NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

99 N° 4 1977

Réflexions sur la permanence d'Israël

Michel REMAUD (f.m.i.)

p. 507 - 517

https://www.nrt.be/en/articles/reflexions-sur-la-permanence-d-israel-1103

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Réflexions sur la permanence d'Israël

L'image de Saul tombant de son cheval sur le chemin de Damas est familière à tous les chrétiens. Des vitraux de nos églises aux pages de nos manuels de catéchisme, l'iconographie a multiplié les représentations de la scène où l'on voit le persécuteur jeté à bas de sa monture. Dans cette imagerie, le cheval est l'indispensable accessoire. On vit même naguère un théologien de qualité esquisser, non sans bonheur, à partir de cet épisode, une théologie de la chute de cheval. Or, on chercherait vainement dans les textes la mention de ce quadrupède : il est dit que Saul fut terrassé, sans autre précision. Quant au cheval, il est le produit de l'imagination chrétienne, qui supplée naturellement au silence du texte, tant il semble aller de soi que Saul n'allait pas à pied [1].

Cet exemple inoffensif illustre un danger dont les conséquences, en d'autres cas, peuvent être beaucoup plus graves : celui de considérer comme vérités indiscutables des idées qui ne sont affirmées nulle part dans l'Ecriture, mais qui semblent aller de soi, parce que liées à des synthèses théologiques se proposant elles-mêmes — à tort — comme seules possibles et donc définitives.

Il est un domaine dans lequel ce danger se manifeste avec une particulière acuité : celui de la réflexion sur la vocation du peuple juif. On sait par exemple que l'Eglise se désigne elle-même comme le « nouvel Israël ». On peut regretter que le dernier concile ait fait usage de cette expression, devenue traditionnelle dans la théologie, mais qui ne figure nulle part dans le Nouveau Testament [2] ; expression qui donne à penser que l'Eglise se serait substituée à Israël, et donc que ce dernier, théologiquement parlant, n'existerait plus. Outre que le simplisme de cette position, lorsqu'elle est poussée à l'extrême, contredit des textes beaucoup plus nuancés du Nouveau Testament [3], cette théologie de la substitution s'avère inadéquate pour permettre à l'Eglise de se situer avec justesse face au peuple juif, au moment où elle affirme sa volonté d'entreprendre et de poursuivre un dialogue avec ce dernier. Il semble donc de plus en plus nécessaire, comme le recommande d'ailleurs la commission romaine pour les relations religieuses avec le judaïs-

1. Certains détails des textes iraient pourtant dans ce sens ... (*Ac 9, 8 ; 22, 11*).
2. Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Eglise, ch. 2, n. 9, 3° ; Décret *Ad gentes* sur l'activité missionnaire de l'Eglise, ch. 1, n. 5.
3. En particulier *Rm 9-11* et *Ep 2-3*.

me [4], de tenter de nouvelles approches du problème de la relation entre juifs et nations, à partir d'une lecture de l'Ecriture qui soit libre, autant qu'il est possible, de tout a priori superflu.

Un aspect de la réalité juive contemporaine rend ces tentatives plus urgentes encore : le retour d'une partie du peuple juif sur la terre de ses ancêtres. Il n'est pas douteux d'ailleurs que ce retour, avec les événements qui l'ont provoqué immédiatement et la situation internationale qui en résulte, explique en grande partie l'intérêt renouvelé de bon nombre de chrétiens pour tout ce qui touche à l'existence juive. Sur ce fait du retour, les documents récents émanant des autorités catholiques se sont prudemment abstenus de porter un jugement théologique [5]. Il ne saurait être question, en effet, de proposer en ce moment une réflexion quelque peu élaborée sur le problème des relations entre la Terre et le peuple juif d'aujourd'hui. Si le « retour » incite à risquer de nouvelles approches, c'est bien plutôt, au contraire, pour faire droit au caractère « mystérieux » de la réalité juive, et prévenir les dangers que pourraient provoquer dans ce domaine les fausses idées claires. Des prises de positions récentes laissent deviner en effet les conséquences inquiétantes que l'on pourrait tirer (bien au-delà des intentions de leurs auteurs sans doute) de théologies qui prétendraient déchiffrer avec une parfaite assurance le mystère d'Israël et de sa destinée. Ne voit-on pas aujourd'hui des théologiens s'employer à démontrer par l'Ecriture le caractère irrecevable des revendications juives sur la Terre, afin de libérer des consciences chrétiennes qu'une générosité mal éclairée entraînerait à soutenir une cause dont l'Evangile montrerait clairement le caractère indéfendable [6] ?

