

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

96 N° 5 1974

L'attitude des chrétiens à l'égard du judaïsme

Michel REMAUD (f.m.i.)

p. 503 - 515

<https://www.nrt.be/it/articoli/l-attitude-des-chretiens-a-legard-du-judaisme-1201>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'attitude des chrétiens à l'égard du judaïsme *

Sous ce titre fut rendu public le 16 avril 1973 par le Comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme un ensemble d'*Orientations pastorales* à l'intention des fidèles¹. Ce texte, quelques-uns l'ont lu, beaucoup l'ont commenté, souvent pour en contester l'opportunité ou même le contenu, et cela pour des raisons qui n'avaient souvent rien à voir avec la théologie ou avec l'exégèse. Aujourd'hui, alors que la poussière des controverses est retombée, il nous est possible de revenir avec un peu plus de sérénité sur ce document dont la richesse et les véritables intentions sont passées généralement inaperçues dans la passion des polémiques.

N'étant pas consulteur du comité épiscopal qui a rédigé ce document, nous ne pouvons évidemment pas exposer quelles étaient les intentions de ses auteurs, sinon en nous référant à ce qu'ils disent eux-mêmes. Mais puisque ce texte est un texte d'Eglise, on peut et on doit le comprendre en le replaçant dans le contexte d'une tradition vivante qui l'éclaire et qui en précise le sens. On peut et on doit aussi chercher à saisir sa visée d'ensemble, à percevoir sa cohérence interne, pour éclairer chacun des éléments par l'idée directrice. Dans le but de critiquer ce texte — ou de l'utiliser, car cela s'est fait aussi —, on a souvent cité des phrases isolées de leur contexte. Il est évident que si le sens de telle ou telle phrase prête à discussion, on ne saurait retenir une interprétation qui contredirait formellement le reste du document : simple question d'honnêteté et de bon sens.

Avant d'en arriver au contenu même de la note épiscopale, nous voudrions formuler deux remarques. La première concerne l'autorité de ce texte. Dès sa parution, on s'est efforcé d'en minimiser la portée en soulignant qu'il émanait d'un comité épiscopal et non de l'ensemble de l'épiscopat. Il est exact que ce document a moins d'autorité que s'il avait été voté et promulgué par une assemblée plénière de l'épiscopat. Pour autant il ne représente pas seulement l'opinion personnelle de quelques évêques. Le Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme est un organe officiel de l'épiscopat

* Conférence donnée à Bordeaux à l'Amitié judéo-chrétienne d'Aquitaine.

1. Reproduit dans *Doc. Cath.*, n° 1631 du 6 mai 1973, p. 419-422.

français, créé en juin 1969 par décision du Conseil permanent de l'épiscopat². En proposant les orientations pastorales — qui avaient été préparées, avec le concours d'experts, pendant deux ans et demi —, les membres du Comité n'ont fait qu'accomplir la mission pour laquelle ils avaient été spécialement mandatés par leurs collègues dans l'épiscopat.

A titre personnel, nous pensons pouvoir ajouter : que ce texte soit l'œuvre d'un comité, le fait même apparaît plutôt comme une garantie de qualité : les évêques qui constituent la commission avaient été choisis pour occuper ce poste parce qu'ils paraissaient les plus qualifiés pour l'occuper. Il est permis de ne pas partager leur point de vue, et il est permis de le dire et de l'écrire. Mais il nous paraîtrait peu sérieux d'en appeler de ceux qui ont étudié la question à ceux qui ne la connaissent pas spécialement.

Notre seconde remarque concerne les destinataires de ce texte : il s'adresse aux catholiques de France. Nos amis israélites ne doivent donc pas s'étonner si ce document, tout en témoignant d'une volonté de comprendre les juifs comme ces derniers se comprennent eux-mêmes, est d'abord un texte chrétien, s'efforçant de déchiffrer l'histoire du salut dans une optique chrétienne : il ne peut pas en être autrement, et il n'est pas souhaitable qu'il en soit autrement. Les évêques demandent que, « dans les rencontres entre chrétiens et juifs, soit reconnu le droit de chacun de rendre pleinement témoignage de sa foi » (§ VI). Nous vous disons quelle est notre foi, parce que vous avez le droit de la connaître ; vous nous dites ce que vous croyez, parce que nous avons le droit de le savoir. Il n'y a pas de dialogue possible sans cette franchise-là.

I. — LE CONTENU DE LA DÉCLARATION

La déclaration comprend sept paragraphes. Le *premier* s'intitule : « L'existence juive interpelle la conscience chrétienne ». Les évêques y affirment que la permanence d'Israël est un fait de première importance, qui ne peut être traité ni par l'indifférence, ni par le mépris. « L'Eglise ... perçoit dans l'existence séculaire et ininterrompue de ce peuple un signe qu'elle voudrait comprendre en toute vérité ». Soulignons dès maintenant ce terme de *signe* : c'est un des mots importants du texte.

