

Marie-Laure Durand et Emmanuelle Main

Marie-Laure Durand est titulaire d'un doctorat de théologie sur l'herméneutique rabbinique (2006), doctorat conjoint à l'Institut catholique de Paris et l'Université de Leuven, en Belgique.

Emmanuelle Main est docteur en Histoire du peuple juif de l'Université hébraïque de Jérusalem, et spécialisée dans l'histoire de Jérusalem.

Le mystère d'Israël ?

Distes de recherche

Introduction

Le document de 2015 – « Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables... », cité ci-après DDI¹ – présente une synthèse des « progrès réalisés au cours des dernières décennies dans les rapports juifs-catholiques, tout en s'efforçant de leur donner une nouvelle impulsion pour l'avenir ». Il appelle explicitement à un « approfondissement de la pensée théologique, destiné à intensifier la dimension théologique du dialogue juif-catholique ». En filigrane, affleure la

1 Document de la « Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme » : « Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables (Rm 11, 29). Une réflexion théologique sur les rapports entre catholiques et juifs à l'occasion du 50^e anniversaire de *Nostra aetate* (n° 4) », cité ci-après DDI. Accessible ici : <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/fr.html>

perception que la recherche s'essouffle et qu'il est nécessaire d'ouvrir de nouvelles pistes pour lui redonner de l'élan.

Prenant acte de cet appel, le texte ci-dessous cherche à discerner les tenants et les aboutissants des propositions de DDI. Pour ce faire, nous commencerons par extraire de l'état des lieux brossé par le document ce qui nous semble être « les acquis théologiques » (partie I). À partir de là, nous nous efforcerons d'établir les ressorts de la problématique du texte : quelles sont les questions abordées ? de quelle façon ? en quoi semblent-elles insuffisantes à permettre l'approfondissement théologique espéré ? (partie II). Cela nous permettra d'esquisser, en guise de conclusion, une « Mise en questions » (partie III) destinée à servir de base pour élaborer des pistes de recherche avec un groupe de chercheurs.

1. Les acquis théologiques

Tout au long de son développement, le document reprend, avec insistance et fermeté, les affirmations posées par les documents précédents :

- le rappel que Jésus de Nazareth, sa mère et ses disciples étaient juifs (§ 14),
- l'affirmation que nous sommes « fils d'Abraham » (§ 33 & 49),
- la métaphore de l'olivier sauvage greffé sur l'olivier franc (§ 34),
- la permanence de l'alliance entre Dieu et le peuple juif (§ 17, 33, 34, 35),
- un rejet ferme de la théologie de la substitution ou dite « du remplacement » (§ 17 & 182).

Ces assertions sont la répétition de convictions et d'expressions antérieures, exprimées ici avec davantage d'assurance et de clarté. Elles mettent en évidence

2 Le § 18 refuse nettement l'interprétation selon laquelle la lettre aux Hébreux permettrait de fonder la théologie de la substitution.

les acquis et les avancées faites par le magistère. Une telle répétition est nécessaire dans un premier temps, mais son intérêt s'épuise rapidement et prend le risque de rabattre la réflexion vers une réitération, plus ou moins atténuée ou enrichie, de la façon dont l'Église se dit par rapport aux juifs depuis des siècles. Ainsi, l'article de Joseph Ratzinger, écrit en réponse au DDI, tente d'élaborer une théologie de l'accomplissement, mais peine à s'affranchir d'une reformulation, fut-elle la moins offensive possible, de la théologie de la substitution, comme si c'était en définitive le seul cadre qui permettrait de sauver toutes les dimensions de l'expression de la foi en Christ³.

Il est à remarquer que si toutes ces affirmations ont quelque rapport avec Israël, elles sont énoncées en fonction de la perception de l'Église et à partir de sa position propre plutôt que dans une tentative de penser le peuple d'Israël pour lui-même. Ce point de vue autocentré encourt le danger d'être partiel et limité à ce qui paraît utile à l'Église. De ce fait, il est nécessaire de déchiffrer la problématique qui sous-tend le document pour tenter d'évaluer si elle permet d'atteindre les objectifs affichés.

2. La problématique du document DDI

Après une enquête historique sur l'impact de *Nostra ætate* (§ 1-13), le document insiste sur le caractère particulier du dialogue juif-catholique, en lui accordant un « statut théologique » mais d'une façon qui pose question sur ce qui est visé spécifiquement – « A. Statut théologique du dialogue juif-catholique (§ 14-20) ». Cette dimension théologique est élaborée à partir de ce qui est considéré comme commun aux traditions juive et chrétienne : la Bible

3 J. Ratzinger – Benedikt XVI, « Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat De Iudaëis », German edition of *Communio* 47 (2018): 387-406. Texte accessible ici : https://www.communio.de/pdf/vorabveroeffentlichung/Communio-Benedikt_XVI-2018.pdf. Traduction française : J. Ratzinger, « "Les dons et l'appel sans repentir". À propos de l'article 4 de la déclaration *Nostra ætate* », *Communio* XLIII, 5, septembre/octobre 2018, p. 123-145.

hébraïque d'un côté, et une origine commune de l'autre – « B. Un bien commun et une origine commune ? (§ 21-26) ». Cette exploration du patrimoine que l'Église reconnaît avoir en commun avec le peuple juif dévoile l'aspect conjectural de certaines assertions tout en masquant une difficulté examinée au point C, « Une question d'identité ». Des parties suivantes⁴, nous ne retiendrons, au fil de notre analyse, que les passages illustrant les questions que nous posons sur le cadre dans lequel les auteurs de DDI inscrivent leur réflexion. En revanche, nous nous attarderons à examiner ce qui est dit, à la partie 7 (§ 44-49), sur l'antisémitisme traité quasiment en annexe de tout ce qui précède. Une réflexion plus poussée, en particulier en faisant référence à d'autres documents, révèle des éléments que nous aurons rencontrés tout au long de cette analyse et à partir desquels il sera, ensuite, possible de poser les bases d'un cadre nouveau – « D. *Quid* de l'antisémitisme ? ».

2.1. Statut théologique du dialogue juif-catholique (§ 14-20)

Sans surprise, le texte promeut le « dialogue » avec insistance, mais il introduit une innovation par la revendication d'un « statut théologique du dialogue juif-catholique ». L'expression semble instituer ainsi une relation de personnes à personnes⁵, tout en cherchant à l'investir d'une dimension théologique, dont on ne sait pas trop si elle s'applique au dialogue lui-même, au sujet abordé dans le dialogue ou encore à la relation en tant que telle.

