NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

120 N° 1 Janvier-Mars 1998

Dans le sacerdoce d'Israël, le ministère de Jésus

Didier GONNEAUD

p. 18 - 31

https://www.nrt.be/fr/articles/dans-le-sacerdoce-d-israel-le-ministere-de-jesus-199

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Dans le sacerdoce d'Israël, le ministère de Jésus

«Sacerdoce»: que de malentendus autour de ce mot, dans une culture qui voudrait mettre en avant l'égale dignité de tout homme en tant qu'homme! Comment comprendre l'ambition de quelques-uns à être, pour tous et face à tous, médiateurs ou intercesseurs? Qu'il y ait une nécessité sociale d'un sacerdoce ne va plus de soi pour notre modernité occidentale: fait inouï dans l'histoire connue des civilisations, nos sociétés font sans complexe le projet de se construire sans avoir besoin de prêtres. Les ethnologues remarquent bien que ce projet n'est pas si simple: la marginalisation d'un sacerdoce religieux fait naître des substitutions amusantes ou redoutables. Sportifs, artistes ou hommes politiques se bousculent pour célébrer les grand-messes dont nous n'arrivons pas à nous passer...

Reste que s'effritent les références qui font du sacerdoce une réalité sociale structurante; sacrifice, réparation, expiation: autant de termes qui semblent devenir archaïques, pétrifiés dans un style de relations humaines où l'individu existe comme partie d'un tout. Dans ces conditions, peut-on faire comme si la signification du sacerdoce allait encore de soi? Ou bien peut-on tenter le pari de chercher cette signification en rejoignant un certain nombre de questions de notre modernité? À partir de ces questions, le sacerdoce ne pourrait-il pas apparaître dans sa nouveauté véritable?

Tel est le pari proposé par cet article, à partir d'une conviction centrale présentée tout d'abord sous forme d'assertion: la Shoah n'aurait pas pu avoir lieu s'il n'y avait pas, dans l'existence même d'Israël, quelque chose de sacerdotal.

Que veut dire alors penser pour aujourd'hui le sacerdoce en laissant Israël faire apparaître une mystérieuse nouveauté, au sein d'une humanité tragiquement affrontée à sa contingence historique? La Shoah interroge la modernité en devenant aussi un point énigmatique où l'Évangile rencontre à nouveau Israël. Cette rencontre ne fait-elle pas apparaître, à sa manière, le sacerdoce d'Israël? Et, alors, comment ressaisir l'actualité de ce sacerdoce sans s'interroger sur les liens difficiles entre cette actualité et le ministère de Jésus?

La Shoah fait surgir ces questions, dans la mesure où elle a retourné la séparation d'Israël contre elle-même: cette séparation, elle a tenté d'en faire une extériorité, justifiant l'élimination d'un peuple dont l'existence apparaît portée par une différence radicale. Pour essayer de comprendre comment le sacerdoce d'Israël se manifeste dans la Shoah, je propose de réfléchir tout d'abord sur la signification de cette séparation. De quelle logique relève-t-elle: de l'extériorité d'une production, ou de l'intériorité d'une création?

I.- «Et maintenant, ainsi parle Yahvé, celui qui t'a créé... Israël» (Is 43, 1)

La Genèse met en récit un ordre propre de l'acte créateur: ordre issu d'une liberté que rien d'extérieur à soi ne vient conditionner. «Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre... (il) sépara la lumière et les ténèbres» (*Gn 1,* 1-4): le texte biblique raconte une action créatrice qui donne l'être non pas en produisant de l'extérieur des réalités juxtaposées, mais en les séparant de l'intérieur. La *Genèse* s'émerveille devant la puissance séparatrice de la sagesse divine: puissance réellement infinie, toujours capable de nouveauté, parce que les séparations se réalisent les unes dans les autres et non chacune à côté des autres.

Est-ce à partir de sa propre origine qu'Israël révèle cet ordre qui conjoint séparation et intériorité? Les textes de la *Genèse* explicitent cet ordre à partir d'une singulière expérience d'alliance: Israël fait se correspondre l'ordre de l'action créatrice et la logique d'alliance dont il fait concrètement l'expérience historique. Cela signifie-t-il que, jusque dans le principe de son existence, Israël relève d'une logique de création?

Cette question est une alternative: mettre en œuvre un ordre de création pour penser l'existence d'Israël conduit à heurter ce qui tente de ramener cette création à une production. Reconnaître Israël dans le surgissement de son existence, c'est avoir à choisir: ou une fabrication, ou une création. L'énigme d'Israël est de se situer là où l'alternative devient irréductible. Ou le peuple de la première alliance est produit (peu importe qu'il soit alors produit par Dieu, par l'histoire, par une nécessité anthropologique en forme d'aliénation...), ou son existence est incompréhensible en dehors de la totale liberté d'une action créatrice.