Ce n'est pas cette question de la Terre, répétons-le, qui constituera l'objet des réflexions qui suivent, mais le problème beaucoup plus fondamental sur lequel le « retour » attire inévitablement notre

---

4. *Orientations et suggestions pour l'application de la Déclaration conciliaire « Nostra Aetate »*, 1er déc. 1974, par. III ; texte dans *Doc. Cath.*, n° 1668, 19 janv. 1975, 61. — Notre article était rédigé quand eut lieu la rencontre du Comité international de liaison entre catholiques et juifs (Venise, 28-30 mars). Son « communiqué officiel » contient des extraits du rapport présenté au nom de la délégation catholique par le Prof. Federici. Plus que le rejet du « prosélytisme » (qui ne va guère au-delà de la Déclaration de Vatican II sur la liberté religieuse), on retiendra de ce texte l'invitation à souligner, du côté catholique, « la permanence du judaïsme dans le plan de Dieu », et surtout cette affirmation : dans sa mission de faire connaître le nom de Dieu, l'Eglise « se reconnaît étroitement liée à la tâche du peuple juif dans le monde » (*Doc. Cath.*, n° 1719, 1er mai 1977, 421-423).

5. Voir en particulier les *Orientations pastorales* publiées le 16 avril 1973 par le Comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme, V, paragr. e, dans *Doc. Cath.*, n° 1631, 6 mai 1973, 421.

6. Voir p.ex. J. LANDOUSIES, *Le don de la terre de Palestine*, dans *NRT*,

attention : celui de la permanence du peuple juif et de la signification que l'Eglise peut accorder à cette permanence.

Après avoir montré les impasses auxquelles aboutit fatalement une certaine manière de considérer la réalité juive, on se propose de donner un exemple de ce que pourrait être une autre approche, dans le simple but de montrer que la théologie de la substitution n'est pas la seule possible. Nous verrons enfin quelles conséquences pourrait entraîner ce renouvellement du regard chrétien sur la réalité juive.

— I —

Une idée revient souvent dès qu'il est question de judaïsme : celle de caducité. L'argumentation des théologiens que nous venons d'évoquer, par exemple, repose sur l'idée que la relation entre le peuple juif et la Terre appartiendrait à une économie désormais caduque. Or, c'est ici que les difficultés commencent, car le peuple juif, lui, continue bel et bien d'exister. On n'évite donc pas la question de savoir ce qui, dans son existence, se trouverait périmé, parce que lié à une économie dépassée, et s'il conserve quelque chose qui serait inamissible, parce que lié à son identité juive. A moins que ce ne soit l'existence même du peuple juif qui doive être considérée comme théologiquement anachronique ; auquel cas, l'Eglise n'aurait pas d'autre attitude à tenir que de travailler à sa conversion ou à sa suppression, ou d'attendre patiemment sa disparition. Inévitablement, nous voici ramenés à la question de savoir quelle signification l'Eglise accorde à la permanence d'Israël.