Cette expression rend paradoxal l'intitulé du groupe signataire du document, à savoir la « Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme ». Le langage employé laisserait supposer que sa vocation serait d'être en relation non pas avec des personnes mais avec une religion et ce, de façon religieuse.

4 Sur le rapport entre Ancien et Nouveau Testament et Ancienne et Nouvelle Alliance (§ 27-34), sur l'universalité du salut en Jésus-Christ et Alliance non révoquée de Dieu avec Israël (§ 35-39) et sur le mandat d'évangéliser de l'Église par rapport au judaïsme (§ 40-43).

5 Déjà instaurée par moult rencontres, conférences, et séminaires, voir en particulier les § 9-12.

Une telle présentation oblige à se demander dans quel sens doit s'entendre ici le mot « relations ». S'agit-il du rapport entre deux religions, le christianisme et le judaïsme en l'occurrence, ou bien faut-il entendre par là le « rapport qui lie des personnes entre elles, en particulier lien de dépendance, d'interdépendance ou d'influence réciproque »⁶ ? La notion de dialogue semble indiquer que cette seconde acception serait la bonne. Pourtant nous allons voir que dans le texte, c'est loin d'être aussi clair.

Qualifier la nature de la relation

Le précédent de *Nostra ætate* est rappelé comme préfigurant « un nouveau rapport théologique avec le judaïsme » (§ 19). Ainsi, l'Église – qui n'est pas une religion – devrait être en rapport avec des religions – ici, le judaïsme.

Une autre formule remplace le mot « rapport » par « dialogue » : « du point de vue théologique, le dialogue avec le judaïsme a un caractère entièrement différent et se situe à un tout autre niveau que celui avec les autres religions mondiales » (§ 20). Cette confusion sur la nature de la relation est rendue plus patente encore par l'expression « intensifier le dialogue avec le judaïsme à travers de nombreuses rencontres amicales » (§ 8) : il serait donc question de dialoguer avec le judaïsme au moyen de rencontres interpersonnelles.

De façon plus surprenante encore, il est précisé que « le dialogue juif-catholique s'est donné pour tâche de faire dialoguer ces deux façons de lire les Écritures bibliques (la juive et la chrétienne) » (§ 31). Le dialogue est, ici, en quelque sorte personnifié (il se donne une tâche) et les acteurs du dialogue ne sont plus les personnes mais des façons de faire (en l'espèce des façons de lire). Il aurait été plus explicite d'énoncer que des juifs et des catholiques se sont donné pour tâche de dialoguer à partir de leurs façons respectives de lire les Écritures bibliques. Pour autant, l'hyperbole dont les auteurs usent ici indique probablement la difficulté ou la tension ressenties entre la nécessité de dialogue – et donc de relation interpersonnelle – et le besoin de situer ce dialogue dans le

6 Selon la définition du dictionnaire TLFi, CNRTL en ligne.

cadre religieux du rapport entre christianisme et judaïsme, caractérisés dans cette phrase par des façons de lire différentes. Il en résulte un déplacement où les personnes disparaissent au profit de l'objet de la relation.

Lien christianisme-judaïsme

Malgré l'amalgame persistant entre la notion de religion et celle de personne, il est clair cependant que les relations évoquées sont d'abord celles du christianisme et du judaïsme. C'est ainsi, semble-t-il, qu'il faille comprendre, au § 14, l'affirmation : « Au plan théologique, les chrétiens ont besoin de se référer au judaïsme du temps de Jésus pour comprendre qui ils sont... ». Autrement dit, ceux qui professent la foi en Christ ont besoin de saisir le lien entre christianisme et judaïsme, ce lien caractérisé par « les origines juives de Jésus » (à la phrase précédente) ou encore plus nettement au § 20 : « de par ses racines, le christianisme est lié au judaïsme... ».

Pour autant, ces données n'ont pas un résultat univoque. Elles indiquent autant une relative unité entre les deux religions qu'une différence majeure entre elles, ce qui amènera « nécessairement [les chrétiens] à se confronter au judaïsme d'une façon ou d'une autre » (§ 14). Cela découle du fait que « la figure de Jésus était pour les juifs une "Pierre d'achoppement" et aujourd'hui encore... » (*ibid.*). Une autre différence reste de l'ordre de l'implicite, dans une assertion qui trahit un certain embarras quant aux limites de ce qui unit ou différencie : « L'unité et la différence entre judaïsme et christianisme apparaissent en premier lieu dans les témoignages de la révélation divine. Puisque l'Ancien Testament fait partie intégrante de la Bible chrétienne, il existe entre le judaïsme et le christianisme un sentiment de parenté⁷ intrinsèque profondément enraciné » (§ 28). Si l'Ancien Testament est bien l'un des liens entre christianisme et judaïsme, il est affirmé que la différence entre les deux religions y apparaît, sans que ne soit précisé de quelle façon.

7 « Sentiment » introduit à nouveau un élément propre à l'homme, là où il n'est question que du lien entre deux systèmes religieux.

Quoi qu'il en soit, le titre de la Commission « pour les relations religieuses avec le judaïsme » indiquerait, dans ces conditions, que le but serait d'établir le lien intrinsèque entre judaïsme et christianisme, notamment parce que Jésus, juif, n'est compréhensible que dans le milieu qui est le sien. C'est très certainement l'un des objectifs de cette Commission et cela est du ressort de la théologie, domaine où étudier le judaïsme peut ouvrir des perspectives⁸. Cet objectif relève en effet du dialogue dans la mesure où le meilleur moyen pour étudier le judaïsme est de l'étudier avec des juifs, d'où la multiplication de nombreuses rencontres, colloques, conférences au cours des dernières décennies. Toutefois, le risque est grand, ce faisant, de réduire le judaïsme à ce qui est pertinent pour le christianisme tout en négligeant le judaïsme en lui-même – en particulier, ce domaine structurant du judaïsme qu'est la *halakha*.

Quelle caractérisation des juifs ?

Pour autant, il ne fait pas de doute que le document insiste sur la dimension interpersonnelle du dialogue juif-catholique⁹. Cela invite à réfléchir à la façon dont les juifs sont présentés par le document. L'accent est mis sur les relations d'amitié et plus encore : « les juifs sont nos "frères aînés" (saint Jean-Paul II), nos "pères dans la foi" (Benoît XVI) » (§ 14). Les deux expressions pointent vers une antériorité – ils sont nos « aînés » ou encore nos « pères » – sans relever la différence entre relation fraternelle (au présent) et la relation « père-fils » qui peut aussi bien s'entendre au passé au même titre qu'Abraham est dit « père de la foi des chrétiens » (§ 33). Ces hésitations de vocabulaire sont le signe de la difficulté de l'Église à identifier clairement son rapport au peuple juif.