Dans le *deuxième* paragraphe, est évoqué « le lent cheminement de la conscience chrétienne », qui a abouti à la déclaration conciliaire

² Cf. *Doc. Cath.*, n° 1544 du 20 juillet 1969, p. 690, et n. 1635 du 1^{er} juillet 1973, p. 624.

sur les religions non-chrétiennes, laquelle « doit être considérée davantage comme un commencement que comme un aboutissement ». Les chrétiens sont invités à porter un regard nouveau sur le peuple juif, « non seulement dans l'ordre des rapports humains, mais encore dans l'ordre de la foi ». C'est une affirmation de poids ; nous y reviendrons.

Cette affirmation se trouve justifiée dans le *troisième paragraphe*, qui invite les chrétiens à ne pas considérer le judaïsme simplement comme une religion parmi d'autres, et à percevoir les nombreux signes de vitalité religieuse du peuple juif.

Le *quatrième paragraphe* nous invite, non seulement à pratiquer à l'égard des juifs la charité qui est due à tout homme, mais encore à éliminer de nos conceptions et de notre enseignement un certain nombre de clichés pseudo-théologiques ou pseudo-historiques : l'accusation de déicide, l'opposition sommaire entre un judaïsme, religion de crainte, et un christianisme, religion d'amour, ainsi que la caricature des pharisiens.

Le *cinquième paragraphe* invite les chrétiens à chercher à comprendre le judaïsme comme de l'intérieur : connaître l'« Ancien Testament » ; comprendre la vocation particulière d'Israël comme la « sanctification du Nom » ; voir dans les préceptes du judaïsme, non pas exclusivement des pratiques contraignantes, mais surtout un moyen de sanctifier le temps (« bâtir le temps », selon l'expression d'Abraham Heschel) et de rappeler la seigneurie de Dieu ; ne pas considérer l'exil uniquement, ni même principalement, comme un châtiment infligé par Dieu pour les infidélités de son peuple, mais, selon le témoignage même de l'Écriture, comme une disposition providentielle qui permet au peuple de « sanctifier le Nom » parmi les nations. C'est aussi comme de l'intérieur qu'il faut s'efforcer de comprendre l'aspiration au retour sur la terre de la Bible. Nous reviendrons sur cette question qui a soulevé des polémiques sans proportion, estimons-nous, avec la place qu'elle occupe dans le document.

Le *sixième paragraphe* demande que l'on s'efforce de promouvoir la connaissance et l'estime mutuelles ; que le chrétien tâche de comprendre le juif comme ce dernier se comprend lui-même ; et que « dans les rencontres entre chrétiens et juifs, soit reconnu le droit de chacun de rendre pleinement témoignage de sa foi, sans être pour autant soupçonné de vouloir détacher de manière déloyale une personne de sa communauté pour l'attacher à la sienne propre ». L'Eglise, en effet, « bien loin de viser à la disparition de la communauté juive, ... se reconnaît dans la recherche d'un lien vivant avec elle ».

Le *dernier paragraphe*, enfin, développe cette question théologique des relations entre l'Eglise et le peuple juif : l'une et l'autre ont conscience d'avoir reçu une mission universelle à l'égard des nations ; pour autant, Israël et l'Eglise ne sont pas des institutions complémentaires : l'existence simultanée d'Israël et de l'Eglise, en situation de contestation réciproque, est un signe de l'inachèvement du dessein de Dieu, et nous incite à nous tourner vers l'avenir dans un mouvement d'espérance.

II. — COMMENTAIRES

Nous allons maintenant revenir sur quelques points qui méritent qu'on s'y arrête plus longuement. Non que les autres soient sans intérêt. Mais il n'y a pas lieu de commenter des recommandations comme l'invitation à la connaissance mutuelle, ou le rappel du devoir de lutter contre l'antisémitisme : ce sont des choses dont l'énoncé, sinon l'application, ne pose pas de problèmes particuliers.

1. *La vocation permanente du peuple juif*

Le document commence par une constatation, banale à première vue, mais qui est en fait d'une grande portée : Israël existe encore. Faire une telle constatation, c'est accepter de ne pas se boucher les yeux et de reconnaître un fait qui entraîne immédiatement une série de questions : ce peuple juif, est-il le même que l'Israël biblique ? Y a-t-il continuité de l'un à l'autre ? Et, dans l'affirmative, que signifie sa permanence pour nous, chrétiens, qui revendiquons le titre de fils d'Abraham ?