La conscience chrétienne a toujours éprouvé beaucoup d'embarras pour assigner un statut théologique au peuple juif contemporain. Si l'Eglise reconnaît volontiers qu'elle tire son origine du peuple juif [7] et si elle espère le retrouver au terme de l'histoire [8], elle éprouve la plus grande gêne à se situer par rapport à lui dans le présent. Schématiquement, la pensée chrétienne, telle qu'elle s'exprime du moins dans l'enseignement courant, oscille entre deux attitudes :

L'une qui définit ce qui est juif en termes exclusivement négatifs. Le juif devient alors une sorte d'image renversée du chrétien, personnifiant la loi opposée à la grâce, la lettre opposée à l'esprit, le charnel opposé au spirituel, le particularisme opposé au sens de l'universel, les œuvres opposées à la foi, la crainte opposée à l'amour... Conséquences logiques du choix fondamental qui fait,

7. Déclaration conciliaire *Nostra Aetate* sur les religions non chrétiennes, n. 4, 2°.
8. *Ibid.* 4°

selon cette vision des choses, que le juif est juif : le refus de l'Evangile et l'endurcissement dans l'infidélité. Considérée collectivement, la permanence de l'existence juive devient une sorte de grande parabole du péché. Il est facile de repérer dans le Nouveau Testament les fondements de cette manière de voir, ce qui ne fait que redoubler la gêne du chrétien lorsqu'il perçoit le caractère manifestement caricatural de ce portrait.

C'est pourquoi, lorsqu'il reconnaît ce qu'a d'intenable, au vu de la réalité, la définition purement négative que l'on vient d'évoquer, il préfère adopter une autre attitude qui consiste à reconnaître dans le judaïsme la présence de « valeurs » — dont le judaïsme ne saurait d'ailleurs avoir l'exclusivité, puisque toutes les valeurs appartiennent de plein droit à l'Eglise en vertu de sa catholicité. Les juifs sont alors présentés comme des égarés de bonne foi, vivant, dans une situation d'erreur objective, une expérience religieuse respectable. Dans cette hypothèse, on assigne au judaïsme un statut de religion non chrétienne qui ne fait pas droit à sa spécificité ni à l'originalité de sa situation par rapport à l'Eglise. Il faut remarquer d'ailleurs que les chrétiens qui adoptent cette seconde attitude acceptent rarement le judaïsme comme ce dernier se définit lui-même, mais le redéfinissent de leur propre chef et selon leurs propres critères. C'est ainsi que le discours ecclésiastique le plus courant sur la « religion juive » réussit généralement le tour de force de parler du judaïsme sans faire mention des Alliances, ni de la Promesse, ni de la Terre, ni de l'espérance messianique, ni même... du peuple juif.

Dans les deux cas, on évite toute interprétation positive de l'existence juive considérée collectivement et en référence à l'Alliance. Ceci nous amène à la question décisive : l'Eglise peut-elle, sans se renier, accorder une signification positive à la permanence du *peuple juif* en tant que tel ?

— II —

La permanence du peuple juif recouvre, semble-t-il, deux réalités qui ne se confondent pas, mais dont l'une masque l'autre aux yeux des chrétiens, tant il nous paraît difficile d'admettre que deux interprétations d'une même réalité puissent être vraies simultanément.

La permanence d'Israël face à l'Eglise traduit, c'est indiscutable, une attitude de non-reconnaissance de Jésus comme messie, avec toutes les questions que cela pose [9].

9. Il n'est évidemment pas question de nier ce point ni même d'en faire abstraction. Mais il s'agit ici d'attirer l'attention sur l'autre aspect de la permanence juive, qui passe à peu près toujours inaperçu.

Mais cette réalité en masque une autre : la permanence du peuple juif comme juif, c'est-à-dire comme élu et distinct des nations. Cette identité du peuple juif remonte à l'Alliance et non à sa prise de position par rapport à l'Evangile. Ce dernier exige-t-il d'Israël qu'il perde son identité ? Dans l'affirmative, mais dans l'affirmative seulement, il faudrait dire que le juif n'est plus juif désormais que par son refus.

A première vue, la réponse à cette question est simple : Paul ne dit-il pas que Jésus a rassemblé « en un seul » ce qui était divisé (cf. *Ep 2,* 14) ? Il semble donc que la vocation d'Israël soit de se dissoudre dans un « nouveau peuple » où juifs et païens seraient mêlés dans une totalité indifférenciée. Mais cette fusion est-elle la seule manière de concevoir l'unité ? Sur cette dernière notion, l'Ecriture a-t-elle à nous dire quelque chose qui nous entraînerait, là encore, au-delà des fausses idées simples ?