En outre, si le résumé de l'histoire biblique (aux n^{os} 21 et 22) évoque clairement le choix de Dieu pour son peuple et sa fidélité et affirme sans détour que « c'est en effet par ce peuple que toute l'humanité sera rassemblée et conduite à lui à la fin des temps » (n^o 22)¹⁰, cette assertion entre en contradiction

8 Comme s'y essaye discrètement le document lui-même : « d'après la tradition rabbinique, la Torah et le nom du Messie existaient déjà avant la création – cf. Genèse Rabbah 1,1 » (§ 26).

9 Voir en particulier les § 8-12.

10 Voir aussi le n^o 27, extrêmement résolu.

avec la phrase qui la précède immédiatement : « Grâce à ce reste [d'Israël, ceux dont les genoux n'ont pas plié devant Baal], Dieu a accompli son plan de salut ». Au lieu du peuple dans son ensemble, il n'y est plus question que d'un « reste ». En outre, si le plan de salut voulu par Dieu est déjà accompli, de quelle façon prendre en compte le fait que l'humanité n'est pas encore rassemblée ?

Dès qu'il est question de l'Église, apparaît un paradoxe non résolu, par lequel d'un côté l'Église est appelée « nouveau peuple de Dieu », tout en répétant que pour autant, elle ne remplace pas « le peuple de Dieu d'Israël » alors même que l'accomplissement des promesses faites à Israël ne sont pas réalisées. S'ensuit une mise en parallèle entre chrétien et juif où le Juif apprend la parole de Dieu grâce à la Torah¹¹, alors que pour les chrétiens, « Jésus-Christ est la Parole de Dieu qui s'est faite chair dans le monde » (§ 24)¹². Une telle juxtaposition laisse perplexe au sens où il serait possible d'en déduire que Jésus Christ serait Torah à la place de la Torah¹³.

Pour le moment, il faut souligner la tentative de décrire positivement le Juif pratiquant, jusqu'à affirmer : « Celui qui observe la Torah a la plénitude de vie (cf. Pirque Avot II, 7) » (§ 24). Cependant, comme on vient de le voir, dans le même mouvement, les juifs sont caractérisés en fonction de leur positionnement par rapport à Jésus. Ainsi : « Les juifs peuvent voir en Jésus un représentant de leur peuple, un maître juif... mais... que le Règne de Dieu soit advenu avec lui... dépasse de loin l'horizon de l'attente des juifs » (§ 14). Et encore : « La figure de Jésus était pour les juifs une "Pierre d'achoppement" et aujourd'hui encore, elle représente la question centrale et le point névralgique du dialogue juif-catholique » (*ibid.*) Légitime, cette insistance risque pourtant de limiter la pertinence du peuple juif à son opinion sur Jésus, en oubliant la vocation propre de ce peuple.

11 « Pour les juifs, cette parole peut être apprise grâce à la Torah et aux traditions qui en découlent » (§ 24).

12 « Les confessions chrétiennes trouvent leur unité dans le Christ ; le judaïsme trouve son unité dans la Torah. Les chrétiens croient que Jésus-Christ est la Parole de Dieu qui s'est faite chair dans le monde ; pour les juifs, la Parole de Dieu est surtout présente dans la Torah ».

13 Voir, cependant, le § 26.

Le nom de Dieu dans le texte

En outre, s'agissant de théologie, il est surprenant de constater que s'il est question de Dieu en son acception générique ou spécifiquement chrétienne rapportant Dieu à sa révélation en Christ, son nom biblique et néotestamentaire¹⁴ est absent du texte. Pourtant, le Nouveau Testament, tout comme la Bible hébraïque, nomme Dieu comme le Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob. Or, au § 33, le texte estime que « dans le dialogue juif-chrétien, c'est avant tout l'alliance de Dieu avec Abraham qui s'avère constitutive, car Abraham est non seulement le père d'Israël, mais le père de la foi des chrétiens ». En omettant Isaac et Jacob et en réduisant la révélation entre Dieu et son peuple à la figure d'Abraham, le risque est réel de dénaturer la révélation de Dieu dans l'histoire. Et tout autant de rendre inintelligible la vocation d'Israël, dont la permanence est pourtant rappelée avec insistance, par ailleurs.

2.2. Un bien commun et une origine commune ?

La partie 3 du document (§ 21-26) s'attache à décrire le lien entre « le judaïsme et la foi chrétienne », comme « deux modalités » (§ 25) qui se seraient développées à partir d'un bien commun (la Bible hébraïque, l'Ancien Testament des chrétiens) et d'une origine commune, à savoir le judaïsme du temps de Jésus qui aurait été le terreau à partir duquel auraient éclos le christianisme et le judaïsme rabbinique (§ 15). Ces notions de « bien commun » d'une part et « d'origine commune » d'autre part posent question.

Un bien commun ?

Sur la Bible hébraïque, l'affirmation selon laquelle « Dieu s'étant révélé à travers sa Parole, Il peut être compris par l'humanité dans les situations historiques concrètes » (§ 24) est ambiguë en ce qu'elle inverse le processus

14 Mt 22, 32 ; Ac 3, 13 et 7, 32.

biblique¹⁵. La parole de la Bible relève d'abord d'une histoire, celle du peuple que Dieu s'est choisi et par laquelle Dieu a choisi de se révéler. Certes, comme le remarque la suite du paragraphe, « cette parole invite tous les hommes à répondre ». Toutefois, cet appel est devenu audible parce qu'Abraham, Isaac et Jacob, Moïse, David et Salomon, les prophètes, tout un peuple ont déjà répondu avant nous, dans l'épaisseur de leurs propres situations historiques concrètes. Désincarner la Bible de son ancrage dans cette portion d'humanité qu'est le peuple juif serait la réduire à une abstraction venue d'en haut.

Le document relève, d'ailleurs, que l'Église serait en danger de « tomber dans une gnose qui serait en définitive anhistorique », si elle oubliait « ses racines juives » (§ 13)¹⁶. Se contenter de le rappeler ne suffit pas. Le terme « racines », cité plusieurs fois dans le texte, reste flou et ne dit rien de son effectivité aujourd'hui. Il ne clarifie pas la valeur permanente ou non de l'image alors même que la Bible hébraïque reste Parole vivante de Dieu aujourd'hui par et pour le peuple juif¹⁷.

