NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

103 N° 5 1981

Serviteur: Jésus et Israël

Michel REMAUD (f.m.i.)

p. 664 - 678

https://www.nrt.be/fr/articles/serviteur-jesus-et-israel-984

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Serviteur : Jésus et Israël

De tous les documents théologiques promulgués par le deuxième Concile du Vatican, le texte sur les Juifs est le seul qui ne contienne aucune référence à un quelconque enseignement de l'Eglise, patristique, conciliaire ou pontifical [1]. Les documents de Vatican II, comme en général toutes les déclarations du magistère, comportent des rappels de la Tradition antérieure ; rappels dont la quantité varie d'un texte à un autre — cette diversité est elle-même significative — et dont le but est de montrer la continuité entre la Tradition de l'Eglise et l'enseignement proposé. Seule exception à la règle, le texte sur les Juifs se réfère exclusivement à l'Ecriture [2]. Bien que la tradition sur ce sujet ne soit pas inexistante [3], il n'a pas semblé qu'elle fût utilisable telle quelle. Nous devrons, bien entendu, revenir sur ce point. Qu'il suffise pour l'instant de remarquer que, faute de pouvoir faire appel à une autre autorité que celle du Nouveau Testament, le Concile ne peut évoquer le peuple juif qu'en référence à l'origine de l'Eglise d'une part, et à l'eschatologie de l'autre. Concernant la situation réciproque d'Israël et de l'Eglise dans le temps présent, le Concile s'en tient surtout aux généralités sur la fraternité universelle et à la condamnation des persécutions et de la discrimination raciale, sans pouvoir prononcer, sur le peuple dont l'Eglise est issue, une parole qui soit théologiquement spécifique.

Dans ce *no man's land* que constitue le silence de la théologie sur le peuple juif contemporain, il n'est guère possible de s'aventurer autrement qu'en proposant des hypothèses. Mais si l'on veut instaurer avec le judaïsme un « dialogue fraternel » [4], il n'est pas possible de s'en tenir à un discours simplement humanitaire et d'éluder indéfiniment la nécessité de prononcer, sur Israël et sur la situation réciproque de l'Eglise et du peuple juif, une parole qui soit proprement théologique.

---

1. Déclaration *Nostra Aetate* sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes, paragraphe 4, « La religion juive ».

2. F. LOVSKY, *La déchirure de l'absence*. Essai sur les rapports de l'Eglise du Christ et du peuple d'Israël. Coll. *Diaspora*. Paris, Calmann-Lévy, 1971, p. 37.

3. Voir (en particulier) : Marcel SIMON, *Verus Israel*. Etude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425), Paris, E. de Boccard, 1948 ; F. LOVSKY, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Paris, Albin Michel, 1955 ; Bernhard BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental* (430-1096), La Haye, Mouton, 1960.

4. *Nostra Aetate*, 4.

C'est donc sous forme d'hypothèse, avec tous les risques que cela comporte, que l'on est amené à se poser la question : l'Eglise peut-elle, doit-elle, reconnaître au peuple juif d'aujourd'hui le titre et la qualité de Serviteur, avec tout l'arrière-fond biblique que comporte ce terme, en référence notamment à la deuxième partie du livre d'Isaïe ?

— I —

La tradition juive, pour sa part, a reconnu constamment sous les traits du Serviteur la figure d'Israël souffrant ; et cela bien avant ce qu'il est convenu d'appeler l'« Holocauste », dans lequel culmine toute une histoire de persécutions, d'exils et d'humiliations. Dispersé parmi les nations, considéré par elles comme « frappé par Dieu et humilié » (*Is 53, 4* [5]), intercédant pour les pécheurs (cf. *Is 53,* 12) par une prière incessante, vivant dans sa kénose même sa fonction de louange (son « service » : *avoda* [6]), Israël n'a jamais cessé de trouver dans le chapitre 53 d'Isaïe la clef de sa propre destinée [7].

De son côté, la tradition chrétienne, depuis les origines, a toujours répondu sans hésiter à la question posée à Philippe par l'eunuque de la reine Candace « De qui le prophète parle-t-il ? » (*Ac 8,* 34 ; cf. *Mt 8,* 17 ; *Lc 22,* 37 ; *Jn 12,* 38 ; *Rm 15,* 21 ; *1 P 2,* 24) : Jésus est le Serviteur, dont les souffrances et la mort justifient les multitudes. Il n'est pas nécessaire de retracer ici l'histoire de l'exégèse et de la théologie d'Isaïe 53 dans la tradition chrétienne [8].

Ceci dit, on peut légitimement se poser la question : ces deux interprétations sont-elles exclusives l'une de l'autre, en sorte que le chrétien serait tenu de choisir l'une ou l'autre, c'est-à-dire la se-

5. Sauf indication contraire, les citations bibliques sont faites à partir de la *Traduction Œcuménique de la Bible* (*TOB*).

6. Le mot *avoda* désigne à la fois le service et le culte liturgique. C'est ici le lieu de rappeler le récit de la mort de Rabbi Aqiba : « Lorsqu'on fit sortir Aqiba pour le mener à la mort, c'était l'heure de la récitation du *Shema*. On déchirait sa chair avec des peignes de fer, et il prenait sur lui le joug du Royaume des Cieux. Ses disciples lui dirent : ' Notre maître, jusqu'à ce point ? ' Il leur répondit : ' Tous les jours, je me désolais sur ce passage : *De toute ton âme* (c'est-à-dire :) *Même s'il prend ton âme*. Et je me disais : Quand viendra le moment de l'accomplir ? Et maintenant que ce moment est venu, je ne l'accomplirais pas ? ' » : Talmud de Babylone, Barakhot, 61 b.