S'il est difficile de répondre à cette dernière question, c'est déjà beaucoup que de l'entendre. Les évêques, pour leur part, reconnaissent une continuité certaine entre l'Israël biblique et l'Israël d'aujourd'hui. Du même coup, on comprend que l'on soit invité à porter un regard nouveau sur le peuple juif, non seulement dans l'ordre des rapports humains, mais encore dans l'ordre de la foi : pour nous chrétiens, la permanence d'Israël fait partie de cette histoire du salut dont nous affirmons qu'elle va de la création du monde au retour glorieux du Seigneur, en passant par la vocation d'Abraham, l'Alliance du Sinaï et la mort de Jésus.

A vrai dire, ceci était ignoré plutôt que nié. Bien avant le texte épiscopal, on peut relever le témoignage de cette conviction que le peuple d'Israël est bien le peuple de la Bible, et que son histoire après la destruction du temple ne peut pas être considérée purement et simplement comme une histoire profane. Je ne citerai que quelques exemples.

L'Apôtre Paul, déjà, avait évoqué la permanence d'Israël, quand il parlait de ses frères de race, «eux qui sont israélites, à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses, et aussi les patriarches, et de qui est issu selon la chair le Christ, qui est au-dessus de tout...» (*Rm 9, 4-5*). Tous ces titres de noblesse sont reconnus par Paul à ceux de ses frères qui refusent de reconnaître le Messie dans Jésus de Nazareth.

Que, pendant des siècles, l'Eglise n'ait pas tiré toutes les conséquences de cette vérité, cela ne fait aucun doute ; mais il ne semble pas pourtant qu'elle ait jamais été totalement oubliée. Il n'est pas jusqu'à l'antisémitisme chrétien lui-même qui n'ait constitué, à sa manière, une reconnaissance implicite de l'identité d'Israël à travers les siècles ; en particulier, l'accusation de déicide portée sur les juifs de l'ère chrétienne aurait été sans fondement et sans objet, si l'on n'avait pas reconnu une continuité entre les juifs de ce temps-là et l'Israël biblique.

Plus près de nous, le deuxième Concile du Vatican parle du judaïsme, principalement en deux endroits. Le premier passage, le plus bref, mais peut-être le plus important par les conséquences théologiques qu'on peut tirer de sa formulation, se trouve dans la Constitution dogmatique sur l'Eglise. Les Juifs *d'aujourd'hui* y sont ainsi désignés : «Ce peuple auquel ont été données les alliances et les promesses, et d'où est issu le Christ selon la chair (cf. *Rm 9, 4-5*), peuple qui est chéri selon l'élection, à cause de ses pères : car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance (cf. *Rm 11, 28-29*)»³. On ne saurait affirmer plus clairement la continuité entre l'Israël biblique et le peuple juif post-chrétique. Aussi, lorsqu'il traite des religions non-chrétiennes, le Concile établit-il une distinction nette entre le judaïsme et les autres religions : alors que ce qui est dit de ces dernières est introduit par une référence générale au sentiment religieux, ce qui est dit du judaïsme est mis d'emblée en relation avec l'Eglise et la Révélation biblique : «Scrutant le mystère de l'Eglise, le Concile rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament avec la lignée d'Abraham»⁴.

Dans la même ligne, nous voudrions citer enfin un fait qui nous semble particulièrement significatif. Il existe à Rome un « Secrétariat pour les relations avec les religions non chrétiennes », et un « Secrétariat pour l'unité des chrétiens ». Lors de la réforme de la Curie romaine en 1967 — nous prenons à dessein des exemples bien antérieurs au texte épiscopal, pour qu'on voie bien dans quelles limites ce dernier est « révolutionnaire » —, la responsabilité des relations avec le judaïsme fut confiée, non pas au Secrétariat pour les religions non chrétiennes, mais bien au Secrétariat pour l'unité des chrétiens⁵. Non que l'on considère le judaïsme comme une religion chrétienne ! Mais comme il n'est pas non plus une « religion non chrétienne comme les autres », il est apparu, tout compte fait, qu'il était plus à sa place avec les confessions chrétiennes, en vertu des liens particuliers qui l'unissent à l'Eglise⁶.

3. Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, 16.

4. Déclaration *Nostra Aetate* sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes, 4.

5. Constitution apostolique *Regimini Ecclesiae* du 15 août 1967, IV, ch. I, n. 94 ; *Doc. Cath.*, n° 1500 du 3 septembre 1967, p. 1466.

6. Voir à ce sujet les explications du P. J. Hamer : *Doc. Cath.*, n° 1617 du 1^{er} octobre 1972, p. 875 s.

Dans leur dernier paragraphe, les *Orientations* cherchent à définir cette relation entre Israël et l'Eglise ; qu'il nous suffise pour l'instant de constater que l'affirmation de la situation singulière du Judaïsme parmi les religions n'est pas une nouveauté dans l'histoire de l'Eglise.