Mais cette alternative est aussi une crise, car Israël n'est pas qu'objet de cette énigme: il en est tout autant sujet. Israël n'est pas seulement soumis à l'épreuve de se voir réduit aux dérives d'une production; il est aussi tenté à l'intérieur de soi de se poser comme

produit, fabriqué et non créé. Rencontrer cette crise aujourd'hui, c'est se laisser atteindre par la terrible mémoire de la Shoah. Mémoire qui rend difficiles deux questions où se joue l'alternative entre produire et créer:

a. Frappant Israël dans son existence même, la Shoah fait déborder tout autour un mystère d'iniquité. Restreindre au seul peuple juif ce qui s'est passé à Auschwitz, cela ne fait-il pas courir un risque, celui de réduire la Shoah à un événement purement politique? Comment comprendre que la Shoah n'a pu atteindre spécifiquement Israël qu'en atteignant aussi d'autres hommes livrés à la même extermination?

b. La Shoah ne trouve pas sa seule expression dans la fascination nazie pour la mort: d'autres violences l'ont prolongée et font buter sur une ténébreuse racine de la Shoah. Celle-ci ne relève pas seulement de la rationalité nazie, et aucune déconstruction idéologique ne peut pénétrer de l'extérieur dans ce qui se noue entre Israël et l'humanité. Comment reconnaître alors que la Shoah met en jeu quelque chose de l'humanité en tant qu'humanité et pas seulement un phénomène historique particularisable, «exorcisable» à ce titre?

Du point aveugle d'où rayonnent ces questions, surgissent deux voies par où l'existence d'Israël révèle une action créatrice.

La première voie concerne l'élection. Israël n'est pas une nation déjà constituée sur laquelle Dieu plaquerait une élection: caractéristique d'une production, une telle extériorité dirait simplement de Dieu un insupportable favoritisme. La seule question théologique serait de demander «pourquoi ce peuple et pas un autre?», mais une telle question rend par avance inintéressante toute réponse. Dieu n'aurait partie liée avec «son» peuple que du dehors, en vertu d'un arbitraire privilégiant ce peuple contre les autres. Et quel sacerdoce serait rendu possible par cette extériorité, sinon l'apparence vide d'un culte ou d'une pratique légalistes?

Il faut donc aller jusqu'à une logique plus radicale, et, à ce titre, plus éprouvante, parce qu'elle exige de penser autrement. Si l'élection n'est pas un privilège superposé à l'existence d'Israël, c'est qu'elle est le principe même de cette existence. Du coup, cette existence dit réellement quelque chose de Dieu, elle porte la marque de sa liberté et non de son caprice. Séparé du milieu des nations, Israël l'est dans la logique d'une action créatrice qui sépare de l'intérieur, et non par juxtaposition ou compétition. Ce qui veut dire d'une part que cette séparation est significative par rapport à une altérité, et, d'autre part, qu'elle est ouverte sur la possibilité de nouvelles séparations.

Avec la séparation d'Israël, c'est l'humanité qui ne peut plus devenir elle-même sans Israël, comme, au lendemain du premier jour du récit de *Genèse,* la mer ne peut plus être elle-même sans la terre. D'une certaine manière, la séparation est infiniment plus

radicale dans une logique d'intériorité que dans une logique de juxtaposition, puisque l'altérité concerne alors l'identité elle-même: comment reconnaître que la séparation d'Israël est l'origine de son existence même? Cela revient à comprendre comment cette existence est, comme telle et totalement, sacerdotale. En Israël, sacerdoce et existence sont strictement identiques: nier le sacerdoce fondamental d'Israël, c'est déjà chercher à supprimer son existence.

Concernant Israël dans son origine, cette première voie débouche sur une deuxième: Israël dans son histoire. L'élection ne se traduit pas par une assurance magique face à l'histoire.

De ce que son existence s'identifie à son élection, cela se traduit pour Israël par une exigence de fidélité, non par une sécurité a priori. Le peuple de la première alliance est celui que son histoire met le plus face à sa propre contingence, et il n'y a là aucun paradoxe. Miser sur la fidélité de Dieu, confesser dans cette fidélité la racine de son existence, c'est pour Israël être face à une responsabilité historique. Là où les autres nations assument leur contingence à travers leur culture, leurs traditions politiques, leurs institutions religieuses, Israël a vu toutes ces médiations s'effondrer successivement et impitoyablement. Il n'y a plus que l'essentiel: l'affrontement direct à la contingence de l'histoire comme possibilité et exigence d'acquiescer à la fois à Dieu et à soi-même. Les prophètes ont lentement, douloureusement, éduqué cette responsabilité qui a transformé une assurance guerrière et conquérante en conscience proprement sacerdotale. Au milieu des nations, Israël porte le poids d'un sacerdoce qui passe par la contingence de l'histoire. Israël sait, et il le sait maintenant de façon définitive, que son histoire livre son existence au péché des hommes. Mais il sait plus encore que cette existence est alors donnée, à la fois à lui-même et aux nations, comme signe de grâce.

Plus radical que son exercice cultuel, plus profond que ses institutions[1], il y a ainsi un sacerdoce d'Israël au sein de l'histoire humaine. Au milieu des nations, Israël vit d'une séparation qui dit quelque chose de Dieu, de son pardon, de sa fidélité à l'humanité.