7. L'application d'*Is 52,* 13 - *53,* 12 à Israël, devenue classique dans le judaïsme, est loin d'être exclusive, et ne s'est imposée que progressivement. La littérature rabbinique applique ce passage à Rabbi Aqiba, à Moïse, au juste en général, mais surtout au « Roi-Messie ». L'application à Israël, attestée dans le Midrash Rabba (sur *Nb 7,* 12), a été développée au XII[e] s. par Ibn Ezra. Sur cette question, voir A. NEUBAUER and S.A. DRIVER, *The fifty-third chapter of Isaiah according to the jewish interpretators,* 2 vols, New York, KTAV Publishing House, 1969.

8. Cf. P.-E. BONNARD, *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs.* Isaïe 40-66, coll. *Etudes bibliques*, Paris, Gabalda, 1972.

conde ? Est-il permis au contraire d'admettre une inclusion mutuelle entre le mystère du Christ et celui d'Israël, de telle sorte que les deux interprétations, loin de s'exclure, seraient contenues l'une dans l'autre ? S'il est vrai, comme nous le croyons, qu'en Jésus-Christ les Ecritures sont accomplies, ne faut-il pas admettre du même coup qu'il se réalise en lui comme une cristallisation de la destinée de son peuple ? Loin de s'exclure, les deux lectures d'Isaïe, dans cette hypothèse, s'incluent, s'éclairent et se confirment mutuellement [9].

9. Ainsi présentée, l'hypothèse ne doit évidemment pas s'attendre à recevoir l'appui d'une patristique plus préoccupée de démontrer que l'herméneutique juive et l'herméneutique chrétienne, concernant la situation des juifs après le Christ, sont exclusives l'une de l'autre. (Cf. Marcel SIMON, *op. cit.*, en particulier p. 190-192. La tradition juive obéit d'ailleurs aux mêmes préoccupations polémiques et apologétiques. Cf. A. NEUBAUER and S.R. DRIVER, *op. cit.*) Motivation qui doit nous inciter, avec Vatican II, à ne pas accorder à la tradition une autorité absolue sur ce point. La question qui se pose ici n'est sans doute pas de savoir comment utiliser les Pères de l'Eglise — ou comment les ignorer. Ce n'est pas non plus de savoir si on aurait le droit d'enjamber dix-neuf siècles d'histoire pour revenir, dans ce cas précis, à la *Scriptura sola*. On doit plutôt se demander comment s'explique l'attitude des Pères par rapport au judaïsme, et comment l'Eglise peut renouveler son regard sur le peuple juif, dans la perspective d'un déploiement historique du dessein de Dieu et de sa perception progressive dans la foi, à travers une histoire faite de péché et de grâce.

La catastrophe qui s'est abattue sur le peuple juif avec le nazisme a eu pour effet d'ouvrir les yeux de nombreux chrétiens, et de renouveler leur regard sur le peuple juif. (Il y aurait lieu de réfléchir à ce propos sur la relation qui peut exister entre l'événement et la lecture de l'Ecriture en général.) Le rapprochement entre Israël et le Serviteur souffrant est alors formulé explicitement chez des chrétiens. Citons, à titre d'exemple, ces quelques phrases extraites d'une conférence prononcée, le 23 juillet 1944, par Karl BARTH : « La persécution insensée et effrénée du peuple juif est (...) pour nous l'image de ce « Serviteur de l'Eternel » que le livre d'Esaïe nous montre puni et sacrifié pour les autres. N'est-ce pas Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même qui est visible « confusément, comme dans un miroir », derrière tous ces Juifs d'Allemagne, de France, de Pologne et de Hongrie qu'on fusille et qu'on enterre vivants, qu'on entasse dans des wagons à bestiaux où ils étouffent, ou qu'on asphyxie par les gaz ? Ces faits ne sont-ils pas une révélation, une lettre, un mot, une preuve de Dieu ? Est-il possible que la communauté chrétienne ne voie pas de quoi, de qui il s'agit ? Est-il possible que le chrétien ne tombe pas à genoux pour s'écrier : « Tu as porté les péchés du monde, Seigneur, aie pitié de nous ! Dans l'ombre d'un Juif persécuté et massacré, tu es là, et c'est toi qu'on rejette une fois de plus. C'est ta mort solitaire que ces événements nous montrent encore. » De même que Dieu a livré son Fils pour nous il y a deux mille ans, c'est encore le Christ qui est frappé par le destin tragique de ses frères et de ses sœurs selon la chair ... » (cité par F. LOVSKY, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, p. 417).

De son côté, Jacques MARITAIN écrit en 1944 : « Malgré lui, Israël monte la voie du Calvaire, côte à côte avec les chrétiens, et ces étranges compagnons sont parfois surpris de se trouver ensemble. Comme dans l'admirable tableau de Chagall, les malheureux Juifs sans y rien comprendre sont emportés dans la grande tempête de la crucifixion, « tout autour du Christ étendu à travers le monde perdu ». Le fait central, qui a sans doute la signification la plus importante au point de vue de la philosophie et de l'histoire des destinées du genre humain, c'est que de nos jours la passion d'Israël prend de plus en plus distinctement la forme de la croix » : Jacques MARITAIN, « La passion d'Israël », dans *Le mystère d'Israël et autres essais*, Paris, Desclée De Brouwer, 1965, p. 202-203.