2. La levée de l'accusation de déicide

C'est le premier point qu'a voulu souligner le Grand-Rabbin Kaplan à la lecture du document épiscopal. Et c'est en effet la première fois qu'un document officiel de l'Eglise catholique lave le peuple juif de l'accusation de déicide — du moins en utilisant le terme, car le Concile avait déjà affirmé que « ce qui a été commis durant la passion du Christ ne peut être imputé ni indistinctement à tous les juifs vivant alors, ni aux juifs de notre temps »⁷. Comme l'a fait remarquer le Professeur Lovsky : « Il est significatif que les critiques formulées contre le texte épiscopal par des chrétiens occidentaux ne fassent aucune allusion au « déicide », comme s'il avait disparu de nos confrontations et de nos polémiques. A quelque chose malheur est bon ; si acérées et parfois systématiques qu'aient été les critiques de l'orientation pastorale, elles mettent en pleine lumière que l'ordre des reproches pseudo-théologiques du « déicide » est devenu absolument inacceptable »⁸.

Comment cette « pseudo-théologie » avait-elle pu être acceptée ? Nous, chrétiens, nous reconnaissons en Jésus de Nazareth la double nature divine et humaine, en sorte que nous attribuons au Fils de Dieu ce qui peut être dit de l'homme-Jésus ; c'est ainsi qu'en reconnaissant la filiation charnelle de Jésus, nous décernons à Marie, sa mère, ce titre, qui sonne étrangement aux oreilles juives, de « mère de Dieu ». Nous choisissons cet exemple pour montrer que le terme de déicide n'est pas théologiquement absurde. Nous confessons d'ailleurs que le Fils de Dieu a été mis à mort pour nos péchés. Mais il faut reconnaître que le terme même de « déicide » n'a pas été forgé dans un but théologique. Il n'a pas pour but de nous introduire à une meilleure intelligence du mystère. Il a été fabriqué pour alimenter la polémique anti-juive. Aussi, n'est-il pas seulement dépourvu d'intérêt théologique : il est mauvais. Et il serait même faux théologiquement, si on voulait lui faire dire que ce n'est pas « à cause du péché de tous les hommes »⁹ que Jésus s'est soumis à la mort. Ceci pour le contenu « théologique » de l'affirmation.

Mais il faut aller plus loin, et affirmer aussi et surtout que les Juifs *n'ont pas voulu* tuer le Fils de Dieu. Ceci, c'est le Nouveau Testament lui-même qui nous le dit dans les termes les plus nets. Écoutons d'abord l'apôtre Pierre, s'adressant aux juifs de Jérusalem : « Frères, je sais que c'est dans l'ignorance que vous avez agi, vous et vos chefs » (Ac 3, 17). Surtout, Jésus lui-même — le seul, s'il est Dieu, à savoir exactement ce qu'il en est — prie en

7. Déclaration *Nostra Aetate*, 4.

8. F. LOVSKY : *Un texte pacificateur et réconciliateur*, dans *L'amitié judéo-chrétienne de France*, octobre-décembre 1973, p. 174.

9. Déclaration *Nostra Aetate*, 4.

ces termes pour ses bourreaux pendant qu'on le crucifie : « Père, pardonne-leur, car *ils ne savent pas ce qu'ils font* » (Lc 23, 34). Accuser les juifs de déicide, c'est passer outre aux dernières paroles de Jésus.

Du reste, la lecture de l'Évangile, autant que ce que nous savons de la foi et de la piété juive et de son zèle pour la gloire de Dieu, nous font penser que, loin de vouloir mettre à mort le Fils de Dieu, on a voulu au contraire défendre la majesté divine en mettant à mort quelqu'un qui, se disant Dieu, semblait par là-même se rendre coupable de blasphème.

Enfin, la responsabilité de la mort de Jésus ne saurait être imputée, ni indistinctement à tous les juifs vivant alors, ni encore moins à ceux d'aujourd'hui. Mais nous avons toujours à lutter contre une tendance instinctive à la généralisation qui nous fait dire spontanément : « Les Anglais ont brûlé Jeanne d'Arc » ou « les Allemands ont détruit Oradour »¹⁰. De la même manière, on affirme : « Les juifs ont tué Jésus ». Non : le Sanhédrin de Jérusalem a fait en sorte que Jésus fût mis à mort par l'armée romaine ; ce qui n'est pas exactement la même chose !

3. *Le retour du peuple juif sur la Terre de la Bible*

Ce thème est abordé dans le cinquième alinéa (e) du paragraphe V, lui-même intitulé : « accéder à une juste compréhension du Judaïsme ». En abordant ce sujet, les évêques se placent dans la perspective qu'ils recommandent à leurs lecteurs : s'efforcer de comprendre le juif comme ce dernier se comprend lui-même. Oublier ce contexte, c'est déjà commettre un contresens avant même d'avoir commencé la lecture.