De l'unité, l'Ecriture nous présente deux grands paradigmes, qui se complètent d'ailleurs plus qu'ils ne se superposent. On pense d'abord à l'unité du Père et du Fils, que Jésus, dans sa « prière sacerdotale », présente comme le type de l'unité qui doit se réaliser entre ses disciples : « Qu'ils soient un comme nous sommes un » (*Jn 17,* 11). Non pas fusion, mais reconnaissance et amour mutuels qui font exister chacune des personnes dans son identité. L'autre paradigme est celui de l'unité de l'homme et de la femme, évoquée au début de la Genèse (*Gn 2,* 24) et appelée à devenir la figure sacramentelle de l'union du Christ et de l'Eglise (*Ep 5,* 32). Ici encore, il s'agit d'une unité qui, loin d'abolir les identités, se réalise au contraire dans une reconnaissance réciproque où chacun s'accomplit dans sa singularité même.

Si l'unité des juifs et des nations constitue l'enjeu de l'intervention ultime de Dieu dans l'histoire des hommes (cf. *Ep 3,* 1-11), si la réconciliation du juif et du grec est la parabole et le type de toute réconciliation, comment douter qu'elle doive s'accomplir, comme Jésus le demande lui-même, à l'image de l'unité du Père et du Fils ? Quant à la relation de l'homme et de la femme, deux indices au moins incitent à penser qu'elle doit éclairer le mystère de la relation entre Israël et les nations. C'est d'abord le fait que le couple homme-femme est associé par saint Paul au couple juif-grec et placé sur le même plan (cf. *Ga 3,* 28). C'est surtout la similitude des formules qui évoquent l'unité de chacun de ces deux couples : « Ils deviennent une seule chair » (*Gn 2,* 24) ; « tous deux ne seront qu'une seule chair » (*Ep 5,* 31) ; « ...les réconcilier avec Dieu tous les deux en un seul corps » (*Ep 2,* 16).

Poursuivant l'hypothèse, nous sommes amenés à dire : l'élection d'Israël a introduit dans le genre humain une dualité qui non seulement n'est pas effacée, mais qui n'est pas appelée à l'être. Elle doit être surmontée, dans la mesure où elle signifie division ou hostilité [10], mais elle constitue le fondement d'une relation réciproque dans laquelle Israël et les nations sont appelés à réaliser leur vocation.

L'unité eschatologique, que Jésus seul, paradoxalement, peut rendre possible, doit donc se réaliser dans un amour mutuel d'Israël et des nations. On entrevoit déjà que, si cet amour était réalisé, il pourrait entraîner du même coup la reconnaissance de Jésus comme de celui qui le rend possible. Du côté pagano-chrétien, le seul où nous ayons honnêtement le droit de nous situer si nous ne sommes pas juifs, Jésus ne peut nous apparaître que comme celui qui nous entraîne à aimer les juifs, et non comme celui qui nous pousserait à les détruire dans leur identité.

Cet amour des juifs, en effet, doit se fonder sur la reconnaissance de ce qu'ils ont en propre ; il ne s'agit pas de les aimer en faisant abstraction de ce qui les définit : il faut les aimer pour ce qu'ils sont. Car, si dans le Seigneur le juif et le grec sont égaux, cette égalité ne détruit pas la différence qu'a établie entre eux l'économie symbolique du salut.

Ce que le peuple juif a en propre, c'est d'avoir été choisi comme médiateur auprès des nations du don qui vient du Père. L'Eglise des nations n'a donc pas à nier Israël : elle doit au contraire le reconnaître comme celui dont elle procède. Cette reconnaissance ne nous renvoie pas seulement à l'Israël passé, et il ne suffit pas de reconnaître une relation historique entre le peuple juif d'autrefois et l'Eglise d'aujourd'hui. Israël conserve son identité tout au long de l'histoire, et la relation qui l'unit au Christ vivant, comme celle qui unit le Christ à son Eglise, n'est pas détruite par le temps. Il nous faut donc reconnaître Israël comme le peuple de qui nous recevons Jésus-Christ pour être par lui introduits dans l'Alliance [11]. « Le salut vient des juifs » (*Jn 4, 22*) : loin de rendre la formule caduque, la venue de Jésus lui donne au contraire tout son contenu.