Au reste, impressionnante est la similitude — faut-il dire : l'identité ? — entre la destinée historique d'Israël et celle du Christ. Il est inutile, après Auschwitz, d'expliquer longuement pourquoi le rapprochement s'impose à l'esprit entre le peuple juif et celui qui a été « retranché de la terre des vivants » (*Is 53,* 8). Dans la *shoah* [10] ont été portés à leur point extrême et en quelque sorte mis à nu les mécanismes, le sens et le non-sens d'un antijudaïsme qui était à l'œuvre depuis des siècles, et dans lequel le peuple juif, pour sa part, n'a jamais cessé de vivre la condition du Juste persécuté [11]. Jésus et Israël ont vécu jusqu'à l'extrême la destinée du Juste souffrant, reconnu seulement de son Dieu, et portant le poids du péché du monde. L'un et l'autre font, au moment décisif, l'expérience du silence de Dieu. Silence qui semble donner raison aux adversaires (cf. *Ps 22,* 8-9), et dans lequel le juste se trouve plongé dans une situation qui est « objectivement », si l'on peut dire, celle de l'homme séparé de Dieu. Au moment décisif, Dieu n'intervient pas pour sauver son Fils de la mort [12]. Jésus est mort, apparemment, abandonné de Dieu. Epreuve radicale de la foi, qui semble démentir les promesses et donner tort au croyant. Il est impossible de sonder le mystère de ce qu'a vécu le Christ dans sa mort. Mais on aurait tort d'absorber trop vite cette mort dans la résurrection, en oubliant qu'elle fut une véritable mort, et une heure de ténèbres. De même, on aurait tort de banaliser l'Holocauste, en oubliant ce qu'il comporte de spécifique en tant que mise à mort du peuple de l'Alliance : autant que la mise à mort de l'homme, l'Holocauste était la mise à mort de Dieu dans le cœur de l'homme [13].

Epreuve de la foi, dans laquelle pourtant le Serviteur ne cesse pas de prier, de louer son Dieu du fond même de la mort et de l'absurde. Jésus est mort en priant (*Mt 27,* 46 et par. : *Lc 23,* 34, 46). Dans l'Holocauste, le cœur d'Israël n'a jamais cessé d'assumer le service de la louange et d'affirmer sa foi [14].

---

10. En hébreu : catastrophe. Terme utilisé pour désigner l'« Holocauste ».

11. L'objection qui consisterait à dénier à Israël l'appellation de « Juste » sous prétexte que tous les Juifs ne sont pas fidèles à l'Alliance n'a pas plus de valeur que celle qui consisterait à dénier à l'Eglise le qualificatif de « Sainte » à cause du péché des chrétiens. C'est peut-être ici le lieu de prévenir un malentendu, et de préciser que le fait de porter une attention particulière à la souffrance juive ne signifie pas que celle des non-juifs mériterait moins de considération. C'est reconnaître à l'existence d'Israël, comme à celle du Christ, une fonction et une signification typiques, qui permettent précisément d'éclairer toute expérience humaine.

12. Ce terme de *Fils* désigne ici, bien entendu, Israël (cf. *Ex 4,* 22) et Jésus-Christ (cf. *Mt 3,* 17).

13. Cf. Elie WIESEL, *La nuit,* Paris, Ed. de Minuit, 1958.

14. « On comprend dès lors que le terrible signe de contradiction posé par l'Holocauste ait été pour les Juifs fidèles l'occasion d'un héroïque acte de foi. Ceux qui, au plus profond de la déréliction, dans la misère et les larmes, n'ont

A la vérité, il y a un seul Serviteur, qui est tout à la fois Jésus et Israël. Ou plutôt : qui est Israël, dont la vocation s'accomplit en Jésus-Christ ; sans que cet accomplissement, bien au contraire, dépouille Israël de son identité et de sa mission.

En Jésus-Christ, le Serviteur a porté le péché du monde. Il a surmonté l'épreuve du silence de Dieu. Il a gardé la foi dans l'épreuve et la déréliction apparente. Il lui est donné désormais de « voir la lumière » (*Is 53,* 11 [15]). Promesse de glorification de tout Israël, assurance déjà donnée d'une rédemption finale, à laquelle, dès à présent, il est donné au croyant d'avoir part dans le secret de la foi, par une illumination de grâce dont il aurait tort de s'enorgueillir.

En Israël continue de se dérouler dans le temps ce qui s'est accompli dans le Christ d'une manière ponctuelle et en quelque sorte transhistorique. Le peuple juif continue de porter sous nos yeux le poids de l'histoire et de vivre la phase nocturne du mystère du Serviteur. Il continue de faire l'expérience du silence de Dieu, sans que ce silence puisse décourager une prière, une profession de foi et une affirmation d'espérance qui sont un miracle permanent ; sans que ce silence puisse le décourager de guetter dans sa propre histoire et dans celle du monde les signes de l'accomplissement des promesses. Sa présence à nos côtés nous oblige à prendre au sérieux le temps [16], avec tout ce que cette réalité comporte d'inachevé, nous qui nous installons si volontiers dans l'éternité. Il nous remet sous les yeux le péché du monde — le nôtre — et nous interdit d'oublier notre responsabilité. En nous obligeant à prendre au sérieux ce qui, dans ce monde, semble démentir la foi chrétienne et son optimisme, il nous rappelle opportunément que la foi — parce qu'elle est la foi, c'est-à-dire la participation anticipée à ce qui défie l'évidence — comporte un élément de silence, de secret et d'incommunicable. L'absurdité même de ce qu'il a subi, qui constitue un défi à toute parole [17], interdit à la foi de se transformer en idéologie, et disqualifie par avance tout discours qui prétendrait tout expliquer. Il nous interdit d'oublier que « nous avons été sauvés, mais c'est en espérance » (*Rm 8,* 24).