Une origine commune ?

Quant à l'idée que le judaïsme rabbinique serait de façon équivalente une sorte de nouveauté issue du « terreau commun » qu'aurait été le judaïsme au temps de Jésus, cela a tendance à mettre sur le même plan la genèse de l'Église et celle du judaïsme post-biblique, introduisant de ce fait une rupture de même

15 De façon à peine plus explicite, au § 15 : « L'Écriture de l'Israël antique fait partie intégrante des Écritures du judaïsme comme du christianisme : l'un et l'autre y reconnaissent la parole de Dieu, la Révélation et l'histoire du salut. »

16 « Sans ses racines juives, l'Église risquerait de perdre son ancrage sotériologique dans l'histoire du salut et tomberait dans une gnose qui serait en définitive anhistorique ».

17 Il y avait, dans les propos fort peu amènes d'Augustin d'Hippone sur les juifs, une intuition forte qu'en quelque sorte, sans eux vivants aujourd'hui, l'accès à la Bible serait fermé aux (pagano-)chrétiens.

type dans le développement (vu comme parallèle) de l'Église et du judaïsme rabbinique¹⁸.

Cette thèse en vogue chez certains historiens chrétiens est fort bien résumée par Daniel Marguerat :

Le judaïsme ancien n'a pas eu un héritier, mais deux : le christianisme et le judaïsme unifié d'après 70. Le christianisme n'a pas plus de droit à déposséder les juifs de leur héritage que le judaïsme à s'estimer être en continuité immédiate avec le judaïsme ancien. À ce titre, le judaïsme ancien n'a eu aucun continuateur direct, sinon hétérodoxe : chacun de ses héritiers actuels reçoit les Écritures juives à travers un prisme interprétatif. Chaque religion reconstruit le judaïsme ancien en vue d'y retrouver les prémisses de son propre développement.¹⁹

Pourtant comme l'avait remarqué, de longue date, Daniel Schwartz, les conséquences de cette hypothèse sont ruineuses, pour les juifs bien sûr mais tout aussi bien pour la compréhension de Jésus :

Si l'on coupe ce judaïsme [le judaïsme rabbinique] de celui qui existait au temps de Jésus, si on considère la génération qui a vu la naissance du christianisme et la destruction du Second Temple comme ayant vécu un tournant si décisif que tout ce qui a prévalu et a été conservé ensuite dans le monde juif était pratiquement un *novum*, sans aucun lien avec ce qui a précédé, alors en quoi cela serait-il important pour les relations actuelles entre juifs et chrétiens de prouver que Jésus a bien été un juif du premier siècle ? Cela ne nous amènerait-il pas plutôt à la triste conclusion que Jésus fut une sorte de dinosaure juif, et que le judaïsme est coupé non seulement de la nouvelle « Alliance », mais aussi de l'Ancienne ?²⁰

18 Voir par ex., D. MARGUERAT, « Introduction », *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Labor et Fides, 1996 ; ou encore James H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries* (London: SPCK, 1988). Autre ex. A. PAUL, *Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, dont Comeau (2003) relève les outrances, p. 328, pour aussitôt après adhérer à la thèse de Marguerat (1996), p. 329. Geneviève COMEAU, « Le dialogue théologique entre juifs et chrétiens : questions d'avenir », *Théologiques* 11/1-2, *Juifs et chrétiens. L'à-venir du dialogue*, automne 2003, p. 321-343.

19 D. MARGUERAT, *op. cit.*, p. 21.

20 D. R. SCHWARTZ, « Response to J. H. Charlesworth, "Rethinking Jesus' Jewishness" », *SIDIC Review* 26/3-15 (1993), p. 18; éd. française, p. 14-17.

De fait, la thèse critiquée revient à comprendre l'histoire du peuple juif en fonction de l'émergence du christianisme et non pas en fonction de sa cohérence interne. Elle semble vouloir imposer, en réciprocité du renoncement des chrétiens à la tentation de déposséder les juifs de leur héritage, que les juifs, eux, renoncent à se prétendre héritiers directs du judaïsme ancien. Cela confine à un *non sequitur*. Il est difficile, en effet, de comprendre en quoi le fait que les juifs se considèrent comme les fils des générations qui les ont précédés léserait les chrétiens. De plus, cela rendrait inintelligible le principe selon lequel les catholiques devraient être en relation avec les juifs d'aujourd'hui à cause du juif d'hier, Jésus, si les juifs d'aujourd'hui n'avaient que peu de choses à voir avec ceux du I^{er} siècle.

Le plus surprenant, c'est que par ailleurs, DDI affirme que « l'Église demeure consciente de sa continuité avec Israël » (§ 14), avec l'Israël du passé, celui de la Bible hébraïque et du temps de Jésus, faut-il sans doute comprendre. Ainsi, l'Église serait, elle, en continuité avec l'Israël biblique, tandis que l'Israël post-biblique serait en rupture avec celui-ci au prétexte étrange qu'il ne pourrait plus pratiquer le culte au Temple²¹.

Ce procédé consiste à confondre une fois de plus religion et personnes, et aussi à considérer comme « judaïsme biblique » ce qui concerne la période couverte par la Bible *chrétienne*, qui inclut le Nouveau Testament. Jésus, par conséquent, serait un juif pratiquant le judaïsme dit biblique, caractérisé par le culte au Temple. C'est oublier que depuis le retour de l'exil à Babylone, la très grande majorité du peuple juif ne résidait ni à Jérusalem, ni en Judée et Galilée, mais était répandue dans tout le monde connu. C'est pourquoi, tout au long de la période du Second Temple, ont été posés les fondements d'un culte juif, accessible (géographiquement) à tous, par l'invention des cycles de lecture biblique à la synagogue, le rythme des prières quotidiennes et hebdomadaires, le calendrier des fêtes, le développement de la *halakhah*, *targoumim*, *drashot* et autres commentaires, tout ce que prolongera le judaïsme rabbinique. Et si l'on

21 Cette thèse est particulièrement développée dans l'article de J. Ratzinger : Ratzinger (2018), p. 9-10. Voir sur ce point, la réponse de J. MASSONNET, « Commentaire sur le texte de Benoît XVI : *Les dons et l'appel sont sans repentir* », *Sens* 425 (juillet-août 2019), p. 342 (p. 338-353).

devait retenir les différences de formes culturelles, d'organisation hiérarchique et autres, comme critère de rupture, ne devrait-on pas en conclure que l'Église catholique d'aujourd'hui serait en rupture avec le groupe des disciples tel qu'il s'est organisé après la mort et la résurrection de Jésus le Christ ?