Reconnaître Israël, c'est finalement refuser de dissocier Jésus de son peuple, de telle sorte que notre relation à Jésus-Christ nous renvoie aussi à ce peuple avec lequel il ne fait qu'un. Or, si l'Eglise

10. De la même manière que le « ni homme, ni femme » de *Ga 3, 28* ne signifie évidemment pas que l'Evangile abolisse la distinction des sexes.

11. Que nous recevions Jésus du peuple juif, nous en faisons l'expérience dans la rencontre du judaïsme vivant, qui nous permet une meilleure intelligence de Jésus et de son mystère, et nous met donc en relation plus étroite avec lui. C'est l'aspect le plus immédiatement accessible, même si ce n'est pas forcément le plus profond, du fait que l'Eglise et l'humanité n'ont pas fini de recevoir Jésus d'Israël, que ce dernier le sache ou non.

reconnaît le Christ comme son époux et son Seigneur, elle se croit trop souvent obligée de l'isoler — et de s'isoler — du peuple juif, refusant du même coup la grande réconciliation accomplie sur la croix. Il lui faut cesser de séparer ce que Dieu a uni et d'arracher Jésus à son peuple, à plus forte raison d'en faire le champion de la lutte contre tout ce qui est juif, car s'il n'est plus juif, il n'est plus le Christ. Même glorifié, il est indissociable de son peuple dont il accomplit la vocation. Et la « mise à l'écart » (*Rm 11,* 15) ne change rien à l'affaire : c'est par le Fils premier-né, le Serviteur, qui est tout à la fois Jésus et Israël [12], que nous parvient le don de Dieu [13].

Cette médiation juive, accomplie en Jésus-Christ, fonde la reconnaissance d'Israël par les nations [14]. Elle s'apparente à l'ordre sacramentel et manifeste la gratuité du salut. Et le scandale que peut susciter une telle idée doit nous aider à comprendre les difficultés que provoque chez d'autres toute idée d'élection et de médiation dans l'ordre du salut. C'est en effet un scandale pour tout esprit humain que Dieu puisse faire choix d'une particularité, groupe ou individu, comme médiatrice d'une grâce destinée à tous. Mais le chrétien qui refuserait d'admettre le principe d'une telle médiation devrait se demander comment il peut accepter l'économie sacramentaire, l'institution ministérielle, et plus radicalement encore, l'unique médiation de Jésus-Christ et toute l'économie qui la prépare et en découle [15].

— III —

On vient de parler de reconnaissance d'Israël par les nations païennes. On devrait dire, symétriquement, que le peuple juif doit reconnaître l'Eglise des gentils comme celle qui est issue de lui, os de ses os et chair de sa chair. En fait, l'Eglise n'a pas de leçons

12. Israël est désigné par le titre de « Fils premier-né » en *Ex 4,* 22, et par celui de « Serviteur » en *Is 49,* 3.

13. Dire que la « mise à l'écart » ne change rien, c'est sans doute encore trop peu dire, car saint Paul établit une relation directe entre cette « mise à l'écart » et la réconciliation du monde (*Rm 11,* 15). Faut-il aller jusqu'à dire que cette mise à l'écart est rédemptrice, et que le Serviteur, que nous estimions châtié, frappé de Dieu et humilié (*Is 53,* 4), justifie les multitudes (*Is 53,* 11) en partageant le sort de celui qui a été fait péché pour nous (*2 Co 5,* 21) ?

14. Est-il nécessaire de préciser que les termes de « Israël » et de « nations » sont à entendre ici uniquement dans leur sens biblique ?

15. Dans une certaine mesure, on peut donc faire un rapprochement entre la situation des « païens » par rapport à Israël et celle des « juifs », au sens qu'a ce terme dans le quatrième évangile, par rapport à Jésus.