---

pas cessé de prier Dieu, ceux qui, tel le héros du « Dernier des Justes », sont entrés dans les chambres à gaz en récitant le *Shema Israël,* ceux qui ont fait de leur mort un dernier acte d'abandon, ceux-là étaient en vérité les héritiers de la sagesse juive. Le bruit et la fureur dont ils étaient entourés, les injures et les vociférations de leurs bourreaux, n'ont pas couvert pour eux la voix du Tout-Puissant. *Shema Israël,* ils sont jusqu'au bout demeurés à l'écoute. Tout au contraire d'une capitulation passive, leur silence a été la forme extrême du *Qiddush Hashem,* la sanctification du Nom » : Marcel DUBOIS, *Un regard chrétien sur l'Holocauste,* dans *S.I.D.I.C.,* vol. VII, n° 2 (1974) 11 s.

15. Traduction de la *Bible de Jérusalem* d'après le grec et Qumran.

16. Cf. Abraham HESCHEL, *Les bâtisseurs du temps,* Paris, Ed. de Minuit, 1957.

17. Cf. André NEHER, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz,* Paris, Ed. du Seuil, 1970.

— II —

Telles sont les questions et les intuitions que l'histoire récente, après des siècles d'antijudaïsme, peut éveiller dans la conscience chrétienne. Est-il possible d'y apporter des réponses et des arguments théologiques ?

La Tradition, nous l'avons vu, ne nous offre que peu d'éléments utilisables pour parler en termes positifs de l'Israël d'aujourd'hui. Peut-on du moins trouver dans l'Ecriture des indications qui nous orienteraient dans le sens de ce qui vient d'être esquissé ?

Une première remarque s'impose : dans la deuxième partie du livre d'Isaïe, c'est Israël qui est explicitement désigné, à plusieurs reprises, par le titre de Serviteur (*Is 41*, 8-9 ; *43*, 10 ; *44*, 1-2. 21 ; *45*, 4 ; *48*, 20 ; *49*, 3) [18]. A moins de retomber dans l'un ou l'autre des avatars du marcionisme, ou de s'en tenir à la théologie de la substitution sous sa forme la plus caricaturale et d'affirmer que le peuple de l'Alliance aurait purement et simplement cessé d'exister en dehors de l'Eglise [19], on ne voit pas pour quelles raisons, ni surtout par quel pouvoir, on pourrait retirer à Israël un titre qui est lié si intimement à son identité et à sa mission. Titre qui lui est d'ailleurs confirmé, de manière assez solennelle, au seuil du Nouveau Testament (*Lc 1*, 54).

On objectera sans doute : la venue du Christ et la proclamation de l'Evangile placent désormais le peuple juif dans une situation qui est « profondément différente » [20] de ce qu'elle était avant Jésus-Christ.

Mais est-il interdit de penser que la situation présente d'Israël est inscrite, précisément, dans la vocation du Serviteur telle que l'évoque le chapitre 53 d'Isaïe ? Nous aurons l'occasion d'y revenir : ce que saint Paul appelle la « mise à l'écart » (*Rm 11*, 15) d'Israël n'est pas sans évoquer irrésistiblement la mise à l'écart du Christ lui-même, assumant dans sa passion et sa mort le sort de l'homme coupé de Dieu. Et si la tradition chrétienne a prétendu expliquer la situation présente d'Israël par la seule infidélité des Juifs, ne doit-on pas, aussi, éclairer cette situation en la rapportant à celle

18. Si le fait que l'identification n'est pas explicite en *Is 53* n'a pas empêché la tradition juive d'appliquer ce passage à Israël, bien qu'il semble désigner un individu plutôt qu'une collectivité, cette objection vaut moins encore si l'on admet que le sort d'Israël est inclus dans celui de Jésus.

19. Toutes opinions répandues dans l'Eglise d'aujourd'hui, certes, implicitement ou explicitement, sous une forme ou sous une autre. Mais qui peuvent difficilement prétendre à une qualification théologique telle que l'opinion contraire devrait être tenue pour hérétique ou même téméraire . . .

20. Cf. *infra*, note 28.

du Christ, « identifié au péché, afin que par lui, nous devenions justice de Dieu » (*2 Co 5, 21*) [21] ?

Le rapprochement n'est pas gratuit. Il semble bien, en effet, qu'il soit suggéré assez nettement par le Nouveau Testament.

Bien que ce qui concerne les Juifs soit répandu dans tout le Nouveau Testament, c'est une fois de plus au chapitre 11 de l'épître aux Romains que nous allons nous référer, et plus précisément à la deuxième partie de ce chapitre.

Du début du chapitre 9 jusqu'au verset 10 du chapitre 11, Paul semble préoccupé uniquement de la question du salut des Juifs qui n'ont pas accepté l'Evangile. « ... Je souhaiterais être anathème, être moi-même séparé du Christ, pour mes frères ... » (*Rm 9, 3*). « ... Le vœu de mon cœur et ma prière à Dieu pour eux, c'est qu'ils parviennent au salut » (*Rm 10, 1*). La question est celle de la relation qui existe entre la prise de position des Juifs par rapport à l'Evangile et leur propre salut. Le salut des « nations » n'est évoqué, dans ce contexte, que par contraste. Les païens ont reçu la justice qui vient de la foi ; Israël est passé à côté de la Loi (cf. *Rm 9, 31*). Dans ce contexte, il n'y a pas de relation entre l'« infidélité » des Juifs et le salut des païens.

Au verset 11, au contraire, la perspective change brusquement. Paul établit désormais une relation directe entre la « faute » ou la « mise à l'écart » [22] des Juifs et le salut des païens : « Grâce à leur faute, les païens ont accédé au salut, pour exciter la jalousie d'Israël. Or, si leur faute a fait la richesse du monde, et leur déchéance la richesse des païens, que ne fera pas leur totale participation au salut ? » (*Rm 11*, 11-12). « Si leur mise à l'écart a été la réconciliation du monde, que sera leur réintégration, sinon le passage de la mort à la vie ? » (*Rm 11*, 15), « Par rapport à l'Evangile, les voilà ennemis, mais c'est en votre faveur » (*Rm 11*, 28). « ... Par suite de leur désobéissance, vous avez obtenu miséricorde » (*Rm 11*, 30).

