseur de décider de l'existence, malgré l'existence du penseur.

À partir de cette conception de Descartes s'est développé cet « *absolutisme de la conscience subjective* » (p. 92) qui non seulement a généralement restreint la perception du réel, mais a réduit aussi le concept de Dieu : Dieu, qui chez saint Thomas et dans la ligne de la tradition biblique se manifeste comme l'être – Gilson a parlé d'une philosophie de l'existence chez saint Thomas –, n'est plus désormais que le penseur absolu. Dans le climat culturel qui a pris forme depuis ce point de départ, l'idée de Dieu finit toujours par être en marge, au lieu d'être au centre ; un Dieu qui n'est que penseur est déjà devenu absent, en marge de la réalité. De cette façon, Dieu fut lentement expulsé du monde ; le déisme laisse subsister Dieu comme réalité, mais dans le monde il n'a plus rien à dire. Il devient ainsi pour l'homme une hypothèse limite, qui peut s'accepter ou se refuser ; cela ne fait plus désormais une grande différence.

Que Dieu n'apparaisse plus à beaucoup comme compatible avec la raison ne résulte pas de l'irrationalité de la foi, mais du rétrécissement de notre raison. Tout cela doit être démonté : la raison doit revenir à son intégrité, c'est alors qu'elle reviendra vers Dieu.

Le pape, dans son livre, indique deux voies à cet effet. Il raconte que les penseurs catholiques polonais, en présence du marxisme, s'étaient orientés en priorité vers les problèmes de la philosophie de la nature, parce que c'était là qu'ils s'attendaient aux véritables attaques de la pensée marxiste. Le pape résume le résultat du débat philosophique de cette époque par la phrase suivante :

Le monde visible ne fournit pas de bases scientifiques pour justifier une interprétation athée de son existence. Une

réflexion honnête y trouve au contraire assez d'éléments qui conduisent vers la connaissance de Dieu (p. 289).

Toutefois, dans ses souvenirs des discussions de l'après-guerre, le pape révèle qu'à sa grande surprise ce n'était pas la philosophie de la nature, mais la question de l'homme (l'anthropologie) qui s'était manifestée comme le véritable enjeu de la confrontation avec le marxisme. C'est justement cette période qui fut la grande passion du pape comme penseur et comme pasteur ; elle a été décisive pour surmonter l'interprétation athée au profit de la foi en Dieu. Dans la discussion sur l'homme, la riposte de l'athéisme se révèle pleine de lacunes. Les grands philosophes *personnalistes* de notre siècle, Buber, Rosenzweig, Lévinas, auxquels le pape ajoute les noms de l'école de Lublin, apparaissent comme les auteurs du grand virage de la pensée, qui conduit, au-delà du cartésianisme et à partir de l'homme, à un renouvellement du regard sur Dieu. Toute la pensée philosophique de Karol Wojtyła tourne autour de l'homme. Également, au centre de son magistère de pasteur suprême des chrétiens, on trouve sa préoccupation pour l'homme. Mais l'anthropologie du pape est théologique, parce qu'elle est salvatrice. La question de l'homme est la question de sa rédemption et, si on la prend au sérieux, la question de l'homme se transforme en contemplation de Dieu et devient une nouvelle pensée à partir de Dieu. En ce sens, le thème de Dieu est la clé de sa personnalité et de son œuvre.

Par trois fois dans son livre, le Saint-Père a recours à une citation de l'Évangile de saint Jean (*Jean 5, 17*) : « *Mon Père travaille toujours et moi aussi je travaille.* » Dieu, après la Création, ne s'est pas retiré dans le passé. Après le big bang, il n'est pas sorti de la réalité de notre monde. Dieu n'est pas un Dieu du passé, mais du présent et du futur. Le pape traduit le contenu de cette parole de Jean dans sa langue, dans notre langue, sous cette forme : « *Le Christ est toujours jeune* » (p. 179). L'amour du pape pour les jeunes est étroitement lié à sa représentation de Dieu. Il raconte que la découverte de l'importance capitale de la jeunesse a été l'expérience essentielle de sa première année de sacerdoce (p. 189).

Il explique aussi que, dans les premières années de son pontificat, il se sentait guidé et mis en confiance par les

Dieu dans le livre de Jean-Paul II : **Entrez dans l'espérance**

jeunes. La jeunesse, comme il le dit, est le temps de la personnalisation, un temps au cours duquel l'homme doit développer un projet concret pour commencer à « *construire sa vie* » (p. 190). Mais, en fin de compte, la personnalisation et le développement d'un projet de vie ne signifie rien d'autre que de rencontrer l'amour. La vocation du prêtre, de l'éducateur est donc d'enseigner l'amour : « *Quand j'étais un jeune prêtre, j'ai appris à aimer l'amour humain* » (p. 192). Sur ce point, l'image de Dieu et l'image de l'homme se retrouvent à nouveau et se compénètrent : le Dieu qui agit est un Dieu qui aime. Il agit parce qu'il aime. Et comme il aime, il ne peut se mettre en retrait ; parce qu'il aime, il veut être voisin, et il se fait si voisin que les hommes s'éloignent avec épouvante de quiconque voudrait les en éloigner. Dieu lui-même devient homme, et il le reste pour l'éternité. Apprendre à aimer signifie apprendre à connaître Dieu. Parce que le monde est entre les mains de Dieu qui agit, de l'amour toujours présent, pour cette raison, il nous a dit à tous : « *N'ayez pas peur.* »

Traduit de l'italien par Yves Ledoux.

Titre original : *Dio nel libro di Giovanni Paolo II:*

Varcare la soglia della Speranza.

Joseph Ratzinger est né en 1927 à Marktl-sur-Inn, en Bavière. Après ses études au séminaire et son ordination sacerdotale, il a enseigné à Bonn, à Munster et Tübingen. Archevêque de Munich pendant une courte période, il a été nommé en 1981 préfet de la Sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi. Parmi ses œuvres, on retiendra : *Maison et Peuple de Dieu dans saint Augustin*, éd. Jaca Book, 1978. *La Fille de Sion. La dévotion de Marie dans l'Église*, *ibid.*, 1979. *La Fête de la foi*, *ibid.*, 1984 et enfin *Contempler le crucifix*, *ibid.*, 1992. *Introduction au christianisme*, éd. Queriniana, Brescia, 1984. *Saint Bonaventure, la théologie de l'histoire*, éd. Nardini, Florence, 1991. *Rapport sur la foi*, *ibid.*, 1985. *Un tournant pour l'Europe*, *ibid.*, 1992.

Brenda M. BOLTON
et Paul GERRARD

Claire en son temps

LE début du XIII^e siècle vit s'affronter en Italie deux aspects des grands changements engagés au siècle précédent. On peut penser que c'est un aspect social contre un aspect idéologique ou, de façon plus réaliste (et le montrera l'examen des preuves), un aspect économique contre un aspect culturel. Dans ce monde en changement, Claire d'Assise (1193/4-1253) a dû faire face à des problèmes qu'il n'était désormais plus possible d'éviter¹. Comment concilier la croissance économique rendue manifeste par une nouvelle circulation monétaire, de nouvelles villes, de nouveaux commerces, avec le ferment du renouveau spirituel qui lui était contemporain ? Une popularité croissante entourait le désir de vivre selon l'Esprit une vie comparable à celle des apôtres, *vita apostolica*. Comment la noblesse et la bourgeoisie marchande de ces cités à la prospérité croissante pouvaient-elles servir le Christ sur ce mode ? Et quelles conséquences en tirer si cet appel les conduisait à

1. *Opuscul a S. Francisci et scripta S. Clara*, p.p. J. M. BOCCALI et I. CANONICI, Assise 1978 ; *Sainte Claire d'Assise, documents*, éd. par Damien VORREUX, Éd. Franciscaines, Paris, s.d., 1983 ; documentation remarquable dans les deux fascicules ronéotés des Clarisses de Nice : *Regards sur l'histoire des Clarisses* ; Marco BARTOLI, *Claire d'Assise*, Rome, 1989, tr. franç. Paris, Fayard, 1993.

s'écarter du point de vue de l'Église du temps, représenté par son chef terrestre, le pape ?