---

1. Telle qu'elle est commentée par *He 8*, 7-13, la disparition du culte lévitique ne rend pas pour autant périmé ce sacerdoce radical d'Israël. L'épître aux Hébreux exige même de distinguer deux ordres: d'une part le sacerdoce lévitique, avec le culte provisoire inauguré par les prescriptions mosaïques et achevé par le sacrifice du Christ; d'autre part le sacerdoce inhérent à l'existence même d'Israël. Cette distinction explique qu'il y ait eu, de l'intérieur d'Israël, et en particulier par les prophètes cités par l'épître, une permanente critique du culte lévitique dont le texte de *He* se fait longuement l'écho. L'herméneutique des écritures vétérotestamentaires élaborée par cette épître est incompréhensible s'il n'y a pas, du point de vue hébraïque lui-même, une tension critique entre d'une part les rites du Temple et, d'autre part, l'incapacité de ces rites à se situer à la profondeur de l'inaliénable alliance dont vit Israël. Liée à la pleine efficacité du sacrifice de Jésus (*He 10*, 1-18), la disparition des rites du Temple n'annule pas l'identité sacerdotale d'Israël: Israël demeure le peuple-prêtre créé par Dieu lui-même (*Ex 19*, 6; *Is 61*, 6).

II.- «Le peuple le plus réprouvé» (Hegel)

Nous sommes donc devant la perspective centrale qui donne sens à Israël comme peuple sacerdotal: la séparation qui constitue son origine ne le met pas à l'extérieur des nations. En mettant Israël face à la contingence de son histoire, cette séparation le place à l'intérieur de l'humanité. Cette perspective est théologique: à quelles conditions l'existence d'Israël devient-elle révélation de Dieu? Cela signifie que le mystère de l'élection ne s'épuise pas à partir d'Israël lui-même. Donné à l'humanité, et non juxtaposé aux nations, ce mystère s'élucide en référence à cette altérité. Il n'y a pas sacerdoce véritable sans ce va-et-vient: même incompris, même refusé, Israël reçoit une part de sa signification de ce que les nations disent de lui. S'il est réellement donné par Dieu à l'humanité, cela veut dire qu'Israël se comprend autant à partir de lui-même, de son histoire et de sa liberté, qu'à partir de ce que l'humanité reconnaît d'elle-même à travers lui. En ce sens, le passage proposé maintenant par la philosophie hégélienne n'est pas un détour.

Pourquoi Hegel? À cause de la Shoah, qui concerne l'humanité comme telle et pas seulement l'idéologie nazie: Hegel apparaît alors à l'avant-plan, puisque sa pensée cherche à accompagner et réaliser spéculativement l'accès par l'humanité à la conscience historique d'elle-même. Ce que Hegel tente de penser, c'est le devenir par lequel la particularité des diverses consciences de soi de l'humanité opère brusquement un saut qualitatif à l'intérieur de l'universalité. La Révolution française désigne un avant et un après irréversible de l'esprit: celui-ci n'est plus la somme quantitative de ses manifestations hétérogènes, cette diversité se totalise dans le devenir-soi d'une humanité issue de sa propre histoire. Réussite ou échec, la *Phénoménologie de l'esprit* veut en tout cas donner sa forme scientifiquement philosophique, du point de vue de l'esprit lui-même, à cette conscience de soi universelle. Pour la première fois dans l'histoire de la pensée, l'énigme d'Israël va ainsi être posée autrement que dans une particularité culturelle ou religieuse. Au moins dans la visée, il ne s'agit plus de se demander si l'existence d'Israël est anachronique ou dangereuse; il s'agit de lui assigner sa place dans une «autogenèse» de l'humanité.

Tout joue donc autour de la capacité à faire d'Israël autre chose qu'un «bloc» fermé sur lui-même, pétrifié dans un en-soi qu'il n'y aurait qu'à accepter ou refuser massivement. Le sacerdoce d'Israël est une histoire d'alliance qui se joue à travers le complexe entrecroisement de pôles multiples: culte mosaïque, prophétisme, royauté messianique. La géographie même atteste cette complexité: au cœur, Jérusalem, cité de David devenue petit à petit centre visible d'unité pour des tribus antagonistes. Mais il y a aussi, dans l'ailleurs du territoire, à l'extérieur des frontières, le mont Sinaï, l'Horeb. Jérusalem n'aura jamais de sens véritablement théologique que dans une tension irréductible avec cet ailleurs de l'alliance. À sa manière, *He* souligne ce champ de complexité, qui dévoile le sens profond de la séparation d'Israël: si cette séparation était une simple juxtaposition ou une exclusion, elle ne se révélerait pas comme la vie d'une complexité interne.

Au moment où un philosophe prétend identifier l'accès de l'humanité à elle-même, quel sens cette identification reconnaît-elle à Israël? Ce devenir-soi de l'humanité articule deux lignes de force, dont on peut dire que, depuis, elles continuent à structurer la modernité occidentale, pour le meilleur et pour le pire: universalisation, historicisation. L'une par l'autre: l'histoire a pour sujet effectif l'universel, l'universel a pour médiation l'histoire philosophiquement conçue. Or, à l'égard de ces deux pôles, Israël représente un moment d'extériorité: «On peut dire du peuple juif qu'il est et a été le plus réprouvé, parce qu'il se trouve immédiatement devant la porte du salut[2].»