« Comme chrétiens (comme des gens qui lisent la Bible et qui sont censés la connaître) nous ne pouvons oublier le don fait *jadis* par Dieu au peuple d'Israël d'une terre sur laquelle il *a été appelé* à se réunir ». Est-ce à dire que les évêques nous demandent de voir dans le retour actuel sur la Terre l'accomplissement des promesses ? C'est faire dire au texte plus qu'il ne dit ; c'est oublier aussi la phrase d'introduction du passage : « Il est actuellement plus que jamais difficile de porter un *jugement théologique serein* sur le retour du peuple juif sur « sa » terre ». Nous le disions en commençant : l'honnêteté interdit de tirer une phrase du contexte pour la lire dans un sens qui contredirait le contexte. Ce qui nous est demandé, à nous, chrétiens, c'est d'essayer de comprendre, à la lumière des Écritures, la signification que peut revêtir pour un juif le retour sur la Terre de la Bible. On ne nous demande pas plus. C'est déjà beaucoup.

10. Dans son livre *Jésus et Israël*, Jules ISAAC a dénoncé à bon droit ce procédé de généralisation. Mais lui-même y a succombé involontairement, puisque la page de garde de son livre portait initialement cette dédicace : « ... à ma femme et à ma fille ... Tuées par les Allemands ... parce qu'elles s'appelaient Isaac ». Dedicace ainsi corrigée dans les éditions suivantes : « ... tuées par les nazis d'Hitler... ».

Ajoutons-le : pour nous, qui sommes habitués à distinguer si clairement dans ce domaine entre religieux et profane, spirituel et temporel — mais est-ce vraiment si simple ? — chercher à comprendre qu'il puisse en aller différemment pour nos amis juifs, qui lient indissolublement « Un Dieu, Un Peuple, Une Terre », cela relève de la première condition du dialogue, qui consiste à prendre l'autre comme il est, et non pas comme nous voudrions qu'il soit, même si la différence est pour nous déconcertante.

On a fait dire à ce paragraphe qu'il donne une légitimation théologique de l'Etat d'Israël. Nous voyons mal comment une telle interprétation peut résister à une lecture attentive du texte. En reconnaissant à Israël « le droit et les moyens d'une existence politique propre », le document fait appel, non à la Bible, mais à la « conscience universelle ». A qui lit le texte sans préjugé, le changement de registre dans le discours est parfaitement net. Il l'est d'autant plus que les mêmes arguments sont utilisés, dans une parfaite symétrie, pour fonder les droits des populations non juives victimes d'injustices.

On a reproché à ce texte d'être partisan, et de ne considérer qu'un aspect des choses en ce qui concerne les événements du Proche-Orient. Voici le passage incriminé :

Par ce retour (le retour du peuple juif sur la terre de la Bible) et par ses répercussions, la justice est mise à l'épreuve. Il y a, au plan politique, affrontement de diverses exigences de justice. Au-delà de la diversité légitime des options politiques, la conscience universelle ne peut refuser au peuple juif, qui a subi tant de vicissitudes au cours de l'histoire, le droit et les moyens d'une existence politique propre parmi les nations. Ce droit et ces possibilités d'existence ne peuvent pas davantage être refusés par les nations à ceux qui, à la suite des conflits locaux résultant de ce retour, sont actuellement victimes de graves situations d'injustice. Aussi, tournons-nous les yeux avec attention vers cette terre visitée par Dieu et portons-nous la vive espérance qu'elle soit un lieu où pourront vivre dans la paix tous ses habitants, juifs et non-juifs.

Texte partial et unilatéral ? Le lecteur peut juger l'objectivité d'une telle appréciation.

Venons-en maintenant à l'essentiel : « les rapports entre l'ancienne et la nouvelle Alliances », et les rapports entre Israël et l'Eglise.

4. *Les rapports entre l'ancienne et la nouvelle Alliances*

Nous partons de deux affirmations du document épiscopal : le peuple juif n'a pas été dépouillé de son élection (§ IV, b) — la première alliance n'a pas été rendue caduque par la nouvelle (§ V, a).

Nous disions en commençant que les *Orientations pastorales* doivent être replacées dans le contexte de la foi de l'Eglise, en sorte qu'il faudrait rejeter les interprétations qui iraient à l'encontre de la substance même de notre foi. Nous devons donc affirmer clairement que, pour nous, chrétiens, la nouvelle alliance prédite par Jérémie (31, 31-34) a été scellée dans le sang de Jésus, et que la nouvelle loi dont il est parlé par le prophète a été écrite sur les

cœurs par l'effusion de l'Esprit de Dieu au jour de la Pentecôte. Si donc nous disons que la nouvelle Alliance ne rend pas caduque l'ancienne, c'est d'abord dans le sens où le mariage ne rend pas caduques les fiançailles. L'ancienne alliance est intégrée et définitivement scellée dans la nouvelle. La nouvelle alliance est l'accomplissement de la promesse que constituait l'ancienne. Loin d'être caduque, la première alliance subsiste toujours, pour nous, en Jésus-Christ.