François d'Assise (1182-1226) est l'exemple le plus connu de ce défi¹, mais on peut mieux en comprendre les enjeux par Claire, parce qu'il était encore plus difficile à des femmes de répondre à ce dilemme. L'inspiration apportée par François était si radicale qu'elle n'a guère été conservée au-delà du XIII^e siècle. Claire, en revanche, par son approche plus tranquille et plus circonspecte (qualité ou défaut féminin) a dû exercer une influence plus étendue et de plus longue durée, qu'il ne faudrait pas sous-estimer sous prétexte qu'elle n'aurait atteint que les milieux féminins de son temps. D'abord dans l'ombre de François, lorsque Claire décida de suivre son genre de vie, elle exerça une influence d'autant plus forte qu'elle sut se montrer en harmonie avec les préoccupations féminines². Cette influence dura pendant plus longtemps, et non pas seulement parce qu'elle survécut à François, de 1226 à 1253, quasiment la durée d'une génération. Beaucoup conservèrent pieusement ses lettres et ceux qui reçurent en dons des objets personnels de Claire sentaient la bénédiction de sa présence.

La *Forma vitae*³ écrite par François pour la communauté de Claire, tout en ayant été reçue avec reconnaissance, limitait étroitement l'action des femmes qui embrassaient sous ses auspices la vie religieuse. Il était nécessaire de développer cette règle d'origine, et Claire n'y put parvenir qu'à la fin de sa vie, presque sur son lit de mort.

Claire venait d'un milieu à la fois noble et fortuné. Sa maison comptait sept chevaliers, tous de bon lignage et de grand pouvoir⁴. Leur demeure assislata était une des plus grandes

de la ville avec un mode de vie correspondant. Claire dissimulait la nourriture qui lui revenait, pour aller ensuite la distribuer aux pauvres d'Assise. Sous ses beaux vêtements, elle portait un tissu grossier ; on sait qu'elle vivait « d'une façon spirituelle », jeûnant, priant, distribuant des aumônes et accomplissant bien d'autres tâches spirituelles. Elle avait dix-sept ou dix-huit ans et elle était fort belle : ses parents envisageaient de la marier en fonction des intérêts familiaux. Mais Claire était tombée sous l'influence de François, dont elle admirait le genre de vie et qui l'encouragea à suivre sa vocation pour servir Dieu. Elle répondit à cet appel en vendant non seulement sa part d'héritage, mais aussi une partie de celle de sa plus jeune sœur, afin d'en verser le produit aux pauvres. Le signe extérieur de sa conversion vint un peu plus tard, lorsque François lui coupa les cheveux, le dimanche des Rameaux 1212 à Sainte-Marie de la Portioncule. Il l'envoya tout de suite après au monastère bénédictin de Saint-Paul, à Bastia, dans les environs immédiats d'Assise. Comme elle n'apportait pas de dot, elle dut y entrer comme servante, dans un rôle de tourière. Sa famille fut convaincue de la fermeté de sa résolution lorsqu'elle résista aux assauts violents qui furent faits pour briser la porte du monastère et l'en retirer de force. Elle s'accrocha à l'autel et leur découvrit sa tête rasée pour leur montrer qu'elle était tout entière consacrée à la vie religieuse. Elle avait laissé derrière elle richesse, confort, loyer, pour vivre, autant qu'elle le pouvait, la vie de foi vécue par François, qu'elle voulait tant imiter¹.

De nouvelles formes féminines de vie religieuse

Au moment où Claire atteignait ce point capital de sa vie spirituelle et trouvait la voie qu'elle devait suivre par la suite, Innocent III (1198-1216) était le pape de Rome². Il fut toujours impressionné, de façon favorable, par les différentes

1 C. H. LAWRENCE, *The Friars*, Londres, 1994, exposé savant, mais accessible.

2 B. M. BOLTON, *Mulieres sanctae*, *Studies in Church History*, 10, 1973, p. 77-96 ; G. DICKSON, « Clare's Droam », dans *Mediaevistik*, n° 5, 1992, p. 39-55.

3 Éd. D. VORREUX, *op. cit.*, p. 86.

4 G. ABATE, *La Casa paterna di S. Chiara*, Assise, 1946.

1 A. LAINATI, « The enclosure of St. Clare and the first Poor Clares in canonical legislation and practice », dans *The Chord*, 28, 1978, p. 4-15, 42-60.

2 En dernier lieu : J. E. SAYERS, *Innocent III ; Leader of Europe*, Londres, 1991.

formes de l'aspiration religieuse populaire pour la *vita apostolica*, qui fleurirent sous son pontificat. On peut, parmi toutes ces formes, en relever trois, qui sont plus spécifiquement féminines : les Béguines de l'Europe du Nord, les sœurs inspirées par Dominique de Caleruega (1221) et les femmes réunies par Claire dans l'inspiration de la foi charismatique et du genre de vie de François d'Assise.

Les Béguines, ces pieuses femmes dont l'existence est attestée pour la première fois vers 1170-1180 au diocèse de Liège, ont proposé une alternative à l'existence cloîtrée traditionnelle des religieuses'. Ces citadines n'avaient pas de règle formelle ; elles vivaient solitaires ou par deux ou trois dans leur propre maison, en se soutenant les unes les autres par des exhortations pieuses et en pratiquant la pauvreté sur le mode apostolique du partage. Elles ne se retiraient pas totalement du monde, mais elles gagnaient leur vie par le travail de leurs mains, obtenant de la sorte un revenu qui ne reposait pas sur la propriété.

La situation était fort différente dans l'Europe du Sud. En 1206, à Prouille dans le diocèse de Toulouse, Dominique fonda, avec l'appui de l'évêque Foulques (1206-1229), un couvent pour les filles de la petite noblesse appauvrie du Languedoc². Elles pouvaient y recevoir une instruction adaptée, surtout pour les mettre en garde contre les dangers de l'hérésie cathare. Ce fut dans des circonstances comparables, mais avec des conséquences différentes, que les compagnes de Claire purent établir leur rôle.

Innocent III a procédé avec chacune de ces formes nouvelles de vie religieuse selon les nécessités de sa fonction,

1. H. GRUNDMANN, *Religiose Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, 1970, p. 208-219 ; E. W. McDoNNEIL, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture with Special Emphasis on the Belgian Scene*, Rutgers, 1984 ; B. M. BOLTON, « Daughters of Rome : all one in Christ Jesus », dans *Studies in Church History*, n° 27, 1990, p. 101-115.

2. Guy BEDOUELLE, *Dominique, ou la Grâce de la parole*, Paris, Marne, 1982 ; B. M. BOLTON, « Fulk of Toulouse, the escape that failed », dans *Studies in Church History*, n° 12, 1975, p. 83-93.

l'approche de sa propre foi et les besoins des femmes concernées¹. Nous savons que, pour l'approbation des Béguines, il a accepté de recevoir un de leurs porte-parole : Jean de Liro, prédicateur populaire du diocèse de Liège et un des premiers protecteurs des Béguines, se mit en route dans l'hiver 1214-1215 vers la Curie romaine, mais mourut en chemin dans les Alpes². Ce fut donc Jacques de Vitry (1160/70-1240), auteur de la *Vie* de Marie d'Oignies (+ 1213), la « nouvelle sainte » du diocèse de Liège, qui obtint une permission spéciale du successeur d'Innocent III, le pape Honorius III (1216-1227) pour autoriser ces femmes à vivre ensemble, en s'exhortant mutuellement au progrès spirituel³. Innocent mourut tandis que Jacques de Vitry se rendait à la Curie, à Pérouse. C'est Foulques de Toulouse qui avait commandé la *Vie* de Marie d'Oignies, pour montrer aux religieuses de Prouille comment leurs sœurs du Nord vivaient dans une parfaite orthodoxie. À Prouille, comme plus tard dans la fondation romaine de Saint-Sixte, Innocent III avait été très préoccupé par une clôture stricte pour les femmes. Dominique avait d'ailleurs envoyé quatre sœurs de Prouille pour former le noyau de la nouvelle communauté romaine.