Aux origines de l'Église

Si rupture il y a, elle existe plus fortement pour l'Église que pour le peuple juif. Cependant, elle ne se situe pas précisément au niveau des développements organiques qui produisent inévitablement des résultats différents de l'origine en raison d'une évolution et des circonstances historiques. Il s'agit d'une rupture originelle, fort peu explorée et antérieure, dans son principe, à la séparation de l'Église primitive et de la synagogue – tout en en étant probablement la cause. Il s'agit de la décision d'accueillir les Gentils dans l'Église tout en les dispensant de passer d'abord par la circoncision et par l'entrée dans le peuple juif²². Les conséquences de cette rupture apparaissent implicitement dans deux affirmations de DDI.

Par la première, l'Église revendique pour les chrétiens le titre de « fils d'Abraham » (§ 33 & 49). Or, Abraham n'est pas le père de la foi des chrétiens, mais de la foi des pagano-chrétiens, ces Gentils que Paul, dans l'épître aux Galates, réfère à Abram pour justifier le fait qu'ils n'ont pas besoin de passer par la circoncision pour recevoir le baptême. Cette revendication est un aveu implicite de ce que l'Église est majoritairement issue des Nations, sans reconnaître que ce phénomène découle d'une discontinuité avec l'Église primitive et sans en tirer les conséquences.

Une seconde affirmation pointe vers une autre conséquence de cette rupture. C'est la découverte de la nécessité, pour comprendre l'Évangile et Jésus lui-

22 Cette évolution est mentionnée aux § 15-16, mais réduite au fait que les uns confessaient Jésus, le Christ, et les autres non, ce qui aurait causé la rupture de l'Église et de la synagogue. Il est bien évident que les juifs, dans leur majorité, n'ont pas reconnu Jésus comme le Messie d'Israël, mais il n'est pas certain que ce soit la cause majeure de la rupture. Le fait que l'Église, devenue majoritairement issue des Nations, se soit proclamée véritable Israël à la place d'Israël, en est plus probablement la cause.

même, d'étudier le contexte juif (§ 14). C'est tout aussi vrai pour les épîtres de Paul et tous les autres livres du Nouveau Testament, qui d'un point de vue littéraire et historique, appartiennent à la littérature juive, ni plus, ni moins que les rouleaux de Qumrân ou les écrits d'un Flavius Josèphe. Si cette marque fondamentale d'écrits considérés comme chrétiens – ce qu'ils sont bien évidemment, par leur profession de foi en Christ – a été oubliée, c'est en raison de la transformation sociologique de l'Église devenue, au cours des siècles, majoritairement issue des Nations, jusqu'à l'être aujourd'hui presque exclusivement. Ce processus a conduit à un oubli et à une ignorance de plus en plus grande de « la chose juive », produisant une interprétation de passages néotestamentaires à rebours du texte. Ainsi l'idée, largement répandue, que Christ aurait libéré de la Loi²³ les baptisés, laisse perplexe au regard de la décision d'Ac 15. Cette dernière est proprement juive, dans la forme comme sur le fond. Il s'agit de ne pas imposer aux Gentils un fardeau qu'ils ne sauraient porter, comme le dit l'apôtre Jacques : « Je suis d'avis qu'on ne crée pas des difficultés à ceux des Gentils qui se convertissent à Dieu, mais qu'on leur écrive de s'abstenir des souillures des idoles, de l'impudicité²⁴, des animaux étouffés et du sang » (Ac 15, 19-20²⁵). Autrement dit, il est demandé aux Gentils d'accomplir les commandements dits « des fils de Noé », et rien de plus. Dans ces conditions, il est difficile de comprendre en quoi Christ aurait libéré les non-juifs de quelque chose dont ils étaient déjà dispensés. Le plus surprenant est que cette idée de libération sera comprise, au final, comme s'appliquant aux juifs baptisés, sommés par conséquent de rejeter le joug des *mitswot* (commandements).

De ce point de vue, le chrétien a certainement besoin d'étudier le milieu juif où ont cristallisé les textes du Nouveau Testament. Cependant, ces remarques révèlent une incertitude et un flottement quant à l'identité de l'Église.

23 Voir Eph 2, 15.

24 Le terme grec *porneia* a un sens plus large que ça : s'il désigne la prostitution et l'adultère, et probablement l'inceste, il inclut toute action déshonnête et, appliqué aux juifs par la LXX, il désigne la « prostitution » par excellence qu'est la pratique de l'idolâtrie.

25 Repris en Ac 21, 25.

2.3. Une question d'identité

Des Gentils ?

Les distorsions de positionnement concernant l'origine commune et le bien commun trahissent la réalité actuelle d'une Église presque exclusivement issue des Nations mais ne se reconnaissant pas vraiment comme telle. L'appellation « fils d'Abraham » appliquée aux baptisés implique qu'ils ne sont pas fils de Jacob-Israël, mais d'une certaine façon, escamote la simple réalité ethnique qu'ils sont issus des Nations²⁶.

Pourtant l'Église ne peut se définir comme uniquement composée de Gentils. Depuis les origines jusqu'à nos jours, il y a toujours eu des juifs baptisés au sein de l'Église, aussi minoritaires qu'ils aient été depuis des siècles. Ces juifs baptisés sont fils d'Israël. Jamais leur origine et leur appartenance au peuple d'Israël n'ont été reconnues par l'Église, ou alors, elles ne l'ont été que comme une donnée négative à laquelle ceux qui demandaient le baptême devaient renoncer²⁷. Tout se passe comme si la part d'Israël en elle n'était plus à considérer qu'au passé de ses origines lointaines et n'était plus à même aujourd'hui de marquer son identité. Cette ambiguïté révèle la difficulté que l'Église a par rapport à tout Israël, c'est-à-dire non pas seulement avec ceux des juifs qui ne croient pas en Christ, mais même avec ceux qui le confessent. Autrement dit, le problème pour l'Église serait moins ou ne serait pas uniquement le fait qu'Israël ne confesserait pas Christ, mais plutôt l'identité même d'Israël.

« Fils d'Abraham » et « Fils d'Israël »

De façon paradoxale, en attribuant le titre de « fils d'Abraham » aux chrétiens, l'Église se réclame d'une lignée biblique tout en omettant d'en

26 Il est piquant, à cet égard, de noter que les juifs, eux, répètent fidèlement : « Mon père était un Araméen errant » (Dt 26, 5).