Si nous considérons maintenant que la nouvelle alliance a eu pour effet de faire s'ouvrir Israël (l'Israël renouvelé), en sorte que désormais, les nations païennes peuvent être associées à l'héritage d'Abraham dans cet Israël renouvelé qu'est l'Eglise (cf. *Ep* 3, 6), nous devons dire que la législation qui accompagnait la première alliance est désormais caduque : ce n'est pas la loi mosaïque en effet qui est proposée par l'Eglise comme moyen de salut, car c'est par la foi en Jésus-Christ, et non par l'observance de la Loi, qu'on est associé au peuple de la nouvelle Alliance.

Enfin, pour être totalement fidèles à l'enseignement de l'apôtre Paul, nous devons affirmer clairement que « l'Evangile est force de Dieu pour le salut de tout croyant, du Juif d'abord, du Grec ensuite » (*Rm* 1, 16).

Dans ce cas, affirmer que l'ancienne alliance n'a pas été rendue caduque par la nouvelle, n'est-ce pas, comme on l'a écrit, parler pour ne rien dire ? En aucune manière. Nous devons d'abord entendre les affirmations non équivoques de l'apôtre Paul : « Les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (*Rm* 11, 29). Et nous, chrétiens, nous disons : la permanence du peuple élu est un signe de la fidélité de Dieu à sa parole, signe qui est de nature à conforter tout croyant, juif ou non juif, dans sa propre foi.

Peut-on aller plus loin ? Ici nous risquons, très modestement, une opinion personnelle. Nous disons d'Israël qu'il a été constitué par Dieu tout exprès pour être le partenaire de l'Alliance et le gardien de la promesse jusqu'à l'accomplissement. C'est en recevant la promesse qu'il a commencé à exister comme peuple, et il n'a existé comme peuple que pour être le gardien de la promesse. Israël est né de l'Alliance.

Or, nous constatons que ce peuple a survécu comme peuple à l'accomplissement de la promesse dont il était le dépositaire¹¹. Faut-il

11. Comme dans les textes conciliaires, et dans les *Orientations pastorales* qui en sont le prolongement, le terme de *peuple* est pris ici dans son sens biblique et théologique, pour désigner cette communauté de croyants qui n'a d'existence religieuse qu'à l'intérieur de l'Alliance (cf. *Dt* 7, 7 ; 29, 12 ; *Is* 41, 8 ; etc.). Rappelons que Vatican II, rassemblant dans une seule phrase les données du ch. 9 de l'épître aux Romains et celles du ch. 11, désigne en ce

alors traduire : « L'acte de naissance du peuple que constituait la première alliance, Dieu ne l'a pas déchiré » ? Si l'Alliance est constitutive du peuple, comment pourrait-on comprendre théologiquement la permanence du peuple hors de la perspective de l'Alliance ? Affirmer que la première alliance n'est pas caduque revient alors tout simplement à reconnaître : *Israël existe encore* ; et la première alliance existe aussi, pour ceux qui s'y soumettent.

5. *Les rapports entre Israël et l'Eglise*

Faut-il dire alors que l'accomplissement lui-même n'est pas encore totalement achevé ? C'est bien vers cette conclusion que nous oriente la déclaration dans son dernier paragraphe sur « *l'Eglise et le peuple juif* ».

L'Eglise et le peuple juif, nous dit-on, estiment l'une et l'autre avoir reçu une mission universelle à l'égard des nations ; mission qui est conçue de façons différentes par l'une et l'autre, certes, mais qui ne peut que s'inscrire dans le même propos universel de salut. Loïn d'être des institutions complémentaires, Israël et l'Eglise se contestent mutuellement par leur existence même. En effet, nous ne disons pas que la première alliance serait pour Israël et la nouvelle seulement pour les païens. Nous estimons que l'Eglise continue l'Israël biblique, et qu'elle le continue légitimement, par Jésus, en qui nous reconnaissons le Messie d'Israël et le serviteur élu « comme alliance du peuple et lumière des nations » (*Is* 42, 6 ; cf. 49, 5-6), et par les douze apôtres, dont le nombre symbolique lui-même signifie la continuité, en même temps que le renouvellement, de l'Israël des douze tribus. Mais en même temps, nous devons prendre acte de l'existence d'un peuple juif dont il n'est pas contestable qu'il continue réellement l'Israël biblique¹², même si la destruction du Temple

termes les juifs d'aujourd'hui : « Ce *peuple* auquel ont été données les alliances et les promesses, et d'où est issu le Christ selon la chair, *peuple* qui est chéri selon l'élection, à cause de ses pères : car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance ». Et remarquons que *Lumen Gentium*, 16, réserve l'appellation de *peuple* à l'Eglise du Christ et au peuple juif, à l'exclusion de tout autre groupe religieux.