Extériorité face à l'universel: se trouver immédiatement (*unmittelbar,* sans médiation) devant la porte du salut, c'est ne pas pouvoir y entrer du fait de cette absence de médiation. Israël est en dehors de l'histoire des nations, car rien en lui ne peut déboucher sur une quelconque médiation. Sa foi porte sur une transcendance solidifiée, sans mouvement. Ainsi pétrifiée, ainsi «posée au-delà de soi» (*jenseits seiner*), sans réflexivité, donc sans réelle conscience de soi, une telle transcendance fait basculer Israël à côté de l'universel. Enfermé dans sa particularité au titre même d'une élection arbitraire, reçue (mais, en fait, subie) comme un privilège, Israël poursuit une existence fossilisée dans la particularité. Bien plus, par cette particularité sans médiation, le peuple juif voit son élection renversée en réprobation: l'universel se réalise à côté de lui.

Selon Hegel, comme devenir-soi universel de l'humanité, l'histoire va donc se faire sans Israël, abandonné à sa stérilité. Vidé par son espérance eschatologique, le peuple juif ne peut qu'osciller interminablement entre ses propres contraires, entre une assurance intransigeante et une fascination pour son néant. L'absence de médiation devient ici absence d'actualité: son incohérence rend le peuple juif définitivement inactuel.

---

2. «Wie von dem jüdischen Volke gesagt werden kann, dass es gerade darum, weil es unmittelbar vor der Pforte des Heils stehe, das verworfenste sei und gewesen sei» (G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes,* Stuttgart, Philip Reclam Jun, 1987, p. 246; *Phénoménologie de l'esprit,* trad. J. Hyppolite, tome 1, p. 281-282). Voir aussi la suite du texte: «Ce qu'il (le peuple juif) devrait être en soi et pour soi, cette essence active, il n'est pas conscient de l'être, mais il la pose au-delà de soi... Mais si une telle conscience ne se réfléchit pas en soi-même, la région moyenne dans laquelle elle se tient est le vide désolé et sans salut, puisque ce qui devrait lui donner sa plénitude est devenu un extrême solidifié. Ainsi ce dernier étage de la raison observante est son pire étage, mais à cause même de cela, sa conversion est nécessaire.» La référence explicite et nominale à la réalité visée («le peuple juif») est suffisamment inhabituelle dans la *Phénoménologie,* pour souligner que ce texte élabore de façon très concise un thème important aux yeux de Hegel. La visée de cet article ne laissant pas la place pour articuler ce thème avec l'ensemble du mouvement phénoménologique, il faut donc se contenter de risquer ici quelques rapides assertions.

L'analyse hégélienne fait apparaître cette double extériorité comme négation d'une existence sacerdotale. C'est pour soi, et pour soi seulement qu'Israël trouve sens à son existence: voilà le particularisme congénital d'une élection qui ne débouche sur aucune médiation interne. De l'absolu, rien ne peut se réaliser dans cette immédiateté qui met Israël hors-jeu face à une humanité accédant historiquement à l'universel. S'il y a révélation, c'est de sa seule inactualité: Israël est une figure de l'impasse qui conduirait l'histoire hors d'elle-même.

Par son mouvement, la phénoménologie hégélienne offre ainsi l'inestimable avantage de faire apparaître pour la première fois une question décisive par rapport à Israël. Question qui se concentre autour de la contingence de l'existence et de l'histoire. Sans pouvoir faire ici plus qu'une assertion, il est possible d'interpréter le mouvement phénoménologique comme un effort de pensée pour faire de la contingence une médiation de la nécessité elle-même. Dans ce gigantesque effort, faut-il entendre en creux ce que la sagesse des nations dit sur Israël?

Le sacerdoce d'Israël a tellement partie liée avec la contingence de son existence et de son histoire que ce sacerdoce subit une négation radicale chaque fois que l'humanité en vient à refouler cette contingence. De là vient l'épreuve que représente Israël de l'intérieur même de l'humanité: sa séparation donne forme théologique à la contingence. Au moment même où son histoire la fait accéder à la conscience de soi, l'humanité (au moins occidentale) est invitée à s'expliquer avec sa propre contingence en s'expliquant avec la présence en elle d'Israël. De cette explication, dont le peuple juif paie le prix fort au cœur de notre siècle, surgit la possibilité d'une révélation: la contingence de l'existence et de l'histoire atteste la totale liberté de l'action créatrice comme action divine. Relu à la lumière des analyses hégéliennes, tel pourrait être le sens actuel, pour l'aujourd'hui de l'humanité, du sacerdoce de la première alliance.

III.- «Réjouis-toi, fille de Sion» (Za 9, 9)

Même trop cavalier, ce passage par Hegel laisse entrevoir une possibilité de rendre significative l'existence sacerdotale d'Israël à partir de sa séparation: ce que les nations en disent, même à travers leurs refus, cela fait partie de ce sacerdoce. Mais Israël affronte une autre séparation, une autre altérité. Séparation qui pose de redoutables questions: la nouveauté chrétienne rend-elle périmé l'ordre de la première alliance? Bien plus: cette nouveauté est-elle la blessure qui permet à la folie destructrice des nations de s'infil-

trer à l'intérieur même de l'œuvre créatrice donnant origine et histoire à Israël? Est-ce l'Église qui accorde à Pharaon une revanche sur l'exode, en permettant aux nations d'attaquer Israël non plus de l'extérieur, mais de l'intérieur même? La phénoménologie hégélienne désignerait alors une figure satanique: est-elle la conceptualisation transcrivant philosophiquement une négation chrétienne d'Israël?