27 Ce n'est plus aussi radical aujourd'hui, mais l'évolution récente des *qehillot* (les communautés hébraïques catholiques en Israël) montre à quel point cet aspect reste délicat et difficile.

explorer les dimensions. Par un raccourci étonnant, c'est comme si les auteurs voulaient qu'être chrétien soit de même poids identitaire qu'être juif. Peut-être est-ce là une des raisons qui font, en retour, caractériser le juif par son judaïsme ? Mais le judaïsme ne suffit pas à faire le juif. L'identité juive relève d'abord d'une filiation et donc de l'appartenance au peuple choisi par Dieu, quelles que soient les idées et les convictions religieuses personnelles de l'impétrant²⁸.

Encore en plus, être fils d'Abraham n'implique pas d'être fils d'Israël. Abraham a eu deux fils : Ismaël et Isaac. Isaac a eu deux fils : Esaü et Jacob-Israël. Ce sont les descendants de Jacob, qui ont formé les douze tribus d'Israël, appelées à devenir, par l'expérience du Sinaï, le peuple d'Israël. Pour l'anthropologie biblique, l'un est choisi pour continuer la lignée de la promesse, l'autre non, et c'est ainsi que la Bible hébraïque déploie l'humanité en deux catégories : Israël et les Nations.

Bien des erreurs d'interprétations du Nouveau Testament viennent de ce qu'on le lit comme s'il y était question de « chrétiens »²⁹. Pourtant, là aussi, il n'y est question que de juifs et de Gentils : des juifs qui croient en Jésus le Christ et des juifs qui n'y croient pas ; des Gentils qui croient en Jésus, y compris des Gentils qui pensent, comme certains Galates, que cela les oblige à devenir juifs, et bien sûr, des Gentils résolument païens. Être chrétien n'est pas, en soi, de l'ordre de l'identité, mais de celui d'une profession de foi. Selon l'anthropologie biblique, l'identité en regard de l'identité du juif, c'est celle de Gentil. Ce point est essentiel pour dépasser la posture de concurrence religieuse entre « juifs » et chrétiens, enfermant dans la confrontation à propos de Jésus.

28 C'est pourquoi nous appliquons la règle de la typographie française qui impose la majuscule au nom ethnique d'une personne, et la minuscule à l'adepte d'une religion ou d'une philosophie : juifs et catholiques, mais juifs et Gentils.

29 Comme affirmer que « le christianisme est né d'une greffe (voir la métaphore des deux oliviers en Rm 11,16-24) » (Comeau, 2003, p. 328). Pour Paul, ce qui est né après la mort et la résurrection de Jésus, c'est la communauté juive de ceux qui croyaient en Jésus. Les « pièces rapportées », les greffés sur l'olivier franc, ce sont les Gentils qui confessent la foi en Christ, mais ce n'est pas le christianisme.

Ainsi, si « les chrétiens ont besoin de comprendre qui ils sont », ils ont moins besoin, pour ce faire, de se référer au judaïsme du temps de Jésus qu'à l'anthropologie de la Bible hébraïque. Ce *corpus*, trop hâtivement désigné comme « un bien commun » aux juifs et aux chrétiens, n'est pas seulement l'objet d'interprétations différentes pour des raisons religieuses, mais d'abord parce qu'il y est question d'Israël et des Nations. Le dessein universel de Dieu se dit par la conjugaison de ces deux groupes et non pour en effacer l'un au bénéfice de l'autre.

2.4. *Quid de l'antisémitisme ?*

Ce contexte permet d'appréhender de façon plus juste le phénomène de l'antisémitisme. Il en est question dans la partie 7 de DDI, évoquant le champ des actions qui devraient être le résultat d'un dialogue juif-catholique : connaissance mutuelle pour établir de solides liens d'amitié, engagement commun pour la justice et la paix dans le monde, un engagement commun s'opposant à toutes manifestations de discrimination raciale contre les juifs et toutes formes d'antisémitisme (§ 47). Ce faisant, le document situe l'antisémitisme comme relevant de l'ordre social et le paradigme en est « l'antisémitisme du régime nazi » (§ 6). Les auteurs sont conscients qu'il peut prendre d'autres formes³⁰, mais ils ne s'attardent pas à les étudier. Nous allons voir de quelle façon l'Église comprend la réponse nécessaire à cette discrimination, et de quelle façon elle examine la question de l'antijudaïsme par comparaison avec l'antisémitisme.

L'antisémitisme, dénoncé au nom de l'unité du genre humain

Depuis le décret d'abolition des *Amici Israel*, la condamnation de l'antisémitisme a été constamment justifiée par la réprobation de la haine et des

30 « De telles manifestations, qui n'ont certainement pas été toutes éradiquées, tendent à émerger sous différentes formes dans divers contextes » (§ 47).

animosités entre les peuples³¹. Ce motif est repris par le § 4 de *Nostra ætate*³², puis de façon plus circonstanciée, par le document de 1998 : « Nous nous souvenons : une réflexion sur la Shoah »³³. L'antisémitisme y est décrit comme « fondé sur des théories contraires à l'enseignement constant de l'Église sur l'unité de la race humaine et sur l'égalité de toutes les races et de tous les peuples », tout en précisant : « La Shoah fut l'œuvre d'un régime néo-païen moderne typique... » (ch. IV).

Ainsi, l'Église a-t-elle fermement établi sa dénonciation de l'antisémitisme sur le socle de la doctrine de « l'unité en droit et en fait de l'humanité entière », comme le redit la première encyclique de Pie XII³⁴. C'est parfaitement légitime et à même de fonder l'action de tout homme contre l'antisémitisme³⁵. Dans le même mouvement, si elle reconnaît que l'antisémitisme vise spécifiquement les juifs, elle le considère essentiellement comme une des formes du racisme et la Shoah, comme l'un des génocides et violences perpétrés à l'encontre de groupes humains divers, en particulier tout au long du XX^e siècle. Le document de 1998 en rappelle un certain nombre à la fin du ch. IV. Autrement dit, ces questions sont posées à tout citoyen et donc aux catholiques comme aux autres, sans qu'il soit précisé ce qui devrait plus particulièrement interpeller ces derniers.

31 [Le Siège apostolique] « parce qu'il réproouve toutes les haines et les animosités entre les peuples, condamne au plus haut point la haine contre le peuple autrefois choisi par Dieu, cette haine qu'aujourd'hui on a coutume de désigner sous le nom d'"antisémitisme" » (Décret d'abolition d'*Amici Israel*, 25 mars 1928).