Bien entendu, il est possible de faire de ces textes une lecture assez plate : à quelque chose malheur est bon ; le refus de l'Evangile par les Juifs a contraint les apôtres à s'adresser aux païens. Il ne semble pas cependant qu'une telle lecture fasse droit à tout ce que

21. C'est peut-être par ce biais qu'on pourrait réintégrer ce que dit une certaine tradition sur la « malédiction » du peuple juif, en reliant cette malédiction à celle du Christ lui-même. Mais c'est là un thème qui demanderait à être manié avec infiniment de précautions et qui, au surplus, exigerait une herméneutique à peine honnête pour découvrir dans cette tradition un « sens plénier » qui serait assez éloigné des intentions de ses représentants.

22. Pour évoquer la prise de position des Juifs par rapport à l'Evangile et pour qualifier la situation qui est désormais la leur, *Rm 11* n'emploie pas moins de onze termes différents, que la *TOB* reprend respectivement par : *endurcis* (et *endurcissement*), *chute* (et *ils sont tombés*), *ils ont trébuché, faute* (ou *faux pas*), *déchéance, mise à l'écart, branches* (...) *coupées, infidélité, ennemis, aimés, désobéissance.*

suggèrent les textes. Car à partir du verset 11, nous sommes en présence d'une situation dans laquelle la responsabilité des Juifs, même si elle est maintenue, passe au second plan, et s'efface en quelque sorte devant l'initiative de Dieu. Initiative assez clairement suggérée par les termes de « mise à l'écart » (*Rm 11,* 15) et surtout d'« endurcissement » (*Rm 11,* 7, 25). Dans la situation présente des Juifs, il y a quelque chose qui échappe largement à la responsabilité humaine : nous sommes en présence d'un « mystère » (*Rm 11,* 25), dont l'évocation ouvre sur le mystère même de Dieu (*Rm 11,* 33-36). Nous sommes loin d'un simple concours de circonstances favorisant la diffusion de l'Evangile. Il y a une relation directe, non seulement entre l'« infidélité » des Juifs et la foi des païens, mais entre la « mise à l'écart » ou la « déchéance » d'Israël — expressions qui évoquent la condition humiliée du Serviteur au moins autant que la culpabilité formelle — et la réconciliation du monde.

Ce terme de *réconciliation* nous amène enfin à présenter l'argument le plus suggestif, sinon décisif.

En *Rm 5,* 10, Paul écrit : « Si en effet, quand nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils, à plus forte raison, réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie. »

Il est difficile d'éviter le rapprochement, autant pour la structure du verset que pour son contenu, entre ce verset d'une part, et les verset 12 et 15 du chapitre 11 de l'autre :

5, 10 — Si (...) nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils,
— à plus forte raison, réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie.

11, 12 — Si leur faute a fait la richesse du monde, et leur déchéance la richesse des païens,
— que ne fera pas leur totale participation au salut ?

11, 15 — Si en effet leur mise à l'écart a été la réconciliation du monde,
— que sera leur réintégration, sinon le passage de la mort à la vie ?

Les contextes sont différents, certes, mais le rapprochement s'impose : relation directe entre un abaissement et le salut du grand nombre ; argument *a fortiori* ; perspective du relèvement de ce qui avait été abaissé, relèvement qui doit entraîner la plénitude du salut pour le grand nombre. Le parallèle est encore plus net si l'on observe que le « réconciliés » de *5,* 10 correspond rigoureusement à la « réconciliation » de *11,* 15 [23] et si l'on admet que le « passage de la mort à la vie » (littéralement : « vie d'entre les morts ») de *11,* 15 évoque, non pas seulement le sort final d'Israël — déjà désigné par

23. *Réconcilier* traduit *katallassô* et réconciliation *katallagê*. A une exception près (*1 Co 7,* 11), ces termes, d'un emploi relativement peu fréquent dans le Nouveau Testament, désignent la réconciliation avec Dieu, accordée par Dieu lui-même (cf. *Rm 5,* 11 et *2 Co 5,* 18-21).

le terme de « réintégration »[24], mais bien, selon l'exégèse la plus probable, celui de l'humanité. Le rapprochement entre la mise à l'écart d'Israël et la mort du Christ, et le rapprochement entre la réintégration d'Israël et la résurrection du Christ, sont, pour le moins, fortement suggérés. De même que s'impose le rapprochement entre le caractère salvifique de la mise à l'écart-réintégration d'Israël et le caractère salvifique de la mort-résurrection du Christ. A moins d'admettre par impossible que le monde ait été réconcilié deux fois, on ne peut guère nier qu'il existe une relation étroite entre l'abaissement et le relèvement d'Israël d'une part, et le mystère pascal du Christ de l'autre.

L'abaissement du Serviteur (mort du Christ, mise à l'écart d'Israël) a déjà réconcilié le monde. A plus forte raison son relèvement sera-t-il cause de salut. Relèvement déjà accompli dans la résurrection du Christ, entrevu seulement dans le cas d'Israël, où le deuxième terme, celui du relèvement, est évoqué sous forme de questions portant sur l'avenir : « ... que ne fera pas leur totale participation au salut ? » — « ... que sera leur réintégration, sinon le passage de la mort à la vie ? » Ressuscité, le Christ nous donne accès, dans le secret de la foi, à sa victoire finale. Immergé dans une histoire qui dure encore, Israël continue de porter le poids du péché du monde, en attendant son relèvement, qui sera celui de l'humanité.