à donner à Israël, et l'expérience prouve d'ailleurs, s'il en était besoin, que de telles leçons ont peu de chances d'être entendues. Mais l'Eglise peut et doit se comporter de telle manière que cette reconnaissance ne soit pas rendue impossible dans les faits.

Ceci entraîne des conséquences très pratiques dans notre manière de nous situer par rapport aux juifs.

Pour nous en tenir à un seul aspect de ce problème : bon nombre de chrétiens, et même de théologiens, estiment que l'Eglise et les chrétiens doivent se différencier du judaïsme par contraste, un contraste qui doit toujours, pour l'honneur de l'Evangile, manifester la supériorité de ce qui est chrétien. Certains sont même troublés lorsqu'ils découvrent chez les juifs des points de foi ou des comportements religieux qu'ils estimaient spécifiquement chrétiens, car ils se trouvent alors menacés dans leur identité. Plus généralement, ils résistent mal à la tentation de caricaturer un peu le juif, pour mieux manifester la nouveauté chrétienne [16]. Illustrons ce point par deux exemples très simples, mais qui n'en sont pas moins révélateurs.

Le premier ressortit à l'anecdote. Au cours d'une réunion rassemblant des juifs et des chrétiens, un rabbin commente le précepte : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Lv 19*, 18). La formulation ne comportant aucune limitation, fait observer le rabbin, le précepte inclut l'obligation d'aimer tous les hommes, y compris les étrangers et les ennemis. Certains chrétiens reprochent alors au rabbin de solliciter le texte : l'amour des étrangers et des ennemis exprime l'idéal évangélique (sous-entendu, en bonne logique : le juif n'y est donc pas tenu). Indépendamment des aspects proprement exégétiques de la question, il apparaît ainsi que l'amour universel peut être revendiqué par le chrétien comme une sorte de monopole qui le constitue dans sa spécificité chrétienne : d'où sa crainte que le juif ne lui dérobe *sa* charité.

Le second exemple illustre bien une certaine manière de parler du judaïsme. On peut lire, dans un essai théologique récent, cette évocation de la religion au temps de Jésus : « Ses adversaires (les adversaires de Jésus) ne s'inquiètent pas du pécheur, du pauvre. Ils se soucient de la Loi et de son application : l'homme y est fait pour le sabbat, symbole visible de la domination légale. Celle-ci est poussée à un tel point qu'elle favorise l'injustice en ne tenant pas compte de ce qui résume la révélation vétéro-testamentaire :

16. Le P. Bouyer a bien décrit cette attitude : « il semble extraordinairement difficile aux chrétiens modernes d'échapper à une vision du judaïsme où tout s'oppose simplement au christianisme. Légalisme mort, notion toute charnelle de la religion : ne dirait-on pas qu'il faut à notre apologétique ce repoussoir pour dresser la figure de Jésus dans un relief suffisant ? » (L. Bouyer, *Le trône de la Sagesse*. Essai sur la signification du culte marial, Ed. du Cerf, 1957, p. 62).

tu aimeras ton Dieu, et tu aimeras ton prochain comme toi-même. Le « péché » prend figure objective dans cet asservissement de Dieu, en sa Loi, à la destruction de l'homme : l'honneur de Dieu, car c'est là le but de la Loi et de la religion, est devenu un des facteurs du mépris pour l'homme. Le service de Dieu débouche sur l'homicide, et les assassins des prophètes comme ceux de Jésus croient lui rendre gloire. (...) (Jésus) n'a pas dit que le péché consistait dans la transgression des lois et des codes. Il a évoqué autrement la prolifération du mal. Il lui a donné figure originale en le saisissant en sa source, l'homme religieux d'alors faisant, lui, de Dieu l'ennemi de l'homme [17]. » Que ce texte situe bien l'un des points de désaccord entre Jésus et certains de ses adversaires, il n'est pas question de le nier. Mais est-ce bien là le portrait de « l'homme religieux d'alors » [18] ? Et pour révéler son visage Jésus a-t-il besoin de pareils contrastes ?