32 Il est cependant regrettable que le texte n'ait pas repris, du décret, le verbe condamner appliqué à l'antisémitisme : « L'Église, qui réproouve toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient, ne pouvant oublier le patrimoine qu'elle a en commun avec les juifs... déplore [*deplorat* au lieu de *condamnat*] les haines, les persécutions et les manifestations d'antisémitisme... » (*Nostra ætate* § 4, 28 octobre 1965).

33 http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoah_fr.html

34 *Summi Pontificatus* (20 octobre 1939).

35 C'était le cœur de la lettre de Mgr Saliège, lue en chaire dans toutes les paroisses du diocèse de Toulouse, le dimanche 23 août 1942 : « Les juifs sont des hommes, les juives sont des femmes... Ils font partie du genre humain. Ils sont nos frères comme tant d'autres. Un chrétien ne peut l'oublier ».

Quelle question posée spécifiquement aux catholiques ?

En effet, si l'Église tient l'antisémitisme pour condamnable, elle reste vague sur ce qui devrait motiver spécifiquement les catholiques à s'y opposer en tant que catholiques. Il est permis, à cet égard, de relever une inflexion des propos du décret d'abolition des *Amici Israel*, déjà initiée par l'affirmation de *Nostra aetate*. En 1928, l'antisémitisme était condamné comme « la haine contre le peuple autrefois choisi par Dieu »³⁶. Le § 4 de *Nostra aetate* remplace cette formule par le rappel du « patrimoine que [l'Église] a en commun avec les juifs »³⁷. En 2015, DDI rajoute : « Nos deux traditions de foi... attentives aussi aux questions sociales... Au nom des solides liens d'amitié entre juifs et catholiques, l'Église catholique se sent tenue de faire avec ses amis juifs tout ce qui est en son pouvoir pour contrecarrer les tendances antisémites » (§ 47).

Ainsi, cette lutte contre l'antisémitisme est toujours située dans le cadre de questions sociales, mais cela interroge sur les raisons qui la fondent. Est-ce au nom de la justice sociale et de la lutte contre toute discrimination ? Est-ce au nom de l'amitié pour les juifs ou plus fortement parce que « nous sommes spirituellement des sémites » que les catholiques devraient lutter contre l'antisémitisme³⁸ ? Ce n'est pas clair. En revanche, le décret de 1928 est un exemple majeur d'un rejet catégorique de l'antisémitisme, qui s'accompagne pourtant d'un antijudaïsme manifeste. Cela pose la question du rapport entre l'antijudaïsme et l'antisémitisme.

36 Appréciation négative renforcée par ce qui est dit deux lignes plus haut dans le décret : « L'Église catholique, en effet, a toujours eu coutume de prier pour le peuple juif, qui fut le dépositaire des promesses divines jusqu'à Jésus-Christ, malgré l'aveuglement continu de ce peuple, bien plus, à cause même de cet aveuglement. »

37 Voir ci-dessus, n. 32.

38 « *Sacrificium Patriarchae nostri Abrahamae*. Remarquez qu'Abraham est appelé notre patriarche, notre ancêtre. L'antisémitisme n'est pas compatible avec la pensée et la réalité sublimes qui sont exprimées dans ce texte. C'est un mouvement antipathique, un mouvement auquel nous ne pouvons, nous chrétiens, avoir aucune part... L'antisémitisme est inadmissible. Nous sommes spirituellement des Sémites ». *Pie XI*, « *Discours aux pèlerins belges* », septembre 1938, *Documentation catholique*, 6 septembre 1938, col. 1460. Lovsky, 59. 1 : F. LOVSKY, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Paris, 1955, 59. 1., texte mis à jour et en ligne par M. Macina : <https://lovskymystereisrael.pressbooks.com/chapter/le-mystere-disrael-et-lantisemitisme-suite/>

Antijudaïsme et antisémitisme

Cet aspect est abordé courageusement par le document de 1998 – « Nous nous souvenons... » – et d’abord en évoquant les relations des catholiques avec le peuple juif, au long des siècles, pour constater que « le bilan de ces relations au cours de ces 2000 ans a été plutôt négatif » (ch. III).

Le document reconnaît que « des sentiments d’antijudaïsme dans certains milieux chrétiens... ont conduit à une discrimination généralisée, qui s’est parfois soldée par des expulsions ou des tentatives de conversions forcées », et aussi parfois, à des violences, pillages et même des massacres (*ibid.*) On notera que l’antijudaïsme est attribué à « certains milieux chrétiens » et il est défini essentiellement comme des « sentiments » : « Dans le monde chrétien – je ne dis pas de la part de l’Église en tant que telle – des interprétations erronées et injustes du Nouveau Testament relatives au peuple juif et à sa prétendue culpabilité ont trop longtemps circulé, engendrant des sentiments d’hostilité à l’égard de ce peuple »³⁹. Cependant, le texte semble considérer que le problème serait réglé puisque de telles interprétations du Nouveau Testament ont été totalement et définitivement rejetées par Vatican II.

Pour autant, il aborde la question délicate du lien possible entre antijudaïsme et antisémitisme. La Shoah ayant eu lieu dans des pays de civilisation chrétienne, « cela soulève la question de la relation entre la persécution de la part des nazis et l’attitude, au fil des siècles, des chrétiens envers les juifs » (ch. II) et impose de se demander si les préjugés anti-juifs ont rendu les chrétiens « moins sensibles, ou même indifférents, aux persécutions dirigées contre les Juifs par le national-socialisme lorsque celui-ci arriva au pouvoir » (ch. IV). Le texte se déclare incompetent pour en juger car, selon lui, cela relevait du choix individuel de chaque personne, soumise à de multiples influences. Impossible, donc, de trancher des situations qu’« il faudrait juger au cas par cas ».

39 Pape JEAN-PAUL II, *Discours lors du Symposium sur les racines de l’antijudaïsme*, 31 octobre 1997, 1 (ORLF du 4 novembre 1997, n. 44, p. 1), repris au ch. III du document.

Le document insiste, de cette façon, sur la distinction entre l'Église et ceux de ses enfants qui ont péché en la matière comme l'exprime, au ch. I, le vœu « que l'Église prenne en charge, avec une conscience plus vive, le péché de ses enfants »⁴⁰. Ainsi, l'Église reconnaît le péché de certains baptisés. Elle en assume la responsabilité, mais elle-même s'exempte de tout péché, hormis peut-être celui de n'avoir pas réussi à transmettre avec suffisamment d'efficacité sa doctrine en la matière.