Le cas unique des Pauvres Dames de Claire

La manière dont Innocent III a traité le cas de Claire reste un exemple unique dans l'accueil fait aux nouvelles expressions de la vie religieuse féminine dans la première moitié du XIII^e siècle. Le *Privilège de la pauvreté* qu'il leur accorda, probablement à Pérouse entre la fin mai et le 16 juin 1216, était absolument unique pour toute communauté de femmes à l'époque⁴. C'était quelque chose de tellement particulier qu'il fallut un certain délai, et beaucoup d'hésitation, au pape

1. B. M. BOLTON, *op.cit.*, n° 8, p. 101-115.

2. J. F. HINNEBUSCH, *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry*, Fribourg, 1972, p. 285.

3. R. B. C. HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry*, Leyde, 1960, p. 72-73.

4. Ed. D. VORREUX, *op. cit.*, p. 87-89.

Grégoire IX (1227-1241), c'est-à-dire le cardinal Hugolin, évêque d'Ostie (1206-1227), protecteur de la famille franciscaine, pour en confirmer la teneur. Hugolin n'y consentit qu'après avoir en vain bataillé avec Claire pour obtenir d'elle qu'elle renonce à la pauvreté absolue. Ce qui ne signifie pas que Claire et les Pauvres Dames de Saint-Damien ne partageassent pas des traits comparables avec d'autres expressions de vie religieuse féminine du temps. Jacques de Vitry voyait de grands rapprochements entre les Béguines qu'il avait laissées derrière lui à Oignies dans le Brabant, les sœurs protégées par son ami Foulques à Prouille en Languedoc et les disciples féminines de François rassemblées à Saint-Damien autour de Claire. Sa lettre d'octobre 1216 nous offre le seul témoignage direct de l'ordre naissant des Pauvres Dames¹. Elles s'étaient alors multipliées, occupant des hospices aux alentours des villes², travaillant de leurs propres mains pour vivre, sans rien accepter d'autre. Leur genre de vie consacrée était tenu en si haute estime par tous, clercs et laïcs, qu'elles en tiraient plus de respect et d'honneur qu'elles l'auraient souhaité.

De tels mouvements inspirés de l'Évangile couraient toujours le risque de glisser vers l'hérésie. Dans le climat spirituel général et avec l'évolution de la discipline ecclésiastique, ces manifestations de la piété des laïcs oscillaient sur les frontières de l'orthodoxie³. De quel côté de la frontière elles se trouvaient dépendait à la fois de la stratégie adoptée par les papes et du contenu de leur propre système de foi. Il est certain qu'Innocent III avait une approche similaire et qu'il voyait très bien le danger que courait la *vita apostolica* de se corrompre ou de se pervertir. Il était tolérant à des formes diverses, mais il pensait que certaines régions géographiques appelaient un traitement particulier, par exemple la vallée de Spolète, la *Valle Spoletana*. C'était, après tout, le

lieu qui vit la réforme de François et de Claire ; on ne pouvait pas permettre à la pire forme d'hérésie de s'y nicher¹.

La Valle Spoletana, c'est-à-dire la plaine qui s'étend du pied des collines de Spolète jusqu'au Chlasco, le fleuve qui sépare Assise de Bettona, était une région d'un particulier intérêt pour les papes du début du XIII^e siècle, Innocent III lui-même, Honorius III et Grégoire IX, parce que c'était un centre fécond en hérésies. La Valle Spoletana se trouvait aux confins des territoires de l'Église, et donc à cent cinquante kilomètres environ de Rome. Rainier Sacchoni, qui écrit vers 1250, nous raconte que les églises cathares de Toscane et de Spolète comptaient une centaine de prêtres cathares, les « parfaits », outre les novices et les simples fidèles. Les réduits hérétiques voisins, à Orvieto et à Viterbe, étaient directement liés à la Valle Spoletana par la *Via Francigena*, la grand-route commerçante qui remontait au nord vers les Alpes. Innocent était bien conscient de la nature politique de toute intervention dans la Valle Spoletana. L'intérêt spirituel du troupeau qui lui était confié en tant que Pasteur universel était plus important à ses yeux qu'une intervention temporelle. Dans une lettre d'octobre 1199, adressée au clergé du duché de Spolète (dont le diocèse d'Assise composait une partie importante), il insistait sur le fait que, sans négliger le temporel, il donnerait la priorité aux affaires spirituelles². Afin de veiller à la tenue spirituelle de cette zone, il multiplia la nomination de cardinaux légats et de recteurs ecclésiastiques jouissant des pleins pouvoirs. Mais même des interventions aussi énergétiques se révélèrent insuffisantes pour enrayer l'extension de la violence civile et de l'hérésie dans les villes. C'était un souci permanent, parce qu'il s'agissait d'une forme d'hérésie particulièrement vivace.

Innocent s'opposait très activement aux défis portés à la vraie foi, surtout de la part du catharisme, qui offrait une

1. *Lettres de Jacques de Vitry* (citées n° 12), p. 75, trad. franç. D. Vorreux, *op. cit.*, p. 267.

2. C'est-à-dire de pauvres maisons, et non pas des hôpitaux (voir Damien VORRIEUX, *op. cit.*, p. 383) [N.d.T.].

3. R. I. MOORE, *The Birth of popular heresy*, Londres, 1975, p. 99.

1. P. GERRARD, *Cum magna hilaritate : Innocent III, Cardinal Hugolino and Religious Women in the Valley of Spoleto*, B.A. Dissertation inédite, 1993.

2. *Patrologia latina*, t. CCXIV, col. 750.

Église alternative complète. Cette hérésie dualiste pouvait particulièrement séduire les femmes, leur offrant comme *perfectae* d'entrer dans le clergé et d'exercer les mêmes fonctions que les hommes dans la liturgie¹. Le danger qu'une telle hérésie, presque aux portes de Rome, pouvait présenter, entraînait de la part de la papauté des mesures extraordinaires pour protéger le troupeau menacé. On peut ainsi comprendre comment, dans son souci de détourner les femmes des tentations du catharisme, Innocent III ait réservé un si bon accueil à Dominique et à François, et aux femmes qui se réclamaient d'eux.

La pauvreté et la clôture

L'usage qu'Innocent fit, dans la Valle Spoletana, de Claire et de ses compagnes, est différent de celui qu'il fit de la fondation dominicaine de Prouille, dans le contexte languedocien, où le catharisme tentait aussi d'attirer les femmes. En 1211, la communauté fondée par Dominique reçut le bénéfice de l'église Sainte-Marie-de-Prouille, de sorte qu'elle n'avait plus de besoin financier'. Il avait déjà souligné, dans sa lettre aux abbesses romaines du 7 décembre 1204, le besoin de sécurité et de stabilité financière'. Il leur interdit de vendre davantage de terres et biens des monastères pour en tirer des revenus, parce que ces propriétés étaient vitales pour des cloîtrées.

Considérant le problème spécifique de la Valle Spoletana et l'exceptionnelle relation entre Claire et François, Innocent était disposé à permettre la poursuite et le développement de l'idéal franciscain de Claire. Ce qui allait tout à fait contre ses convictions en matière de renouveau monastique, à savoir la nécessité d'un revenu stable pour les communautés féminines.

1. M. BARBER, « Women in Catharism », dans *Reading Medieval Studies*, n° 3, 1978, p. 45-62.
2. R. B. BROOKE, *op. cit.*, n° 2, p. 184.
3. *Patrologia latina*, t. CCXV, col. 475.

Le *Privilège de la pauvreté* accordait à Claire de vivre une vie sans aucun revenu fixe, ce qui était totalement unique pour des communautés féminines. Il est clair, de surcroît, que la pauvreté que voulait Claire n'était pas la pauvreté monastique traditionnelle, avec un revenu collectif fixe, mais la pauvreté complète voulue par François, tant individuelle que communautaire. Elle voulait ne tenir sa sécurité que de Celui « qui nourrit les oiseaux du ciel et habille les lis des champs », dont elle suivait le chemin. Sa pauvreté, comme pour François, était christocentrique, une imitation du Christ qu'ils voyaient dans les Évangiles : « Vous vous proposez de n'avoir aucun bien temporel, vous tenant en toutes choses attachés à celui qui s'est fait pauvre pour notre salut. » Comme Claire le dit au pape Grégoire IX, être dispensée de son vœu de pauvreté serait comme « être dispensée de suivre le Christ ». La pauvreté de Claire, comme celle de François, était complète et totale, et le privilège qu'elle demandait devait le maintenir. Innocent écrivait clairement :

Nous confirmons donc de notre autorité apostolique, comme vous nous le demandez, votre proposition d'une très haute pauvreté, vous accordant par l'autorité de la présente que nul ne vous puisse contraindre à accepter des biens.

Que des religieuses soient autorisées à une pauvreté si radicale était alors quelque chose d'inouï, et la stupeur en est perceptible dans la rédaction du privilège. Innocent écrivait, avec un accent de surprise : « Ce n'est pas un manque de biens qui vous effraie devant une telle proposition. »

Même François sembla avoir des doutes, et il imposa à Claire et à ses premières compagnes une sorte de noviciat. Elle écrivit dans son testament¹.