Et puisque nous sommes sur ce terrain, cette volonté de manifester la nouveauté chrétienne en se démarquant du judaïsme n'expliquerait-elle pas, en partie du moins, certaines argumentations invoquées pour étayer les prises de positions sur le problème de la Terre, que nous évoquions en commençant ? Nous aurions alors la clef d'un curieux chassé-croisé : après avoir critiqué le terrénisme de l'espérance juive au nom de la conception spirituelle du salut apportée par l'Evangile — comme si l'espérance juive n'était pas

17. Chr. DUQUOC, *Jésus, homme libre.* — Esquisse d'une christologie, 2e édit. Ed. du Cerf, 1974, p. 101-102. Il est suggestif de rapprocher ce texte de ce qu'écrit, à peu près au même moment, un auteur juif. A propos de l'*Akéda* (le « sacrifice » d'Isaac), Elie WIESEL écrit : « Signalons, en passant, le rôle qu'elle (l'*Akéda*) joue dans le christianisme : ce qui menaçait Isaac serait une préfiguration de la crucifixion. Sauf que, sur le mont Moriah, l'acte ne fut pas consommé : le père n'abandonna pas son fils, et sûrement pas à la mort. Telle est la distance entre Moriah et Golgotha. Pour la tradition juive, la mort n'est pas un instrument dont l'homme se servirait pour glorifier Dieu. Tout homme est une fin en soi, une éternité vivante : nul n'a le droit de le sacrifier, pas même à Dieu. Eût-il tué son fils, Abraham ne serait pas devenu notre père et notre intercesseur. Pour le Juif, toute vérité jaillit de la vie, non de la mort. La crucifixion, pour nous, représente un pas non en avant mais en arrière ; au sommet du Moriah, le vivant reste vivant, marquant ainsi la fin d'une ère de meurtre rituel. En invoquant l'*Akéda,* nous en appelons à la grâce. Tandis que, au cours des siècles, le Golgotha a servi de prétexte à d'innombrables massacres de fils et de pères, mêlés par l'épée et par le feu, au nom d'une parole qui se voulait amour » (Elie WIESEL, *Célébration biblique,* Ed. du Seuil, 1975, p. 73-74). Juif et chrétien doivent-ils se caricaturer mutuellement pour se distinguer l'un de l'autre ?

18. Cf. encore L. Bouyer : « Passe encore qu'on imagine Jésus et son enseignement comme tombés en Palestine à la manière d'un aérolithe, encore que cette conception suppose une vue dangereusement monophysite de l'incarnation, où l'humain est absorbé et comme aboli dans le divin. Mais comment veut-on qu'une **religion toute légaliste ait produit un être tout de foi et de générosité comme** la Vierge de Luc ? » (*ibid.*).

également spirituelle —, on déclare, au nom de l'Incarnation, que le salut concerne toute l'existence humaine, et que la foi doit se vivre dans le combat politique — comme si cette vue constituait une nouveauté décisive par rapport au judaïsme. Dans les deux cas, tout se passe comme si le chrétien refusait de se trouver en compagnie du juif sur le terrain où il se situe lui-même. Indépendamment des raisons particulières qui peuvent expliquer telle ou telle prise de position politique dans le conflit du Proche-Orient, ne peut-on pas déceler dans cette attitude une volonté plus ou moins consciente de réserver au christianisme la découverte et l'application pratique d'une certaine conception du salut, dont on ne voit pas, étrangement, qu'elle se situe dans le droit fil des conceptions vétéro-testamentaires [19] ? Car s'il y a une opposition qui est fort peu biblique, c'est l'opposition entre le matériel et le spirituel. Et pas plus que Jésus ne donne à choisir entre la guérison physique et le pardon des péchés, le juif religieux n'estime devoir opter entre le salut de « l'âme » et celui du corps. Quiconque est un peu familier de la pensée juive sait que l'observance de la Torah a justement pour but de sanctifier toute l'existence humaine, privée et publique.