Comment entendre alors ce que la séparation d'Israël et des Églises[3] dit du sacerdoce d'Israël? La crise devient peut-être ici insurmontable, tant la nature même de cette séparation reste tragiquement obscure: quelle part y joue la logique d'une action créatrice? Quelle responsabilité revient aux obstacles mis par le péché à cette action? Les débats intérieurs où ces interrogations plongent l'apôtre Paul montrent à quel point l'Évangile reste, sur ce point très précis, livré au sens que notre liberté lui donne. Y a-t-il là une responsabilité confiée par Dieu à l'homme, au travers même de la contingence de ses choix? Peut-on réellement entrer dans la nuit de la Shoah sans avoir à risquer une telle question? Esquiver cette question, ne serait-ce pas renoncer d'avance à l'actualité du don fait à l'humanité — et aux Églises — à travers Israël?

Entre l'Évangile et son actualité pour aujourd'hui, pour cette fin de XX^e siècle, la Shoah surgit ainsi comme une question posée à la Tradition chrétienne, et c'est de ce point de vue que je voudrais interroger les développements catholiques de cette tradition.

Au premier abord, en particulier dans sa doctrine mariale[4], cette tradition semble en effet accentuer la séparation entre Israël et l'Évangile. Interprété comme un privilège personnel de Marie, le dogme de l'Immaculée Conception introduit une sorte de dis-

---

3. Le pluriel voudrait suggérer à quelle profondeur l'unique Église du Christ est concernée par cette question. *Rm 11,* 18-20 donne peut-être une clé pour comprendre les divisions chrétiennes: «Ce n'est pas toi qui portes la racine, c'est la racine qui te porte. Tu diras: On a coupé des branches, pour que, moi, je fusse greffé. Fort bien. Elles ont été coupées pour leur incrédulité, et c'est la foi qui te fait tenir. Ne t'enorgueillis pas; crains plutôt.» Selon le contexte de ces versets, l'orgueil chrétien prétend passer de la stérilité de quelques branches à la négation de la racine elle-même. Chaque tradition chrétienne a développé son antijudaïsme spécifique, sa manière propre de nier la «racine qui porte». Peut-on espérer que la réconciliation des Églises progresserait à partir d'une meilleure réception chrétienne du sacerdoce d'Israël? Cette question n'a rien de périphérique: comment construire pour aujourd'hui un chemin d'unité entre les Églises, entre les Églises et l'humanité? Ce chemin peut-il ne pas passer par Israël?

4. La doctrine des ministères est susceptible d'une même interrogation, que j'ai tentée dans un autre texte (*NRT* 118 [1996] 498 s.): la «lévitisation» artificielle des ministères catholiques a pu accentuer à sa manière l'extériorité de la première et de la nouvelle alliance. J'ai voulu ici aborder la question, même trop brièvement, en partant de la doctrine mariale, parce qu'elle constitue un point-clé pour penser l'articulation entre Israël et l'Évangile. Cette articulation me semble aussi déterminer un lieu où penser comme sacerdotale la nouvelle alliance et ses ministères.

continuité entre la première et la nouvelle alliance. Avant même la mise à mort de Jésus hors de Jérusalem, un transfert d'économie s'amorce au cœur de l'Incarnation. Formulé négativement (exemption du péché originel) et faisant boucler sur elle-même l'économie de l'alliance nouvelle («en considération des mérites de la Passion»), ce dogme réduit-il la première alliance à une simple «préparation» extrinsèque? Si tel est le fond théologique de cette doctrine, les difficultés de sa réception peuvent se réarticuler autour de cette mise hors-jeu de la première alliance. Mais si, à l'inverse, il s'agit là d'une dérive étrangère au dogme comme tel, alors la Shoah rend nécessaire, voire urgent, de donner sens l'une par l'autre à l'élection d'Israël et à l'Immaculée Conception.

Est-il audacieux de suggérer que c'est à travers le sacerdoce d'Israël que la Pâque du Christ constitue déjà l'existence même de Marie comme tout entière rachetée, comme «fruit le plus excellent de la Rédemption» (Vatican II, *Sacrosanctum Concilium,* 103)? Issue de la Résurrection, cette grâce qui fait de la Rédemption le principe de l'existence même de Marie n'est-elle pas incluse par avance dans le sacerdoce d'Israël?

Loin d'être étrangère à la première alliance, de s'y juxtaposer ou de s'y substituer, l'Immaculée Conception en est alors la réussite interne. Quelles que soient les ruptures ultérieures, y compris la condamnation de Jésus et son rejet violent par les chefs de Judée (les «Juifs» du quatrième évangile), l'Immaculée Conception est alors le lien indéfectible entre première et nouvelle alliance, un lien à partir duquel il est possible de penser la nouveauté de l'Évangile autrement que comme extériorité. Peut-être Vatican II a-t-il voulu orienter discrètement en cette direction le sens qu'il revient à une tradition authentiquement vivante de reconnaître à ses propres formulations dogmatiques. La nouveauté du temps eschatologique surgit d'une parfaite intériorité entre Marie et Israël: «Avec elle, Fille de Sion (*Filia Sion*) par excellence, après la longue attente de la promesse, les temps sont accomplis, et est instaurée une nouvelle économie» (*Lumen gentium,* 55). On peut certes atténuer cette phrase dans le sens d'une simple qualification morale (Marie résume et personnalise un idéal simplement entrevu par la première alliance). On peut y lire l'invitation à scruter dans l'être même de Marie la réalisation du sacerdoce d'Israël.