Voyant que nous étions faibles et fragiles de corps, et que pourtant ni les privations, ni la pauvreté, ni l'effort, ni les épreuves, ni l'austérité, ni le mépris des gens du monde ne nous faisaient reculer, mais que nous y trouvions au contraire notre joie, à l'exemple des saints et des frères mineurs (lui-

1. Texte franç. dans Damien VORRIEUX, *op. cit.*, p. 113.

même et ses frères en furent fréquemment les témoins), le bienheureux François s'en réjouit fort et, dans son affection pour nous, il s'engagea à prendre de nous, par lui-même ou par son ordre, un soin attentif et aussi prévenant pour nous que pour ses propres frères.

Outre sa conviction du besoin d'une stabilité financière, Innocent III croyait beaucoup à l'importance de la clôture. Sous la conduite de Dominique, mais en conformité au plan d'Innocent III, la clôture des sœurs de Saint-Sixte à Rome fut totale et permanente. Dominique alla même jusqu'à leur confisquer les clés. Hugolin, parent d'Innocent, son principal collaborateur, le plus ancien des cardinaux-évêques, donna des constitutions à d'autres groupes de pieuses femmes en Toscane en 1219, dont beaucoup s'inspiraient de la réponse de Claire à l'appel de François. En tant que leur protecteur, il leur imposa une clôture totale et perpétuelle. Même après leur mort, les sœurs restaient à l'intérieur du couvent. Telle était la sagesse reçue sous le pontificat d'Innocent.

Dans quelle mesure Claire d'Assise était-elle libre de la clôture, cela n'apparaît pas très sûrement. La lettre de Jacques de Vitry de 1216, déjà mentionnée, qui est le seul témoignage authentique, nous montre les Pauvres Dames vivant dans des hospices plutôt que dans des couvents. Cette clôture était-elle plutôt proche de celle des Béguines, volontaire et spirituelle, ou celle de règle stricte imposée à Saint-Sixte et dans les fondations d'Hugolin ? Bien que les constitutions d'Hugolin semblent avoir été adoptées à Saint-Damien, le *Privilège de la pauvreté*, antérieur, aurait signifié une application particulière de la règle de clôture. Il est certain qu'en janvier 1220 Claire a senti qu'elle pouvait quitter sa « clôture » pour aller à Marrakech retrouver ses frères martyrs, n'étant arrêtée dans sa mission active que par sa maladie¹. De surcroît, dans la propre Règle de Claire, approuvée en 1253, il est évident que la clôture dans laquelle elle avait vécu pendant quarante ans et qu'elle décrit dans la Règle n'était pas aussi totale que celle qui était prévue dans

1. *Procès de béatification*, dans D. VORREUX, *op. cit.*, p. 189.

les Constitutions d'Hugolin. Au chapitre II, § 7, Claire admet qu'il soit permis aux sœurs de sortir du monastère « *pour une raison utile, raisonnable, manifeste et approuvée*¹ ». La clôture de Claire était spirituelle et la communauté restait stable et permanente, mais était en même temps ouverte, dans le monde, mais non pas du monde².

Avec ces limites, l'influence de Claire se répandit par les communications qu'elle fit elle-même et par le témoignage de tous ceux qui transmirent des détails de sa réputation, de son style de vie et de ses convictions comme servante du Christ Seigneur. Quelques points sont illustrés par la Règle qu'elle écrivit elle-même : un pas décisif par rapport à la Règle imposée par des hommes, comme celle du pape Grégoire IX (Hugolin), et même un progrès sur celle d'un François généreux et compréhensif, qui souhaitait néanmoins restreindre Claire et ses compagnes dans un rayon d'activités féminines limitées, probablement autant pour leur propre protection que pour quoi que ce soit d'autre. Hugolin, par affection paternelle, suivit la même ligne, en essayant de persuader Claire que « *devant les événements du moment et les dangers du monde* », elle devait accepter d'avoir quelques propriétés.

Quant à Claire, sa mission et son témoignage pour d'autres femmes de son temps, à partir d'un engagement personnel à la suite du Christ vivant, le suivant comme le faisaient les femmes du Nouveau Testament, eurent une très grande influence sur ses contemporaines. On connaît maints exemples de cette influence, dont Agnès de Prague est la plus connue.

Agnès de Prague révèle un aspect intéressant³. Un examen des vues de Claire dans le cas d'Agnès nous conduit à conclure que toutes les religieuses n'étaient pas obsédées par le fait de la pureté physique de la femme, c'est-à-dire par la

1. D. VORREUX, *op. cit.*, p. 94.

2. Marco BARTOLI, *op. cit.*, n° 1, p. 151-157.

3. D. VORREUX, *op. cit.*, p. 123.

conservation de la virginité, étant mis à part, bien sûr, le cas de la naissance virginale du Christ. Claire était aussi réaliste que le fut le Christ lui-même. Agnès de Bohême, dont le mariage prévu avec Frédéric II échoua à la mort de son père, se sentit libre de décider de ne pas se marier. Claire l'en loua fort et appuya sa décision, non pas qu'elle fût contre le mariage avec la perte de la virginité, mais parce qu'elle voulait que les femmes puissent choisir de mener leurs vies comme l'Esprit-Saint les y invitait. Le choix ne devait pas être celui des parents, ni celui des maris, mais celui des femmes, en réponse à l'appel de l'Esprit. Vierge ou mariée, célibataire, chaste, chacune avait en elle les éléments d'une vie de foi, et les femmes devaient pouvoir décider pour elles-mêmes le chemin qu'elles voulaient suivre dans leur engagement personnel envers le Christ.

L'approche spirituelle de Claire était partagée avec François, bien qu'elle eût peut-être une compréhension plus profonde des besoins et des intérêts féminins. Il est peut-être exact de dire que l'ordre franciscain s'est par la suite éloigné de l'esprit de François, et certains situent cela dès le milieu du XIII^e siècle. Mais on ne peut pas porter une telle accusation contre Claire et son Ordre.

Titre original : *Clare in Her Time. (Supplement : The Way, 1994, 80.)*
Traduit de l'anglais, avec l'autorisation des éditeurs,
par Jean R. Armogathe (intertitres du trad.)
(bibliographie mise à jour pour la trad. franç.).

Brenda M. Bolton enseigne l'histoire à Queen Mary & Westfield College, université de Londres. Elle travaille sur la vie monastique au mi' et au début du XIII^e siècle, sur Rome et le pontificat d'Innocent III. Secrétaire de la Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée (CIHEC) depuis 1987.

Paul Gerrard a reçu le prix Derby pour le meilleur étudiant en histoire de l'université de Londres au terme de ses études au Royal Holloway College (1993) ; il prépare une thèse à King's College, Londres, sur les Clarisses dans l'Église à l'époque moderne.

Henri CAZELLES

La Bible entre l'exégèse et la pastorale

JUSQU'AU Moyen Âge, la Bible fut interprétée en fonction de la vie d'un croyant dont la communauté vivait de ce livre : l'Église pour les chrétiens, la Synagogue pour les juifs, et la Ummah pour les musulmans, le Coran lui-même se considérant comme une lecture liturgique authentique en référence à un livre, Kitâb, qui comprenait la Torah, les Prophètes, les Psaumes et l'Évangile.

Dès le XII^e siècle, au contact des juifs, les chrétiens d'Occident – André de Saint-Victor en particulier – sont conduits à dépasser les interprétations personnelles, qu'elles soient dites littérales, allégoriques, morales ou anagogiques, pour tenir compte des exigences rationnelles d'un Maïmonide, d'un Rachi ou d'un Ibn Ezra. Au XVI^e siècle, les méthodes critiques des humanistes, tel Érasme, renouvellent l'étude des textes antiques et la Réforme, s'appuyant sur le seul texte biblique, va contester l'autorité de la communauté Église au nom du salut individuel du croyant : d'où la nécessité d'une étude critique raisonnée de la Bible pour dirimer les conflits d'interprétation qui dégénèrent en conflits sanglants.