Ces similitudes entre les conceptions juives et chrétiennes, similitudes qui gênent souvent le chrétien parce qu'elles lui semblent le menacer dans son identité, permettent au contraire cette reconnaissance mutuelle dont nous avons parlé plus haut. L'attitude qui consiste à souligner par tous les moyens la différence procède de la volonté, louable certes, de mettre en lumière la prééminence de Jésus-Christ et la nouveauté de l'Evangile. (Encore faut-il situer cette nouveauté là où elle doit être située.) Mais cette attitude est insuffisante si elle ne se double pas d'un égal souci de montrer que Jésus vient accomplir et non abolir (cf. *Mt 5,* 17 ; *Ac 26,* 22). Cette volonté de mettre en lumière l'accomplissement, loin d'amener le chrétien à contester *a priori* toutes les tentatives par lesquelles le juif s'efforce de traduire sa foi dans sa vie quotidienne, privée ou publique, l'incitera au contraire à considérer cette attitude avec un intérêt bienveillant, parce que sa propre conversion à l'Evangile lui permet de comprendre de l'intérieur l'intention profonde qui la sous-tend. Et si, devant telle ou telle de ses expressions, ou devant ce qu'il juge être une infidélité, il estime devoir dire son désaccord, il ne lui est nullement nécessaire de fonder sa critique sur l'Evangile. Il devra même s'en abstenir, car invoquer l'Evangile, ce serait pour

19. Un certain usage, malheureusement trop fréquent, du qualificatif de « vétéro-testamentaire » oblige à préciser que l'expression n'a ici aucun sens péjoratif.

lui s'enfermer dans l'incommunicable. Ce serait dire que seul le disciple de Jésus-Christ peut voir les choses comme il les voit, et donc excuser d'avance le non-chrétien de les voir autrement. S'il estime devoir exprimer un désaccord ou une critique, c'est dans la Loi et les prophètes qu'il trouvera le terrain commun sur lequel il pourra rencontrer le juif, pour se soumettre avec lui au jugement de la Parole de Dieu et approfondir les exigences de l'Alliance.

Quant à lui, l'Evangile l'empêchera d'oublier que la réconciliation s'accomplit, non dans l'assurance du maître, mais dans l'humilité du Serviteur.

*
**

Dans le document publié le 1er décembre 1974 par la commission romaine pour les relations religieuses avec le judaïsme, document dont les commentaires ont surtout souligné la prudence, on a trop peu remarqué une phrase qui est pourtant d'une grande portée. Il y est dit en effet : « Le problème des relations entre juifs et chrétiens concerne l'Eglise en tant que telle, puisque c'est en 'scrutant son propre mystère' [20] qu'elle est affrontée au mystère d'Israël. Il garde donc toute son importance, même dans les régions où il n'y a pas de communauté juive [21]. »

Parce que ce problème concerne l'Eglise en tant que telle, il n'est pas loisible d'attendre pour l'aborder qu'il soit devenu anodin. C'est d'ailleurs une question qui est liée trop intimement à la trame de l'histoire du salut pour que l'on puisse penser qu'elle devienne jamais purement académique.

Ce qui touche au peuple juif éveille toujours trop de passions pour que l'on puisse procéder sans une extrême prudence. Aussi les réflexions qui précèdent ne prétendent-elles pas substituer une synthèse à une autre. Avec tout ce qu'elles ont de hasardeux et de lacunaire, elles voudraient plutôt suggérer un exemple, après d'autres, des voies dans lesquelles la réflexion pourrait s'engager.

A condition, pour reprendre notre image du début, que l'on renonce à utiliser le cheval, et que l'on accepte d'aller à pied, au lieu de vouloir à tout prix enfourcher une monture qui n'existe pas.

F 33 082 Bordeaux Cedex Michel REMAUD
135, rue de Saint-Genès

20. Déclaration conciliaire *Nostra Aetate* sur les religions non-chrétiennes, n° 4 (Note de l'auteur).

21. Orientations et suggestions pour l'application de la déclaration conciliaire *Nostra Aetate*, conclusion.