12. Nous nous appuyons non seulement sur le Concile, mais surtout sur les ch. 9 à 11 de l'épître aux Romains, et notamment sur le fait que Paul continue d'appeler « Israël » ceux des Juifs qui n'acceptent pas l'Evangile. Il est intéressant de lire dans cette perspective le début du ch. 11 : « Je demande donc : Dieu aurait-il rejeté son peuple ? Certes non ! Ne suis-je pas moi-même israélite, de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin ? (2) Dieu n'a pas rejeté son peuple que d'avance il a discerné. Ou bien ignorez-vous ce que dit l'Ecriture à propos d'Elie, quand il s'entretient avec Dieu pour accuser Israël : (3) Seigneur, ils ont tué tes prophètes, rasé tes autels, et moi je suis resté seul et ils en veulent à ma vie ! (4) Eh bien, que lui répond l'oracle divin ? Je me suis réservé sept mille hommes qui n'ont pas fléchi le genou devant

et la dispersion qui en est résultée lui ont imposé de concevoir différemment la réponse à sa vocation.

Baal. (5) Ainsi pareillement aujourd'hui il subsiste un reste, élu par grâce. (6) Mais si c'est par grâce, ce n'est plus en raison des œuvres ; autrement la grâce n'est plus grâce. »

« (7) Que conclure ? Ce que recherche Israël, il ne l'a pas atteint ; mais ceux-là l'ont atteint qui ont été élus. Les autres, ils ont été endurcis ... »

Demandons-nous à partir de ce texte : dans l'esprit de Paul, qui est-ce qui continue l'Israël biblique ? Quel est l'héritier légitime du peuple de la Bible ?

Première réponse : le « Reste » (v. 5) d'Israël, c'est-à-dire ceux des Israélites qui ont accepté l'Evangile : « Je demande donc : Dieu aurait-il rejeté son peuple ? Certes non ! Ne suis-je pas moi-même israélite ? »

Le véritable Israël (= le Reste) a reçu l'objet de la promesse ; Dieu a donc tenu parole. Et c'est ce reste qui peut maintenant accueillir en son sein toutes les nations (*go'im*). Dans ce sens, l'Eglise ne se substitue pas à Israël : elle est Israël, devenu universel par l'afflux des fils de nations qui deviennent par elle fils d'Abraham (*Ps 87 ; Is 60 ; Ep 3, 6 ;* etc.). En d'autres termes et pour reprendre la comparaison paulinienne, l'Eglise résulte de la greffe des branches « sauvages » (païennes) sur le vieux tronc juif ; elle n'est pas un deuxième arbre planté à côté ou à la place du premier (*Rm 11, 16-24*).

Si on arrêta la lecture au verset 6, on serait en droit de conclure : Pour Paul, ceux des juifs qui n'ont pas accepté l'Evangile (« les autres », v. 7 ; « quelques-unes des branches », v. 17) ne sont plus d'Israël, ils se sont d'eux-mêmes exclus de l'Alliance. Du reste, il parle à leur sujet de « branches coupées » (v. 17), et il avait déjà dit (*Rm 9, 6-7*) : « Tous les descendants d'Israël ne sont pas Israël. De même que, pour être postérité d'Abraham, tous ne sont pas ses enfants ».

Mais si nous poursuivons la lecture, nous trouvons au verset 7 : « Ce que recherche Israël, il ne l'a pas atteint ». Ce qui contredit apparemment *11, 1* (« ... Dieu aurait-il rejeté son peuple ? Certes non ! ne suis-je pas moi-même israélite... ? ») et *9, 6* (« Non certes que la parole de Dieu ait failli. Car tous les descendants d'Israël ne sont pas Israël »). Mais la contradiction est surmontée (ou déplacée), si l'on comprend que ceux qui sont appelés « les autres » ou « quelques-unes des branches » ne sont pas seulement « des juifs », mais bien « Israël ». Ce qui se trouve confirmé par l'opposition entre « les païens » justifiés par la foi et « Israël » qui poursuit la justice de la Loi (*9, 31*), et plus encore par *11, 29* : c'est en référence à l'Alliance, et à propos des juifs qui n'ont pas accepté l'Evangile, que Paul écrit : « Les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance ». Bref : pour Paul, *ceux des juifs qui n'ont pas reconnu le Messie en Jésus de Nazareth n'en sont pas moins cet Israël à qui Dieu a donné sa parole irrévocablement.*

Remarquons enfin que si la dualité juif/non-juif n'est toujours pas surmontée, les positions relatives sont dans une certaine mesure inversées : c'est désormais Israël qui doit être « admis » (*Rm 11, 15*). Mais admis ... au sein d'Israël (les branches naturelles doivent être greffées sur leur propre tronc !). C'est pourquoi les positions sont inversées « dans une certaine mesure » seulement, car il n'y a pas eu purement et simplement permutation des rôles entre juifs et *goim* : l'Eglise ne s'identifie pas simplement aux nations, puisqu'elle est le peuple de la nouvelle Alliance, lui-même composé de juifs et de gentils. Et de son côté, Israël n'a pas perdu sa qualité de peuple élu. Ici, nous touchons du doigt à quel point le vocabulaire est inadéquat. Paul lui-même en a fait l'expérience : Israël réintégrant le peuple de Dieu, les branches naturelles greffées sur leur propre tronc... Ne cherchons pas querelle au théologien s'il ne peut faire mieux que l'Apôtre : nous sommes en présence d'une situation singulière qui ne se laisse pas enfermer dans les mots.