Au XVII^e siècle, avec les découvertes de l'orientalisme, vont se multiplier les connaissances sur le milieu culturel et religieux qui constitue la toile de fond du texte biblique et de

son élaboration : l'abbé Barthélemy déchiffre le phénicien, dont l'écriture avait été utilisée par les prophètes d'Israël. Au XIX^e siècle, c'est Champollion qui en déchiffrant les hiéroglyphes, met en évidence l'antériorité de la culture pharaonique par rapport à celle d'Israël. En 1857, le déchiffrement des cunéiformes mésopotamiens permet de faire remonter l'invention de l'écriture au-delà de 3000 avant Jésus-Christ, laissant apparaître des prototypes du Déluge et des Patriarches antédiluviens, ainsi que des récits de la création. Au début du xx^e siècle, les découvertes successives des civilisations égéenne et hittite révèlent des influences certaines sur la civilisation de Canaan du II^e millénaire avant Jésus-Christ, cependant que les fouilles françaises d'Ugarit en Syrie exhument une littérature « cananéenne » en écriture alphabétique datant du III^e siècle avant Jésus-Christ.

Ainsi la Bible, référence première des trois monothéismes issus d'Abraham, perdait-elle tout son prestige : elle ne représentait plus pour les États modernes que l'expression d'un courant religieux dans un petit peuple dépendant de cultures supérieures. La « question biblique » écartait les élites intellectuelles de la foi traditionnelle.

L'exégèse

Cette situation nouvelle provoque deux réactions opposées ; l'une avec Loisy rejette l'inerrance et l'inspiration de la Bible : *une grande imposture* – selon Friedrich Delitzsch – avait permis d'attribuer à la Bible (*Bibel*) ce qui revenait à Babylone (*Babel*) ; l'autre s'en tient résolument à une exégèse « traditionnelle » qui rejette les arguments tirés de l'analyse critique des textes ou de la comparaison de ces textes avec ceux des autres cultures orientales. Positions extrêmes qui incitent les exégètes croyants ou non à se lancer dans un travail gigantesque d'analyse critique – œuvre de discernement –, et de recherche historique pour dater et situer les textes. D'où le nom d'exégèse historico-critique. C'était une tâche complexe qui, pour donner des résultats sérieux, imposait la mise en œuvre de plusieurs chantiers.

On s'intéresse d'abord aux problèmes de datation soulevés par la nature même de la Bible, témoin d'un devenir historique, et par sa chronologie hésitante qui exigeait des références aux différentes histoires des origines. Bien avant la crise moderniste, l'étude des manuscrits avait mobilisé les érudits dans un travail de « bénédictin » symbolisé par Dom Mabillon. Recherche de documents évoquée par Paul Hazard dans *La crise de la conscience européenne*¹ et qui devait déboucher sur l'archéologie du Proche-Orient, favorisée par la vogue des voyages au XVIII^e siècle. L'expédition de Bonaparte accompagné d'archéologues allait ouvrir l'Égypte aux travaux de Champollion, suivis des recherches archéologiques en Mésopotamie, puis en Canaan, à l'époque même où, au début de notre siècle, le père J.-M. Lagrange fonde la première école archéologique à Jérusalem. Après des années de tâtonnements, la stratigraphie des couches successives mises à jour permettra d'établir vers 1920 un cadre général du développement des civilisations en Terre sainte.

Ce sont les textes exhumés qui, échappant aux altérations des copies et recopies, offrent aux philologues et aux linguistes un champ d'action qui, depuis les travaux de Gesenius au XIX^e siècle – grammaire et dictionnaire constamment repris et réédités – ne va cesser de s'élargir pour s'étendre des langues antérieures au grec, du protoarabe qu'est le sud-sémitique jusqu'aux branches apparentées du chamitique (touareg)².

À partir de ces matériaux seront étudiés, en relation avec la vie sociale, les *genres littéraires* qui évoluent avec le temps et les cultures : tout d'abord les codes, codes bibliques et code babylonien d'Hammurabi, récits, mythes, documents administratifs, contrats et surtout le schéma des traités d'alliance, cette « berit » qui joue un rôle central dans la Bible. Il faut en même temps déterminer les courants culturels qui déferlent

1. Paul HAZARD, *La Crise de la conscience européenne*, p. 49 : « Tout un peuple d'érudits travaillait à d'ingrètes besognes : à éditer des textes, à déchiffrer des documents, à gratter des pierres, à froter des monnaies. »

2. C'est la tâche du Groupe linguistique d'études chamito-sémitiques fondé par Marcel Cohen.

sur les confins de l'Asie et de l'Afrique, si propices aux échanges et si exposés aux affrontements politiques.

Il appartient à un bibliste comme le père Lagrange d'avoir fourni l'effort de synthèse qui permet de dominer et d'orienter ce qui pouvait apparaître comme pure recherche d'érudition profane, à une époque où l'on est vite suspecté de « modernisme », tant ces travaux de spécialiste semblent éloignés des exigences de la pastorale chrétienne.

Le retour de la théologie

L'Ancien Testament était le plus atteint par cette exégèse historico-critique ; considéré comme périmé par certains universitaires¹, il avait connu une envolée prophétique, puis était retombé dans le juridisme de la Torah, ce « nomisme » dont Jésus-Christ allait s'affranchir. Conception inacceptable pour une communauté juive qui depuis deux millénaires vivait de cette loi et de la prédication prophétique. Même réaction dans les communautés chrétiennes qui le considéraient comme partie intégrante du Canon. La pastorale protestante était d'autant plus atteinte que le Nouveau Testament était l'objet de semblables critiques. Le catholicisme était moins directement concerné, soumis à la double autorité de l'Écriture et du magistère qui, tout en prenant des précautions, laissait la porte ouverte, par la voix de Léon XIII², à la méthode historique.

En fait on ne pouvait s'en tenir à une recherche qui ne voyait dans le texte qu'un monument du passé, ni s'en tenir à une critique éliminant Dieu comme acteur dans l'histoire.

Une démarche théologique s'imposa à des esprits avertis qui se tournèrent d'abord vers le Nouveau Testament, enra-

1. Harnack WELLHAUSEN. Rappelons que par l'étude précise des codes et de la philologie, l'exégèse historico-critique distingue quatre strates dans le Pentateuque : J monarchique et préprophétique, E prophétique, D Deutéronomique, P Code sacerdotal postexilique.

2. Et la voix du père Fleming.

ciné dans le contexte hellénique familial aux intellectuels occidentaux. Restait à montrer le développement de cette théologie néotestamentaire, ce que firent S. Lyonnet et A. Feuillet et plus récemment Schnackenburg.

L'Ancien Testament posait des problèmes plus délicats et les premières théologies, celle d'un Procksch pour qui *toute théologie est une christologie*, insistèrent d'abord sur les prophètes, ces grandes figures qui faisaient passer de la Loi à l'Évangile, donnant à la Bible toute sa vitalité. Trois thèmes selon lui synthétisaient les conceptions vétotestamentaires, Dieu et le monde, Dieu et le peuple, Dieu et l'homme ; plan repris par son disciple W. Eichrodt avec la notion d'Alliance comme point focal. Le catholique Van Imschoot élargit les perspectives par une référence à Dieu et ses attributs, ainsi qu'à l'homme, sa nature, et ses devoirs. Et le protestant E. Jacob fit un tableau des aspects caractéristiques de Dieu dans l'Ancien Testament, sans oublier les institutions. Enfin G. von Rad orienta sa démarche théologique dans la perspective nouvelle de « l'histoire du salut » : le salut par des confessions de foi et la « *décision de l'homme pour connaître Yahvé* » (II, 202) pour répondre à des actions salutaires de Dieu. « *Le salut eschatologique, définitif, est un acte futur de Dieu, phénomène précis et caractérisé.* » Théologie qui repose sur les traditions historiques et prophétiques, toutes deux orientées vers Jésus-Christ qui opère une rupture (rupture ou mutation ?)

car ce peuple n'était pas destiné à trouver le repos dans une révélation de son Dieu. Il n'y a pas de centre de l'Ancien Testament (1, 325). Les institutions fondées par l'initiative divine sont détruites par la parole de Dieu (11, 324).

Mais on peut se demander si elles ne perdurent pas à travers des mutations, ce qui expliquerait la permanence du peuple juif.

Ces synthèses ambitieuses ont suscité des réserves. Et au lieu d'aborder un livre entier, il a paru préférable de procéder à l'analyse structurale de petites unités de texte, analyse inspirée des méthodes modernes de Greimas et du groupe lyonnais Cadir.

Démarche qui, à son tour, encourut le reproche inverse : les analyses littéraires reposant sur des bases trop étroites devaient être situées dans le cadre plus large de livres, avec l'orientation théologique qui leur est propre. Ainsi aboutissait-on à la « *lecture canonique* » qui, partant de l'état du texte tel qu'il a été transmis, cherche à en établir la théologie par une analyse littéraire de son état définitif. Ainsi a été esquissée la théologie de l'Exode¹.