— III —

Avant de rassembler tous les éléments pour résumer l'hypothèse, il est nécessaire de prévenir les malentendus que pourrait provoquer la mise en lumière du caractère « positif » de la situation présente du peuple juif. Il importe donc d'affirmer que la situation des Juifs d'aujourd'hui est, au regard de la foi chrétienne, polyvalente.

Comme tous les hommes, les Juifs sont pécheurs ; ils n'échappent pas à la nécessité universelle de la rédemption. A cet égard, il n'y a pas de supériorité du Juif sur le Grec.

Le peuple juif, dans son ensemble, n'a pas reconnu Jésus comme messie et Fils de Dieu. Avec le Nouveau Testament, le chrétien accorde à ce refus et à la situation qui en résulte une signification typique et symbolique. Le chrétien doit éviter toutefois de se mettre en contradiction avec lui-même en oubliant, ou en feignant d'oublier, que la foi est un don gratuit qui lui advient sans aucun mérite de sa part ; et donc que l'absence de foi ne va pas forcément de pair avec une quelconque culpabilité.

---

24. *Réintégration* traduit *proslepsis,* qui est, comme on sait, un *hapax* du Nouveau Testament.

En outre, la non-reconnaissance de Jésus par le peuple juif est elle-même ambivalente : dans le refus de l'idée d'incarnation, s'exprime positivement l'affirmation de la transcendance et de l'unité de Dieu ; dans le refus de la messianité de Jésus, s'exprime le constat du caractère inachevé — du « pas encore » — de la rédemption. « Car nous ne voyons pas encore que tout lui ait été soumis » (*He 2, 8*).

Enfin, saint Paul nous avertit que, dans la situation présente d'Israël, il y a quelque chose qui échappe à la responsabilité des Juifs et qui relève des desseins délibérés de Dieu. Il n'est donc pas permis d'occulter le fait que l'Ecriture elle-même accorde à ce qu'elle appelle l'« endurcissement » d'Israël une portée salvifique.

S'il en est ainsi, on doit reconnaître que, dans sa situation présente, dans son histoire au long des siècles, dans ses souffrances, dans son espérance et dans sa prière, Israël assume la mission du Serviteur.

Cette destinée n'est pas dissociable de celle des nations. Israël porte le poids du mal qui est à l'œuvre dans le monde ; son relèvement sera celui de l'humanité.

Cette destinée n'est pas non plus dissociable du mystère pascal du Christ, qui l'éclaire et qui l'accomplit. C'est là une intuition de foi, qui n'est pas plus communicable que la foi au Christ elle-même, et qui doit donc, dans une large mesure, être vécue dans le silence ; mais qui interdit au chrétien de réduire au châtiment des Juifs la souffrance d'Isrël.

Par sa résurrection, le Christ nous donne le gage du relèvement d'Israël et du monde. Par ce qu'il subit et par ce qu'il espère, Israël nous rappelle le caractère historique, et donc inachevé, de la rédemption. Alors que le Christ nous donne l'assurance du « déjà », Israël nous ramène à l'évidence du « pas encore ».

Enfin, parce que les souffrances du peuple juif sont dans une large mesure imputables aux chrétiens, sa présence à nos côtés, sous les apparences du Serviteur humilié, nous interdit de nous « enorgueillir » (cf *Rm 11, 18*) et d'oublier notre propre besoin de rédemption.

Est-il nécessaire de chercher à démontrer l'intérêt que peut présenter pour la théologie la reconnaissance d'Israël comme le Serviteur ?

Remarquons d'abord que si telle est la vérité, elle doit être admise pour elle-même, indépendamment de l'utilité qu'on lui accorde. Ce n'est qu'un fois reconnue et acceptée qu'elle peut vraiment révéler quelles perspectives elle ouvre et quelles conséquences elle entraîne.

Ceci dit, il est déjà permis d'affirmer que reconnaître Israël comme le Serviteur, c'est proposer une base et ouvrir une voie à la réflexion théologique et au dialogue avec le judaïsme. C'est faire usage d'un terme qui est déjà porteur d'un contenu biblique et théologique. C'est rendre compte de la permanence d'Israël dans son identité et dans son élection, tout en intégrant sans contradiction ce que saint Paul appelle sa « mise à l'écart ». C'est reconnaître à l'existence présente du peuple juif une signification et une portée salvifique dans le dessein de Dieu. C'est rester fidèle à la foi chrétienne — christologique et christocentrique — sans refuser pour autant de prendre en compte la manière dont le peuple juif perçoit sa propre destinée, à la lumière de sa propre tradition. C'est permettre à l'Eglise des nations de se situer en vérité par rapport à Israël.

Mais cela ne peut pas aller, de la part des chrétiens, sans une véritable conversion. Car il s'agit d'accepter de se situer par rapport à Israël, et non pas seulement de le situer par rapport à nous. Expérience de décentrement et d'humilité, qui ne met pas en péril la foi chrétienne, mais qui risque de blesser des habitudes séculaires d'autosuffisance. Car le « christiano-centrisme », s'il est permis de risquer cette expression, menace toujours de se substituer, dans la conscience chrétienne, au véritable christo-centrisme. Et si l'Eglise proclame que tous les hommes sont « ordonnés » au peuple messianique inauguré en Jésus-Christ [25], elle ne peut pas oublier pour autant qu'elle-même ne peut comprendre son propre mystère qu'en référence à Israël (*Ep 2,1 - 3,6*) ; lequel, même « mis à l'écart », la précède toujours dans l'élection et la fonde dans l'Alliance (cf *Rm 11,* 18) [26].

Cela ne va pas non plus sans poser un certain nombre de questions, auxquelles il n'est pas possible de répondre en quelques lignes, mais qu'il n'est pas permis d'éluder. On peut ici en évoquer trois principales [27].