Portée par une fidélité longuement et douloureusement mûrie dans l'histoire, c'est comme fille d'Israël que la Vierge est l'Immaculée Conception: elle est par avance totalement rachetée, en acquiesçant totalement à la mémoire vivante d'Israël. Les dimensions les plus profondes du sacerdoce d'Israël apparaissent ainsi dans une logique qui n'a rien de «producteur»: cette logique n'est pas linéaire, successive et discursive, elle concentre, dans le présent, la totalité d'une mémoire et d'une promesse. L'Immaculée Conception n'est pas une sorte de monstruosité

ontologique, un passe-droit annulant magiquement la temporalité: elle est la profondeur d'une grâce que porte le sacerdoce d'Israël, parce que ce sacerdoce fonde une histoire en forme d'avenir toujours déjà «promis à notre père Abraham» (cf. *Lc 1,* 54-55).

IV. - «Alors, Jésus fut emmené au désert par l'Esprit» (Mt 4, 1)

Le ministère de Jésus est une nouveauté d'abord donnée à Jésus lui-même. Quelque chose de neuf commence pour Jésus le premier. Luc exprime les éléments caractéristiques de cette nouveauté: Jésus ne s'envoie pas lui-même, c'est de l'Esprit que vient l'onction reçue pour ce ministère. Cette altérité est concrètement mise en scène par la lecture des Écritures d'Israël: Jésus reconnaît dans le livre d'Isaïe la Parole qui donne forme et contenu à sa prédication publique. «Déroulant le livre (d'Isaïe), il trouva le passage où il était écrit: 'L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction'» (*Lc 4,* 17-18). Jésus reçoit, pour son compte propre, cette Parole qu'il est lui-même et qu'il annonce en proclamant qu'avec lui le Royaume est déjà là. Cette Parole est radicalement sienne, il est en personne cette Parole qu'il annonce, et, en même temps, cette Parole lui advient à travers la tradition d'Israël.

Telle qu'elle est ci-dessus proposée, est-ce que l'hypothèse de comprendre l'une par l'autre l'identité de Marie et la fécondité sacerdotale d'Israël peut aller jusqu'à éclairer cette nouveauté du ministère de Jésus? Y a-t-il là une possibilité de comprendre que la séparation entre ce ministère et celui de la première alliance ne signifie pas une rupture? La violence subie par Jésus — le conduisant «en dehors du camp» (*He 13,* 13) pour y être livré aux païens — signifie-t-elle une substitution d'Alliance, auquel cas l'histoire d'Israël — et, en elle, la Shoah — n'a plus rien à dire, ni de Dieu, ni de son Christ? Ou bien, jusque dans l'horreur de la croix, Jésus est-il porté par le sacerdoce d'Israël?

Poser cette question, c'est resituer la croix de Jésus à l'intérieur de sa Résurrection, et, du coup, à l'intérieur de son ministère. Si elle est mise à part, comme un sommet terrifiant et doloriste, la croix s'extériorise par rapport à Jésus et, aussi, par rapport au mystère d'Israël. Chaque fois qu'il est ainsi isolé, le Golgotha pétrifie une rupture dont un penseur juif tire les conséquences:

> ... [Selon la théologie de l'Église], le peuple juif a fini son histoire avec Jésus le juif mort sur la croix, parce que le Jésus ressuscité trois jours après fut le premier chrétien autour duquel se rassemble désormais le «nouveau peuple» de Dieu. Depuis deux mille ans, la vitalité

du peuple juif, sourd à ces affirmations absurdes et souffrant de l'anti-judaïsme théologique de l'Église instituée, paraît comme une excellente illustration de la vanité et de l'inanité de l'entreprise de récupération du message biblique par les chrétiens[5].

Le lien entre ministère de Jésus et sacerdoce d'Israël touche donc au cœur de la Révélation évangélique: dissoudre ce lien, c'est disloquer le mystère pascal, c'est rompre l'identité entre Jésus glorifié et Jésus de Nazareth. On peut sans peine repérer les dérives doctrinales qui, au long de l'histoire du christianisme, soldent cette rupture, la transforment en opposition au point de rendre incompréhensible le mystère de Pâque comme mystère d'amour rédempteur.

Sur cet arrière-fond, je propose de relire les récits qui inaugurent ce ministère de Jésus: avant la première prédication rapportée par Luc, il y a la tentation au désert (*Mt 4*, 1-11; *Lc 4*, 1-13)[6]. Mystérieusement conduit par l'Esprit Saint, Jésus fait au désert un choix décisif, qui va donner sens tout ensemble à sa vie d'homme et à son ministère. Il y a choix parce qu'il y a réellement alternative. L'histoire de Jésus n'est pas acquise d'avance: la théophanie baptismale du Jourdain appelle l'épreuve d'une liberté mise face à sa contingence.