Malgré des résultats intéressants, ce type de lecture appelle aussi de sérieuses réserves : l'approche des livres bibliques restait superficielle et surtout séparée des autres. Pouvait-on isoler le livre de l'Exode des autres livres du Pentateuque alors qu'il n'était qu'un des cinq rouleaux dont se composait la Torah ? Ou encore ignorer les connexions évidentes entre Osée et certains textes du Pentateuque ?

On admettait en effet d'une manière très générale que l'histoire deutéronomique, inspirée de la théologie du Deutéronome, était reconnaissable dans d'autres livres du Pentateuque : ainsi dans des retouches du Décalogue. Mis à part l'élection d'Israël et du sanctuaire unique, cette théologie deutéronomique était surtout une théodicée : transcendance de Dieu, unicité de Dieu, justice de Dieu, providence et miséricorde de Dieu. Mais pouvait-on réduire la théologie biblique à cette conceptualisation de Dieu, alors que d'autres textes invitaient à approfondir le don gratuit de Dieu à son peuple et l'Alliance octroyée dont parlait aussi ce Deutéronome ? Pensée sur Dieu ou témoignage d'un don personnel ?

L'hypothèse de départ de cette lecture canonique (d'un texte considéré dans son état définitif) ne semblait pas tenir compte du processus historique dont il était le résultat. Von Rad notait en effet deux crises majeures dans la composition de l'Ancien Testament : la sédentarisation et l'établissement de la monarchie. Si la sédentarisation est un phénomène complexe dont l'expression théologique ne relève sans doute

1. Après Galbiati, Childs esquissa une théologie du livre de l'Exode.

pas des problèmes de l'Israël unifié, la constitution fondamentale d'une monarchie unifiée « à l'instar des peuples étrangers » (1 Samuel 8, 5 ; 20) posa certainement des questions difficiles à la foi traditionnelle d'Éphraïm et d'autres tribus. À quoi s'ajoutent la crise que fut en 722 l'assujettissement (à l'étranger et à ses dieux) des dix tribus du Nord, puis la chute de Jérusalem et du Temple. Pour refaire l'unité du peuple de Yahvé (*Ézéchiel* 37, 15-28), il fallait unir en un seul Livre les traditions différentes d'Israël et de Juda. C'était le fruit d'une sorte de négociation et non d'une composition qu'un auteur aurait pu concevoir.

Les divergences théologiques dans le Pentateuque entre Deutéronome et code sacerdotal, ou entre des prophètes comme Jérémie et Ézéchiel, interdisent de puiser dans la Bible hébraïque elle-même le principe d'unité. Si l'on se réfère à l'état définitif du texte du Pentateuque, on est porté à n'y voir qu'une histoire événementielle d'Israël jusqu'à la mort de Moïse, au détriment du contenu des cinq livres, avec ses heurts et reprises dans les récits, les codes et leurs divergences. Des tentatives brillantes¹ ont cherché à renouveler l'approche du Pentateuque, posant la question de l'existence même des documents JEDP et de la composition du livre sur ou par le prophète Isaïe. Certes, à un certain point de vue, il n'y a pas d'incompatibilité entre les deux récits de la création de *Genèse* 1-3 ou encore entre la Tente de réunion d'Exode 33, 7-11 (hors du camp) et celle du Code sacerdotal. Mais on peut se demander quel raisonnement permet de surmonter cette contradiction apparente ; ne faut-il pas recourir à des philosophies modernes ? Lesquelles sont suffisamment exigeantes ?

1. R. RENDTORFF estimait que les documents « JEDP n'existent pas hors de la pensée intellectuelle des scholars » ... Ils ne cherchent pas « ce que la parole de Dieu fut réellement mais sont plus intéressés par des reconstitutions historiques... A-t-il réellement existé un livre sur ou par le prophète Isaïe qui aurait existé indépendamment des deux autres parties ? Il ajoute « que ce texte final n'est pas une unité au simple sens d'un seul auteur et d'une seule époque ». (« A new approach to Biblical texts », dans *Studia Theologica* 48, 1.1994, p. 3-14).

Malgré leur intérêt, ces méthodes ne semblent pas capables de dépasser l'aspect purement humain d'un texte pour en dégager le message qu'un Dieu, créateur de l'homme et de l'univers, adresse à l'homme, selon l'exigence d'une pastorale biblique. Pour redécouvrir objectivement ce qu'offrent le Dieu d'Abraham, la Torah de Moïse et l'Évangile de Jésus-Christ, il ne faut pas seulement considérer le texte comme « produit » par un auteur, mais en le replaçant dans le contexte où il a vécu, y voir une réponse à l'interrogation vitale de ses contemporains. C'est ainsi que Rendtorff se réfère à la communauté juive pour interroger les textes bibliques. On peut alors dépasser les notions trop étroites de « documents » ou de « livres » pour parler de « strates » du Pentateuque, dont les théologies se superposent ; la Bible entière, quel que soit le canon, juif, protestant ou catholique, apparaîtra alors comme un message ou une charte donnés par le Créateur à son peuple (aliment pour la prédication pastorale).

Des théologies conceptuelles au don du Dieu de vie

S'il est nécessaire de passer par des concepts théologiques pour atteindre une « intuition juste » des textes, il n'en reste pas moins que le texte en lui-même offre toujours des problèmes spécifiques qui justifient les études et les analyses critiques des spécialistes qui ont précédé. Il ne faut pas négliger les travaux des rabbins, des Pères de l'Église et de Mahomet lui-même quand ils découvraient dans le Livre les principes de la vie de leur communauté : communauté de foi pour l'islam, communauté morale et juridique pour la Synagogue, communauté sacramentelle par l'Esprit-Saint pour les Églises chrétiennes. On ne peut négliger non plus au nom de la lecture canonique, les analyses précises de l'école de critique littéraire sur le vocabulaire et les lois qui font distinguer quatre théologies différentes dans le Pentateuque.

Et il ne faut pas oublier que les études des orientalistes, dont les découvertes paraissaient avoir ruiné le témoignage

biblique, sont aussi celles qui permettent d'en redécouvrir toute la portée. Grâce à elles, on peut approfondir la théodicée deutéronomique et discerner la profondeur de sa théologie. Grâce à elles aussi il est possible d'analyser les récits et les discours autrement que comme des récits midrashiques ou édifiants d'époque postexilique, alors qu'ils ne correspondent que très partiellement aux problèmes de foi de cette époque. Dans les textes antérieurs que reprend l'histoire deutéronomique, il y a des théologies qui répondent aux problèmes de foi de l'époque monarchique.

Outre les recherches d'archéologie et d'analyse littéraire, il est indispensable de mener une enquête sérieuse sur les institutions d'Israël, car c'est par elles qu'il définit son identité par rapport aux autres peuples. La XXVI^e Semana Biblica de Madrid (1965) avait déjà étudié la question du Salut par les Institutions dans la Bible. Les écoles scandinave et anglaise ont mis en évidence le caractère sacré du roi dans l'ancien Orient ; c'était une idéologie royale qui faisait du roi l'élu du Dieu national, idéologie que dut affronter la foi au Dieu d'Abraham et qui a pu être transformée en théologie dynastique, puis en messianisme du descendant de David.

L'orientalisme a fait connaître aussi l'existence d'une institution prophétique, soit hors de la cour royale, soit assumée par elle. Les auteurs bibliques l'ont utilisée non seulement dans les livres prophétiques ou dans les cycles d'Élie et d'Élisée, mais aussi dans le Pentateuque (*Genèse* 20, 7 ; *Nombres* ch 11-12) ; le Deutéronome subordonnera les institutions royale et prophétique à celle des Juges, et à celle du sacerdoce qui, toutes deux, plongent leurs racines dans les sociétés de l'Ancien Orient.

Ces institutions ont leur place dans les différents codes dont se compose la Torah ou Pentateuque. Juger de l'identité d'Israël au milieu des peuples uniquement d'après l'état final du Pentateuque serait masquer les actes salutaires du Dieu d'Israël qui de crise en crise, sauve son peuple en lui donnant de nouvelles institutions. Le code sacerdotal, qui donne son cadre final au Pentateuque, ne connaît que le sacerdoce aaro-

nide pour assurer la vie du peuple en présence de son Dieu ; mais il la voit consacrée par la médiation de Moïse à la Tente du désert. Ce même Moïse distingue la fonction politique (Josué) de la fonction sacerdotale (Eleazar) selon la théologie exilique d'Ézéchiël (*Ézéchiël* 44, 45). Bien d'autres institutions ont joué avant ce stade final, qui ont peu à peu dégagé Israël des dieux des nations d'où il a émergé à la fin du II^e millénaire avant Jésus-Christ. Mais, au premier siècle de notre ère, la majestueuse liturgie de la Tente va disparaître avec la destruction du Temple : l'identité juive et l'identité chrétienne du Nouveau Testament auront à vivre de nouvelles liturgies.