Du moins, ne risquons-nous pas de nous égarer en affirmant l'indéfectible fidélité de Dieu, « se souvenant de sa miséricorde, ainsi qu'il l'avait promis à nos Pères, en faveur d'Abraham et de sa descendance, à jamais » (*Lc 1, 54-55*).

L'apôtre Paul nous dit que l'œuvre de salut accomplie par Jésus a été la suppression de la barrière entre juifs et païens (*Ep 2, 14*). Or, nous constatons qu'il existe encore des juifs et des non-juifs. La permanence, comme en vis-à-vis, d'une Eglise constituée dans sa quasi-totalité de non-juifs, et d'un peuple juif qui, comme tel, ne reconnaît pas Jésus comme messie, est le signe que tout n'est pas accompli et qu'il nous reste encore à espérer.

Ce que nous espérons, c'est que soit surmontée la dualité juif/non-juif ; non par la suppression ou l'annexion de l'un des deux termes, ce qui serait une manière violente de réaliser l'unité, mais dans une réconciliation qui ne serait pour personne une abjuration ou un reniement (d'autant qu'en l'espèce, abjuration ou reniement signifieraient équivalement rupture de l'Alliance). Nous pensons en effet, selon l'enseignement de l'apôtre Paul aux Ephésiens, que le salut n'est pas dans la suppression du peuple juif, mais dans la suppression de la barrière qui sépare juifs et non-juifs.

Faut-il dire alors que notre péché met en échec provisoirement le plan de salut de Dieu en retardant cette réconciliation ? S'il est relativement aisé de percevoir le signe, il devient périlleux de chercher à le décoder ; le terrain sur lequel nous marchons est encore largement inexploré. Mais il ne semble pas douteux que nous touchions là quelque chose d'essentiel à l'histoire du salut. Le grand théologien Karl Barth n'hésitait pas à déclarer en 1966 : « Il y a actuellement de nombreux contacts bienfaisants, entre l'Eglise catholique et plusieurs Eglises protestantes, entre le Secrétariat pour l'unité des chrétiens et le Conseil mondial des Eglises ... Le mouvement œcuménique est poussé par l'Esprit de Dieu ; mais ne l'oubliez pas : il n'y a qu'une seule et importante question : nos relations avec Israël »¹³.

En commençant cette présentation, nous éprouvions le sentiment de mettre les pieds sur un terrain piégé. Nous pensons cependant que les champs de mines ne sont pas là où on s'attendait à les trouver. En réalité, le véritable drame consiste en ceci que, juifs et chrétiens, nous ne pouvons pas identifier ce qui nous unit sans du même coup mettre en relief ce qui nous divise. Et nous serions bien peu juifs et bien peu chrétiens — et nous aurions bien peu de choses encore à nous dire —, si nous ne percevions pas que ce qui nous unit se trouve mêlé inextricablement à ce qui nous divise ; ou même, que ce qui nous unit est précisément et en même temps ce qui nous divise : Jésus de Nazareth, la pierre d'achoppement et

13. Cité par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens ; *Doc. Cath.*, n° 1566 du 5.11.1966, p. 616.

le signe de contradiction. Car si l'Eglise se reconnaît dans la recherche d'un lien vivant avec la lignée d'Abraham, c'est parce qu'elle affirme reconnaître, dans ce juif nommé Jésus, le Messie annoncé par les prophètes. En un sens, porter sur le peuple juif un regard nouveau simplement dans l'ordre des relations humaines et non dans l'ordre de la foi eût posé beaucoup moins de problèmes.

Sans doute, nous pouvons nous rendre mutuellement le témoignage de la sincérité et de la bonne foi. Mais malgré toute notre bonne volonté, nous ne pouvons pas ne pas éprouver un sentiment d'impossible et d'insurmontable. Aussi devons-nous nous tourner avec beaucoup d'humilité vers le Seigneur, car « Aux hommes, c'est impossible » (*Mt 19, 26*) — même aux « techniciens de la réconciliation », avec ou sans prix Nobel ! — mais « Y a-t-il rien de trop merveilleux pour l'Eternel ? » (*Gn 18, 14*).