Cette alternative porte sur un style de vie: ou la précarité d'une existence communément humaine, sans prestige, au sein même de l'élection; ou la transformation de cette élection en sécurité, en domination, en destin extraordinaire, hors du commun. On peut faire une lecture platement moralisante de cette alternative, comme si Jésus était devant un débat de type cornélien, abstraitement posé devant sa liberté. Ce serait oublier que le choix moral est un choix qui surgit de la conscience mise face à son histoire, ayant donc à se décider à la fois à l'intérieur d'elle-même et face à elle-même. En d'autres termes, parce qu'il s'agit d'un choix d'ordre éthique, et pas seulement stratégique, Jésus est mis en demeure de choisir ce qu'il est: acquiescer, ou, au contraire, deve-

5. A. ABÉCASSIS, *Une soucca à Auschwitz?*, dans *Tribune Juive* 1081, 8-14 sept. 1989, p. 8-9.

6. Les perspectives qui suivent pourraient partir d'autres textes évangéliques (baptême, transfiguration, agonie), ou mettre en valeur d'autres thèmes théologiques (identification de Jésus et de l'énigmatique figure du Serviteur souffrant; antithèse paulinienne du premier et du nouvel Adam...). Les tentations au désert présentent l'intérêt de faire ressortir la contingence devant laquelle Jésus est placé à l'aube de son ministère, et de suggérer un lien entre cette contingence et l'histoire d'Israël. Au désert, ce lien apparaît dans sa richesse: la fidélité à l'alliance place devant la plus grande contingence. Cette structure semble pouvoir s'éclairer dans une signification sacerdotale: le salut de Dieu dans l'histoire se réalise à travers la mise en œuvre de la contingence de cette histoire. Peut-être même est-ce lorsque Dieu s'y révèle que l'histoire devient au plus haut point contingente.

nir étranger à sa propre identité. Jésus est juif, pleinement juif par Marie et la reconnaissance de Joseph, mais il lui revient de choisir librement d'être tel. Le désert de Jésus s'enracine ainsi dans le désert de l'exode: déjà constitué par son élection comme peuple de l'alliance, Israël a dû le devenir librement en entrant à l'intérieur de cette élection.

Comme pour Israël, le choix se joue en référence à la Parole de Dieu. D'un côté le tentateur utilise l'Écriture, la sort de son contexte, la fait jouer de l'extérieur, la manipule en la déconnectant de toute tradition vivante. De l'autre, Jésus donne sens à l'Écriture, il la reçoit comme Parole, en décidant de faire corps avec la mémoire de son peuple: au désert, Jésus se nourrit de cette Parole par laquelle Dieu fait exister son peuple. En acquiesçant à son identité juive, Jésus entre dans son ministère, parce que cet acquiescement plonge ses racines dans la mémoire d'Israël. Il n'y a pas là en effet un appui extrinsèque, d'ordre psychologique ou ethnocentrique: une telle réduction rendrait définitivement insignifiant le ministère public de Jésus, en l'enfermant dans le particularisme d'un choix strictement subjectif. En fait, de cette épreuve inaugurale, conduisant à celle de la croix, le ministère de Jésus reçoit sa structure objective, proprement réconciliatrice (*He 2,* 18).

Au principe de son ministère, ce qui est à l'œuvre dans la liberté de Jésus, ne serait-ce pas alors la fécondité sacerdotale de la mémoire d'Israël? Ce que l'Esprit réalise au cœur de la liberté de Jésus, c'est ce que le sacerdoce d'Israël actualise au sein de l'histoire humaine: la promesse d'un avenir plus fort que le mal. À l'heure où le satan reviendra (*Lc 4,* 13), la Passion sera dans le droit fil d'un choix préférant la pauvreté au prestige, la vérité à l'illusion, l'obéissance au caprice. Mais si la Passion est la conséquence de l'épreuve du désert, c'est bien parce que, dès cette épreuve, la Résurrection s'annonce déjà comme promesse. Appuyée sur l'Écriture, cette promesse est au principe du choix inaugural de Jésus recueillant, au centre de son existence et de son ministère, la force du sacerdoce d'Israël. Cette force lui donne de risquer sa vie dans la contingence de son histoire.

H. Danet résume ainsi tout à la fois le lien entre la liberté de Jésus, le sens de son ministère jusqu'à la mort et l'affrontement à la contingence; le point de rencontre de ces perspectives est la parfaite fidélité de Jésus à son peuple:

> La liberté de Jésus lui fait jouer sa vie, dans le risque le plus «mortel». Et sa vie est aussi un chemin d'ombres dû, en partie, à la contingence de toute histoire humaine, au caractère à la fois nécessaire et «accidentel» de la Croix, qui fut «aussi» un fait divers. Cette contingence... est également composée des réactions en chaîne qu'il suscite et qui se répercutent sur ses décisions ultérieures, jusqu'à celle du don suprême. De cette manière, Jésus récapitule en sa personne toute l'histoire d'Israël quand il joue sa vie dans une succession mouve-

mentée d'alliances originales avec son Dieu. Le secret de l'existence de Jésus se livre à la Croix. Mais on ne peut oublier le parallèle entre Jésus et son peuple. La mission de Jésus ne se conçoit qu'au bout de et en lien avec la longue histoire d'Israël[7].