La première concerne, bien entendu, l'identité du peuple juif contemporain. La foi chrétienne admet-elle vraiment, et de façon conséquente, une permanence dans le « temps des nations » du peuple de la première Alliance ? « L'histoire du judaïsme, peut-on lire dans une déclaration de la commission romaine pour les relations religieuses avec le judaïsme, ne finit pas avec la destruction de Jérusalem, mais elle s'est poursuivie en développant une tradition religieuse dont la portée, devenue, croyons-nous, d'une signification profondément différente après le Christ, demeure cependant riche de valeurs

25. Constitution dogmatique *Lumen Gentium,* 16.
26. Cf. *Nostra Aetate,* 4.
27. Outre la question de l'autorité de la tradition chrétienne sur ce point. Cf. supra, note 9.

religieuses [28]. » Faut-il entendre cette phrase de façon restrictive, et en déduire que pour l'Eglise, le judaïsme ne serait plus qu'une tradition religieuse porteuse de « valeurs » ? Est-il permis de penser que, même placé dans une situation « profondément différente », il demeure le peuple élu, dont la destinée concerne l'humanité ? Vatican II, dans la Constitution sur l'Eglise, le désigne par l'expression : « ce peuple » [29].

La seconde question porte sur la valeur et l'autorité que le christianisme peut reconnaître à la tradition spirituelle et théologique du peuple juif après Jésus-Christ. La réflexion chrétienne peut-elle prendre en compte la manière dont le judaïsme contemporain continue de scruter les Ecritures [30] ? Ou faut-il dire, comme on l'a entendu, que l'Esprit Saint aurait désormais déserté Israël, et que toute lecture de l'Ecriture qui ne serait pas explicitement christologique risquerait a priori d'être aberrante et donc insignifiante ? Cette question n'est au fond que le prolongement de la précédente : il s'agit en effet de savoir si l'Eglise et le judaïsme sont purement et simplement extérieurs l'un à l'autre. Certes, il y a eu rupture et il y a extériorité de fait, depuis que les chrétiens ont été expulsés de la synagogue au premier siècle, et que le courant judéo-chrétien s'est pratiquement éteint dans l'Eglise trois siècles plus tard. Mais cette situation de fait, qui est une véritable déchirure dans le premier cas et une anomalie dans le second — car il est dans la nature de l'Eglise d'être issue d'Israël et de la gentilité [31] — ne répond pas à la question : l'Eglise et le judaïsme sont-ils, dans leur être même, extérieurs l'un à l'autre ? A moins d'admettre que la totalité de l'héritage de l'Alliance serait passée dans l'Eglise, et que le judaïsme ne serait plus que la survivance d'une tradition religieuse, on n'évite pas la question de savoir comment Israël et l'Eglise, qui n'existent l'un et l'autre que dans et par l'Alliance, se situent l'un par rapport à l'autre à l'intérieur de cette unique Alliance [32].

---

28. *Orientations et suggestions pour l'application de la Déclaration conciliaire « Nostra Aetate »*, 1er décembre 1974 ; texte dans *Doc. Cath.*, n° 1668, 19 janv. 1975, 61.

29. *Lumen Gentium*, 16.

30. « ... Le véritable enjeu n'est pas tant l'appréciation du phénomène juif à la lumière de la révélation chrétienne, si indispensable que soit un revirement total sur ce plan, que la *reconnaissance de l'existence et de la démarche juives actuelles* comme une nécessité théologique au niveau même du plan de Dieu et de son perfectionnement dans le temps » : Kurt HRUBY, *Les relations entre le judaïsme et l'Eglise*. Jalons de réflexion théologique, dans *Rencontre*, n° 63, 4e trim. 1979, 34, et *Sens*, n° 12, 1979 (numéro commun).

31. Cf. Francesco ROSSI DE GASPERIS, *Israele, o la radice santa della nostra fede*, dans *Rassegna di Teologia* XXI (1980) n° 1, 1-15 ; n° 2, 116-129.

32. « ... Il constitue incontestablement une des anomalies majeures inhérentes à l'évolution intervenue au sein du christianisme que celui-ci apparaisse presque dans tous les domaines : théologique, liturgique, institutionnel, comme quelque chose de radicalement « autre » par rapport au judaïsme au point que la con-

Enfin, concernant le thème qui nous occupe, c'est-à-dire la signification de l'existence juive après le Christ, doit-on pour l'éclairer s'en tenir à la lettre de l'Ecriture, Nouveau Testament compris ? Ou faut-il tenter d'éclairer par l'Ecriture une histoire qui continue de se dérouler sous nos yeux, et que saint Paul, bien évidemment, ne pouvait pas connaître ?

La Tradition, nous l'avons dit, ne nous est pas d'un grand secours pour répondre à ces questions. Mais on aurait tort d'en tirer argument pour les refouler si, comme il est permis de le penser, ce silence de la Tradition est lui-même équivoque. Car il peut s'expliquer autrement que par le respect devant le « mystère », et c'est sur ce point que nous allons conclure.

Lorsque Vatican II parle des Juifs, nous l'avons remarqué, il n'utilise un langage scripturaire ou théologique que pour évoquer les origines de l'Eglise et les perspectives eschatologiques. Concernant la situation réciproque de l'Eglise et du peuple juif dans le temps présent, le Concile s'en tient aux généralités sur l'amour universel. Quant aux souffrances du peuple juif, on peut trouver timide la manière dont sont « déplorées » « les haines, les persécutions et toutes les manifestations d'antisémitisme, qui, quels que soient leurs époques et leurs auteurs, ont été dirigées contre les Juifs » [33].