Moïse fut médiateur d'alliance entre Dieu et son peuple; et l'on sait le rôle déterminant en ancien Orient de cette institution de l'Alliance, dont le schéma a été analysé par de nombreux spécialistes. Si la Bible connaît des alliances entre souverains (Laban et Jacob, *Genèse* 31) ou entre David et les Anciens d'Israël (2 *Samuel* 5, 2), il faut examiner comment on est passé de ces alliances politiques « devant Dieu » à une Alliance théologique où Dieu est partenaire d'Israël et non plus témoin. Qui plus est, il faut distinguer les structures différentes de ces alliances théologiques : Alliance de Dieu avec Moïse (*Exode* 34, 27), avec un peuple de douze tribus, Moïse étant médiateur des Paroles divines (*Exode* 24, 7), Alliance deutéronomique du *Deutéronome* (29, 11), où ce peuple, avec ses différentes catégories sociales, « passe » dans l'Alliance. Alliances qui peuvent être rompues (*Jérémie* 31, 32 ; *Deutéronome* 31, 16-20), cependant que le Code sacerdotal (*Genèse* 17, 7 ; *Exode* 3, 16) comme *Ézéchiël* (37, 26) et le livre de *Jérémie* (32, 40) connaissent une « Alliance éternelle » que Dieu établit et maintient ; il s'agit moins d'un contrat que d'un testament. Alliance que le Christ consomme dans son sang dans le Nouveau Testament (1 *Corinthiens* 11, 25).

d) Ces mutations successives ont leur place dans un cadre historique maintenant bien défini.

Alors que plusieurs auteurs, frappés par le langage théologique des récits, mettent en doute la réalité d'événements à

l'origine de leur rédaction, des livres récents¹, nourris de données éprouvées, ont rappelé qu'on ne découvrait pas l'histoire d'Israël avec le seul 1^{er} millénaire, mais que « l'émergence d'Israël² s'éclairait par les données du II^e millénaire. Le témoignage est bien encadré entre la stèle de Méneptah d'environ 1210 avant Jésus-Christ et la fin du 1^{er} siècle de notre ère. En 1210, Israël n'est encore qu'un clan selon l'écriture hiéroglyphique ; suit une période où ces clans se heurtent ou s'unissent contre des ennemis communs au nom de Yahveh, le Dieu d'Israël (*Juges* 7, 11) ; ainsi se prépare l'État monarchique de David et de Salomon. Au milieu du IX^e siècle avant Jésus-Christ, la stèle de Dan parle d'un « roi d'Israël » et d'une « maison de David », tandis que les Annales assyriennes mentionnent l'Israélite Achab ; les recoupements avec ces Annales vont alors se multiplier jusqu'à la chute du royaume d'Israël en 722 avant Jésus-Christ. Préparée par des institutions prémonarchiques comme celles de Patriarches, d'ancêtres éponymes de clans ou de tribus ou d'anciens, c'est l'institution monarchique, semble-t-il, qui a provoqué les premières synthèses théologiques bibliques : comment reconnaître grâce aux anciennes traditions de clans, le véritable élu du Dieu d'Abraham et d'Adam ? Comment, grâce à des prophètes comme Moïse, antérieurs à la monarchie, peut-on être fidèle à ce Dieu de l'Alliance ? N'est-ce pas là la trame théologique des strates J et E du Pentateuque ?

Ces théologies qu'assumera l'histoire deutéronomique ne sont pas d'ordre conceptuel, mais on pourrait les appeler « théologies d'obéissance ». Dans le monde polythéiste du II^e millénaire où naît Israël, toute puissance que l'homme doit affronter ou suivre, qu'elle soit astrale, physique, politique, psychosomatique, et même personnelle, est un dieu ; c'est alors un dieu qui accompagne l'homme où qu'il aille et lui fait des promesses s'il l'écoute et lui obéit. Dans la vie quotidienne, ces puissances exercent sur lui pression ou

1. FAITH, « *Tradition and History* », 1991, par J. K. Hoffmeier, D. W. Baker, A. Millard, R. Campbell.

2. D'après B. HALPERN, I. Finkelstein, H. et M. Weippert.

attrait : à laquelle va-t-il donner sa confiance, sa foi ? Laquelle va-t-il écouter (c'est le même verbe en hébreu et en égyptien) ? Selon la Bible, Yahveh, le Dieu personnel, n'a pas été écouté d'Adam, le premier homme et le premier chef, mais il l'a été d'Abraham, Père et Patriarche. Or, dans l'institution familiale, le fils trouve en son père un appui, et il se soumet à son autorité, quitte à se rebeller et à partir... Le Patriarche est un Père dont l'autorité s'étend à plusieurs familles, voire à des clans descendants d'ancêtres Éponymes, chaque Patriarche ou chef ayant son dieu personnel protecteur garant de la prospérité du clan et de ses coutumes. La Bible aura à préciser que le Dieu d'Abraham et le Dieu de Nahor, témoins du traité entre Jacob et Laban, sont un même Dieu (*Genèse* 31, 3).

Lorsque, avec la sédentarisation et l'apparition des Cités-États, le Patriarche tout en gardant le titre de « père » va devenir le roi, le pharaon d'Égypte aura une quintuple titulature qui évoque ses rapports avec les dieux et surtout la divinité dynastique. C'est toujours par elle que le roi est investi d'une fonction tutélaire vis-à-vis de son peuple, en particulier de la veuve et de l'orphelin. Il est le « pasteur » du peuple de ce dieu national.

Or, l'apparition des Cités-États engendre une administration qui répond à leurs différents besoins (agriculture, commerce, etc.), et qui à son tour fait naître l'écriture pour fixer et préciser ce que la communication orale ne saurait faire. Pour la formation des administrateurs et des fonctionnaires, vont se créer des écoles de scribes où l'on apprend à compter, à enregistrer enrôlements, livraisons, paiements et contrats, ainsi qu'à rédiger ces contrats, ces jugements et ces traités, à faire des rapports d'ambassade ou à composer le texte de stèles triomphales. À l'instar de ces écrits témoins, une Écriture Sainte témoignera de l'action d'une divinité qui jusqu'alors ne communiquait que par promesses, avertissements ou traditions orales.

Mais, en même temps, ces écoles de scribes vont susciter des problèmes psychologiques, moraux et surtout politiques : successions dans les dynasties, alliances et traités avec les

autres nations. Quand David (*2 Samuel* 8, 15-8) et surtout Salomon (*1 Rois* ch. 4, 5) ont établi la royauté unifiée d'Israël, avec Jérusalem pour capitale, et avec une administration centrale et préfectorale (*1 Rois* 3-4), les scribes et les prêtres ont été confrontés dans leur foi au Dieu d'Abraham. Pour y répondre, ils ont utilisé des modèles qui leur venaient de cultures antérieures : Il était le Dieu des pères, de Moïse et de ses commandements avant d'avoir été reconnu comme Dieu dynastique en Benjamin (Saül), en Juda (David) et en Éphraïm (Jéroboam). Il avait même été Dieu de la personne avant d'être Dieu du père (*Genèse* 28, 13) puis des Pères (*Rois* 3, 16). Ce Dieu national donnait-il ses ordres et décrets par David et ses descendants ou par Jéroboam ? Le problème de la succession était d'ordre religieux, surtout quand on connaissait le rôle douteux des « sages », les hommes de l'administration. On ne pouvait résoudre ce problème de foi que par un recours judicieux aux traditions prémonarchiques venant des clans éponymes, et par l'appel aux traditions mosaïques conservées dans certains clergés (*Judith* 18, 30). La question théologique des rapports entre la foi ancestrale et les ordres donnés par un État qui assurait des services publics malgré les fautes des responsables, devient un problème crucial qui va préoccuper les auteurs bibliques jusqu'à l'exil. Ils concluront qu'un nouvel Exode était nécessaire, le premier qui avait libéré du pouvoir pharaonique n'ayant abouti qu'à une nouvelle oppression des faibles par un pouvoir national défaillant.