Conclusion. Porté par le sacerdoce d'Israël, le ministère de Jésus en est la confirmation

Tel semble être le fond théologique de l'épreuve du désert: fidélité du Père à Jésus, à travers la fidélité de Jésus à Israël. En fondant son ministère sur la mémoire sacerdotale de son peuple, Jésus révèle qui il est: le Fils en qui le Père s'engage à accomplir la promesse. Cette révélation surgit du plus profond de la liberté de Jésus: à l'heure d'entrer dans son ministère, Jésus est conduit par l'Esprit au seuil d'un choix portant sur infiniment plus que sur une appartenance ethnique ou sur une appropriation psychologique, même d'ordre religieux. L'épreuve du désert est véritablement ontologique; il s'agit pour Jésus d'acquiescer à tout ce qu'il est en acquiesçant en même temps à l'élection qui fait vivre Israël. Et, de porter directement sur l'être lui-même, c'est bien ce qui donne à la tentation du désert son côté si redoutablement «diabolique». Ce que cherche d'abord à rompre le satan, c'est le lien entre Jésus et le peuple juif, parce que ce lien est identique à un avenir plus fort que le péché.

À l'inverse d'une telle rupture, il nous revient peut-être d'entrer à la fois dans le sacerdoce d'Israël et dans le sens donné par Jésus à ce sacerdoce. La Shoah atteste que tout ce qui frappe l'homme atteint Dieu: en notre siècle, la douloureuse actualité de son sacerdoce conduit Israël au profond de cette attestation. N'est-ce pas parce qu'Israël est donné par Dieu à l'humanité comme telle, qu'a pu avoir lieu une volonté exterminatrice aussi radicale et absolue, dépassant dans son principe la conjugaison de la haine et du mépris?

Sacerdotale dans sa mémoire comme dans son avenir, cette histoire est assumée par Jésus dans le moment où il choisit de faire définitivement corps avec son peuple. Dans la logique la plus profonde des choix qui structurent son ministère, Jésus est alors donné à son peuple comme ce peuple est donné à l'humanité en tant que telle; ce don passe par l'affrontement à la plus grande

7. H. DANET, *Gloire et Croix de Jésus-Christ*, Paris, Desclée, 1987, p. 88-89. Qu'il me soit permis de faire de la publication de cet article un hommage personnel au Professeur Danet.

contingence. Loin d'être une sécurité, le sacerdoce d'Israël est pour Jésus le risque de se voir conduit comme son peuple vers un même et identique lieu: là où ce qui anéantit l'homme atteint aussi Dieu, là où se rejoignent refus de Dieu et négation de l'homme.

En tant que juif, fils d'Israël, Jésus est ainsi livré à l'humanité, livré jusque-là où la contingence de l'histoire peut se retourner en violence lorsque Dieu y révèle sa présence. Fils d'Israël, Jésus reçoit de cette appartenance, librement choisie avec les risques qu'elle rend possibles, une détermination interne qui rend universel son ministère. De la plus grande particularité (le ministère de Jésus se réalise dans un temps et un espace donnés, avec ses péripéties, ses tâtonnements, ses échecs et ses réussites) jaillit la plus grande universalité: dans l'élection d'Israël, le ministère de Jésus est donné aux nations.

Dans sa Pâque, Jésus accomplit son ministère par un acte suprême qui concerne de l'intérieur et totalement l'histoire humaine, parce que ce ministère confirme le sacerdoce d'Israël, dans le moment même où il devient radicalement neuf à l'égard de celui-ci. Le ministère de Jésus révèle alors qu'au cœur de ce sacerdoce est à l'œuvre un avenir déjà donné: dans les nuits multiformes de la Shoah, l'histoire humaine est tout entière promise à la Résurrection.

F-21350 Vitteaux Didier GONNEAUD
4, place Millot

Sommaire. — «La Shoah n'aurait pas pu avoir lieu s'il n'y avait pas, dans l'existence même d'Israël, quelque chose de sacerdotal.» À partir de cette conviction centrale, l'A. réfléchit sur l'élection d'Israël et sur l'actualité de son sacerdoce au sein de l'histoire humaine. Israël est donné à l'humanité en étant livré à la contingence de l'histoire, anticipant au sein de cette contingence l'avenir promis par Dieu. Mise en œuvre à propos de l'Immaculée Conception, cette perspective éclaire en partie le sens du ministère de Jésus. Lu à partir de l'épreuve de Jésus au désert, ce ministère apparaît comme la confirmation du sacerdoce d'Israël.

Summary. — «The Shoah could not have occured but for the presence, in the very existence of Israel, of something sacerdotal.» Taking this core conviction as his starting point, the A. reflects on Israel's election and on the relevance of its priesthood within human history. Israel is offered to humankind in its being surrendered to the contingency of history, anticipating, within this contingency, the future promised by God. This perspective, when brought into play in connection with the Immaculate Conception, throws some light on Jesus' ministry. Read in the context of the temptations of Jesus in the desert, this ministry appears as a confirmation of Israel's priesthood.