Alors que le Concile s'attache à préciser les responsabilités juives dans la mort de Jésus — pour limiter ces responsabilités, il importe de le souligner —, les « persécutions » dont sont victimes les Juifs sont englobées, elles, dans une double généralisation. En premier lieu, l'Eglise les déplore, parce qu'elle « réprouve toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient » [34]. C'est à l'intérieur de ce cadre général que les persécutions contre les Juifs sont déplorées, « à cause du patrimoine qu'elle (l'Eglise) a en commun avec les Juifs » [35]. Ensuite, les persécutions contre les Juifs sont déplorées « quels qu'en soient les auteurs ».

En clair, il n'est pas fait mention du caractère spécifique des persécutions contre les Juifs ; et, tandis que l'on s'attache à préciser les responsabilités spécifiques des Juifs dans la mort de Jésus, rien n'est dit des responsabilités spécifiques des chrétiens dans les persécutions antisémites.

---

tinuité se trouve masquée par trop d'éléments différents pour être immédiatement et directement perceptible. Au cours de son évolution, le christianisme est devenu effectivement une « autre religion », et son expression théologique a toujours puissamment accentué cet aspect de peur de « judaïser », sans qu'on se soit rendu compte que cette évolution éloignait la communauté chrétienne de plus en plus de ses racines et de son inspiration première » : Kurt HRUBY, *art. cit.*, p. 33.

33. *Nostra Aetate*, 4.

34. *Ibid.*

Refuser de banaliser la souffrance juive ; refuser de banaliser la responsabilité chrétienne dans la souffrance des Juifs ; reconnaître Israël comme assumant, dans ses souffrances même, le destin du Serviteur, c'est reconnaître du même coup : ce sont *nos* souffrances qu'il a portées, ce sont *nos* douleurs qu'il a supportées, il était broyé à cause de *nos* perversités. C'est reconnaître que, dans la mort du Serviteur, nous avons partie liée avec le monde, et que dans les souffrances d'Israël, nous sommes, aussi, du côté des nations. Certes, l'Eglise ne se confond pas avec la gentilité, et ne s'identifie évidemment pas au « monde » du péché. Depuis ses origines, elle-même a vécu et continue de vivre, avec son Seigneur, la condition du Juste persécuté, dans une communion visible ou cachée au mystère d'Israël. Mais d'affirmer que l'Eglise est le Corps et l'Epouse du Christ ne doit pas masquer cette autre réalité que constitue la responsabilité singulière des chrétiens dans les souffrances endurées par le peuple juif. A cet égard, la situation des chrétiens n'est pas moins ambivalente, à sa manière, que celle des Juifs. Qu'on relise l'*histoire, accablante pour nous, de l'antisémitisme* [36] : *nulle part les* Juifs n'ont souffert plus que dans le monde chrétien. C'est un fait sur lequel une théologie de l'histoire ne peut pas faire l'économie d'une réflexion approfondie [37]. La vocation de l'Eglise est de réconcilier Israël et les nations (cf. *Ep 3*). Fondamentalement, cette réconciliation est acquise — *déjà* donnée, *pas encore* visiblement accomplie, dans la pâque du Christ. Mais entre l'origine et l'accomplissement eschatologique, au cours de cette histoire dans laquelle nous sommes plongés, et dans laquelle la vocation prend la forme d'une tâche à accomplir, l'Eglise aurait dû, devrait, être animée d'une volonté permanente de réconciliation entre Israël et les nations. Et cela, en vertu de la conscience même qu'elle a de sa propre identité. Or, l'Eglise n'a pas fait tout ce qui était en son pouvoir, c'est le moins qu'on puisse dire, pour faire aimer Israël par les nations, ni pour faire aimer les nations par Israël.

Dans l'Holocauste, Israël n'a pas fait seulement l'expérience du silence de Dieu. Il a fait aussi l'expérience du silence des nations. Il n'est pas possible de rompre ce silence sans reconnaître notre culpabilité. En d'autres termes : l'Eglise des nations ne peut pas prononcer une parole spécifique sur Israël sans se situer par rapport à lui. Et se situer par rapport à lui, c'est le reconnaître comme

36. Bibliographie dans Léon POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme,* 4 vols, Paris, Calmann-Lévy, 1955, 1961, 1968, 1971 : T. III : « De Voltaire à Wagner », p. 483-489. Cf. F. LOVSKY, *L'antisémitisme chrétien,* Paris, Ed. du Cerf, 1970, p. 377-380.

37. On peut d'ailleurs se demander comment une théologie de l'histoire pourrait négliger de prendre en compte la réalité comme la signification de l'existence juive, sans risquer du même coup de s'égarer dans l'abstraction ou dans l'idéologie.

celui qui porte notre péché. La reconnaissance ne peut pas aller sans la repentance [38]. « Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde » (*Rm 11,* 32).

*
* *

André Néher s'est demandé si la philosophie était « déjà mûre pour une appréciation de l'événement d'Auschwitz parmi les catégories universelles de la souffrance » [39]. Il faut se poser la même question à propos de la théologie chrétienne.

Pendant des siècles, l'Eglise a reproché aux Juifs leur aveuglement par rapport à Jésus. Reprenant le verset de saint Paul sur le voile posé sur le cœur des Israélites (cf. *2 Co 3,* 15), elle a fait de ce voile un bandeau qu'elle a placé sur les yeux de la Synagogue.

Un jour peut-être, les nations elles-mêmes ouvriront les yeux, pour reconnaître Israël sous les traits du Serviteur.

Ce jour-là, « ils verront celui qu'ils ont transpersé » (*Jn 19,* 37 ; cf. *Za 12,* 10).

Jérusalem (Israël) Michel REMAUD
20, rue Gershon-Agron
B.P. 1332

38. Sur la repentance chrétienne, voir en particulier F. LOVSKY, ***La déchirure de l'absence*** (cité *supra,* note 2).
39. André NEHER, *L'exil de la parole,* p. 153.