Conclusion

La critique moderne et l'histoire de l'Orient ancien ont mis en cause l'interprétation de tous les textes de la Bible. Une interprétation purement morale ou dogmatique ne répondait pas aux données historiques et littéraires. Mais pour la Pastorale demeurait une donnée fondamentale : c'est en se référant à ce texte, et non dans les directives des États, que les communautés croyantes, chrétienne, juive et musulmane renouvelaient et nourrissaient leur foi et leur vie religieuse.

En même temps, il faut admettre que, grâce à la science, l'existence historique d'Israël est bien attestée à la fin du II^e millénaire, composé de clans dont il reçoit les traditions. Sa littérature religieuse, telle qu'elle est conservée dans la Bible, se fixe par écrit au cours du I^{er} millénaire après la constitution de l'État davidique.

Avec la disparition des religions d'État, nous voyons les communautés très préoccupées de l'impact du politique sur le religieux. L'organe des intellectuels juifs, *Les Nouveaux Cahiers*, a réuni au printemps de 1994 (n° 116) une série d'études sur les juifs et l'État, la restauration de l'État d'Israël posant des problèmes nouveaux aux juifs français qui relèvent de leur obédience envers l'État français, mais avec un lien particulier avec l'État d'Israël. Dans la *Revue d'Études palestiniennes*¹, Nagib Nassar analyse la fin de l'État national dans le monde arabe. Pour lui, depuis la disparition de l'Empire Ottoman, « l'histoire de l'État modernisateur est faite d'un divorce de plus en plus grand entre le pouvoir et la société ». Il tend « à être un État nationaliste pour satisfaire à l'aspiration à la justice et à une meilleure solidarité nationale », mais il est contesté car « incapable de favoriser la poursuite du projet de modernisation ». D'où l'émergence de deux voies concurrentes pour dépasser l'État national existant : « la voie de l'islamisme, dont les vrais ressorts sont les mécanismes de mobilisation identitaire et morale », l'autre, « celle du marché... comme principal ressort de développement et de modernisation de la région ».

Les problèmes de l'Église chrétienne sont différents. Bien qu'on les étudie souvent comme si elle se développait d'une manière autonome, elle a toujours été en osmose avec les États : ses membres sont à la fois citoyens de la cité terrestre et de la Jérusalem nouvelle descendant sur terre (*Apocalypse* 20) avec le Christ ressuscité, son chef et sa tête. Il est venu répondre aux aspirations de justice que les peuples de tous les temps mettent dans ceux qui les guident, et plus directement dans les

Rois de l'Ancien Orient. Le Christ est le grand prêtre des derniers temps (*Hébreux* 1, 1), mais après qu'Ézéchiel durant l'exil eut distingué le « prince » du « prêtre », distinction appliquée dans la Torah entre le Josué politique et Éléazar le prêtre (*Nombres* 27, 15-23).

Il s'en faut que toutes les conséquences en aient été aussitôt tirées. Constantin et ses successeurs reconnurent la royauté du Christ et donnèrent à son Église leur appui pour prêcher l'Évangile ; avantage inespéré qu'au nom de sa charge pastorale, elle ne pouvait refuser. Mais quel Évangile annonçait-elle ? Dix ans après l'édit de Milan, le Basileus montrait à Nicée qu'il entendait garder le contrôle de la doctrine. D'où l'ambiguïté de la situation. Pour les empereurs et les rois chrétiens, la royauté du Christ est céleste et son Église n'est qu'un rouage de leur administration ; pratiquement, pour eux, l'Église est composée d'églises nationales. Pour nombre d'évêques au contraire, l'Église a son propre chef, même s'il reconnaît au prince son pouvoir propre au service du bien de la paix dans leur État : droit du glaive avec sa puissance militaire, financière et administrative. Et pour le siège du successeur de Pierre, l'autonomie de l'Église du Christ peut se définir en termes d'État : elle est capable de conclure des concordats d'État à État. Même en approfondissant les données de l'Écriture, il ne sera pas facile d'exprimer cette notion fondamentale dans un langage moins juridique et plus pastoral.

Cette étude de la Bible s'avère d'autant plus nécessaire que tout homme demande à l'État justice et prospérité. Or les pouvoirs politiques modernes, avec les moyens techniques dont ils disposent, oscillent constamment entre un laisser-aller et la dictature d'un homme ou d'un parti, l'un et l'autre oppresseurs. Au nom du Dieu créateur de l'univers et de ses progrès techniques, la pastorale de l'Église a su donner un message de libération, mais sans plus disposer de pouvoirs étatiques. Or, l'homme qui domine la terre et la maîtrise par sa technique redoutable n'est pas l'homme individuel, mais l'homme d'un État qui met à sa disposition laboratoires et finances. Si l'Écriture sait que le développement de l'univers se poursuit après l'apparition de l'espèce humaine, elle sait

1. *Revue d'Études palestiniennes* (N.S.2, hiver de 1995, p. 91-99).

aussi qu'il est lié au développement des civilisations où le pire et le meilleur se côtoient. Ici encore, la pastorale de l'Église demande l'exercice du discernement, d'une sagesse qui n'est plus une sagesse humaine, mais divine, le Christ étant « Sagesse de Dieu » (*1 Corinthiens 1, 24*).

En délimitant des zones de certitudes et d'incertitudes, ces pages ont voulu proposer une « herméneutique », c'est-à-dire être un guide qui permette, en toute honnêteté intellectuelle et dans la vie de l'Église, de chercher le sens de la Bible. Sollicitée de donner des directives, la Commission biblique pontificale a répondu par un document sur *l'Interprétation de la Bible dans l'Église*¹. Elle y donne la priorité à la « méthode historico-critique » qui permet une « compréhension plus nette de l'intention des auteurs » et « a acquis par là une importance de premier plan ». Loin de négliger les autres approches, dont elle montre l'intérêt et les limites, elle aborde dans une seconde partie la place de la Bible dans la théologie, la liturgie et la pastorale.

Henri Gazelles, P.S.S., docteur en théologie, licencié en Écriture sainte, docteur en droit, diplômé de l'École libre des sciences politiques, docteur *honoris causa* de l'université de Bonn, membre de la Société d'égyptologie, ancien secrétaire de la Commission biblique pontificale, ancien directeur d'études à l'E.P.H.E., membre associé de l'Académie royale de Belgique, U.E.R. de théologie et de sciences religieuses.

1. *Documentation catholique*, n° 2085, 2.1.1994, p. 13-44.

Prochain numéro : juillet-août 1995 Les fondements de l'ordre politique et juridique

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
Jésus, né du Père avant tous les siècles (1977/1)
Né de la Vierge Marie (1978/1)
' Il a pris chair et s'est fait homme. (1979/1)
La passion (1980/1)
Descendu aux enfers (1981/1) • Il est ressuscité (1982/1)
=11 est monté aux cieux • (1983/3)
.11 est assis à la droite du Père' (1984/1)
Le jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1) La résurrection de la chair (1990/1) La vie éternelle (1991/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
L'eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5) Laies ou baptisés (1979/2) Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)

LES BEATITUDES

La pauvreté (1986/5)
Bienheureux persécutés? (1987/2)
Les cœurs purs (1988/5)
Les affligés (1991/4)
L'écologie: Heureux les doux (1993/3)
Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3) Les immigrants (1986/3) Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4) Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1980/5)
Former des prêtres (1990/6)
L'Église, une secte? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)

LES RELIGIONS NON-CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
Les religions orientales (1988/4)
L'islam (1991/5-6)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
La fidélité (1976/3)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/8)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie? (1981/5)
Le dimanche (1982/7) Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2) La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1977/3)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, ' mystère d'iniquité (1979/3)
Après la mort (1980/3) Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)
Foi et communication (1987/6)
Cosmos et création (1988/3) Les miracles (1989/5)
L'écologie (1993/3)

HISTOIRE

L'Église: une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité — et après? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
SOCIÉTÉ
La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2) Sainteté dans la civilisation (1987/5) Foi et communication (1987/6)
La famille (1986/6)
L'église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus? (1993/5)
La guerre (1994/4) La sépulture (1995/2)

ESTHÉTIQUE

La sainteté de l'art (1982/6)
L'imagination (1989/6)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
Le nom de Dieu (1993/1)
Le respect du sabbat (1994/1) Père et mère honoreras (1995/1)

PROCHAINS NUMÉROS

Les fondements de l'ordre politique et juridique (1995, 4)