Pour autant, si le document maintient le *distinguo* entre antisémitisme et antijudaïsme, s'il reconnaît que l'antijudaïsme a pu servir de justification à des actes délictueux, il relève aussi qu'il est néfaste en tant que tel : « Les sentiments séculaires de méfiance et d'hostilité que nous appelons *antijudaïsme*, dont des chrétiens ont été coupables, malheureusement » (ch. IV). Il est frappant de constater qu'en pratique, l'Église s'est bel et bien employée, depuis cinquante ans, à lutter contre l'antijudaïsme défini de cette façon, en remplaçant la méfiance par la confiance et l'hostilité par l'amitié, au moyen du dialogue. Pourtant, c'est la réponse à un mal incomplètement décrit, peut-être faute d'en avoir reconnu toutes les dimensions et la source.

Même en admettant l'idée que la « théorie de la substitution » n'aurait jamais été élevée au niveau de théologie officielle de l'Église⁴¹, il paraît difficile de réduire l'antijudaïsme à la manifestation de mauvais sentiments réservée à certains chrétiens, tant cette théorie a imprégné, à force d'écrits, discours, sermons et représentations artistiques, la mentalité des baptisés pendant des siècles⁴².

Il manque aussi à ce tableau la perception de la singularité de l'antisémitisme par rapport à toutes les autres formes de racisme et de discrimination. Le racisme, par exemple, est une attitude répandue de rejet de

40 De même au ch. IV : « Nous regrettons profondément les erreurs et les fautes de ces fils et filles de l'Église » (qui ont manqué à leurs devoirs pendant la Shoah). Et encore au ch. V : « Au terme de ce millénaire, l'Église catholique désire exprimer sa profonde douleur pour les fautes commises par ses fils et filles au cours des siècles ».

41 Comme le propose Joseph Ratzinger, dans son article déjà cité.

42 Voir Jean DUJARDIN. *L'Église et le peuple juif : un autre regard*, Paris, Calmann-Lévy, 2004.

l'étranger mais son objet variera en fonction des lieux et des circonstances historiques. En France, par exemple, le racisme anti-italien, virulent au début du XX^e siècle, s'est estompé et a quasiment disparu pour se reporter sur d'autres groupes d'étrangers. En revanche, l'antisémitisme est une constante récurrente de l'histoire du peuple juif, dès avant l'apparition du christianisme et jusque dans nos sociétés postchrétiennes⁴³.

La haine de Dieu

Le document de 1998 ouvrait pourtant des pistes pour une caractérisation de l'antisémitisme au-delà de la forme historique de l'idéologie nazie. Il remarque ainsi au ch. II qu'« au cours de son témoignage unique au Saint d'Israël et à la Torah, le peuple juif a enduré de nombreuses souffrances à différentes époques et en de nombreux lieux ». Et encore : « Au niveau de la réflexion théologique, nous ne pouvons ignorer le fait que de nombreux adhérents au parti nazi... donnèrent des preuves de haine caractérisée, dirigée contre Dieu lui-même » (ch. IV). Contre le Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob. C'est encore avec raison que ce document définit la Shoah comme la résultante du néo-paganisme nazi.

De façon déconcertante, le texte de 2015 (DDI), d'un côté, repousse plus fermement que jamais la théorie de la substitution mais de l'autre, reste en deçà des conséquences à tirer de ce rejet. Pourtant, dire qu'elle est incorrecte, en particulier parce qu'elle a été basée sur des interprétations erronées du Nouveau Testament, ne suffit pas à éradiquer toute tentation d'antijudaïsme.

Distinguer l'antijudaïsme de l'antisémitisme est une réalité historique, mais cela ne doit pas nous masquer cette accointance entre théorie de l'inutilité d'Israël (après le Christ) et action réelle de le supprimer. L'antisémitisme est antérieur à l'ère chrétienne, tout comme il a ressurgi de façon systématique avec l'invention d'un néo-paganisme contemporain. De ce point de vue, il est permis d'envisager que l'antijudaïsme viendrait du fonds païen des pagano-chrétiens.

43 F. LOVSKY, *op. cit.*, ci-dessus à la note 38.

Il serait alors une forme d'antisémitisme, atténuée, circonscrite, limitée autant que possible parce que, dans le cas des chrétiens, il s'attaque à deux fondements de leur profession de foi : en premier lieu, l'affirmation de l'unité du genre humain, comme nous l'avons vu plus haut, et tel que le livre de la Genèse l'enseigne ; en second lieu, parce qu'en ses conséquences ultimes, il s'inscrit en faux, non seulement par rapport à l'enseignement du premier livre de la Bible hébraïque, mais bien par rapport à l'ensemble de cet « Ancien Testament », comme l'Église l'a appris de la crise marcionite dès le II^e siècle. Il est d'ailleurs remarquable qu'au moment où se développait, dans ses rangs, la polémique anti-juive, l'Église ait perçu d'intuition sûre l'impossibilité absolue de rejeter l'Ancien Testament.

Comme le dit Lovsky, « l'antisémitisme s'inscrit dans une réalité spirituelle où se révèle un déséquilibre de la conscience des nations en présence d'Israël. *L'antisémitisme est l'ombre portée du mystère d'Israël dans le cœur rebelle de l'homme*⁴⁴... »

3. Mise en questions

En résumé, la problématique déployée par DDI se propose d'étoffer la réflexion théologique sur le lien entre christianisme et judaïsme, au moyen du dialogue avec les juifs. De fait, les cinquante dernières années témoignent de progrès considérables en matière de dialogue, dont il est probable qu'ils ont été particulièrement motivés par la nécessité d'éradiquer l'antijudaïsme des consciences catholiques. Le document réaffirme clairement toutes les avancées faites par le magistère telles que le rejet de la théologie de la substitution, la lutte contre l'antijudaïsme et l'antisémitisme, la reconnaissance d'une certaine légitimité à la lecture juive de l'Ancien Testament ainsi que la promotion de la confiance, de l'amitié et de la connaissance mutuelle des traditions de chacun.

44 C'est nous qui soulignons.

Cela produit des effets positifs sur le terrain et les dialogues entre évêques et personnalités juives⁴⁵, les rencontres telles celle de Paray-le-Monial, manifestent concrètement un réel changement d'attitude de la part des catholiques à l'égard des juifs.

Pour autant, l'analyse du document a révélé un certain nombre de confusions de langage et de paradoxes non résolus qui interrogent spécifiquement ce que l'Église dit de Dieu, de la Bible (Ancien et Nouveau Testament) et d'elle-même. Le document peine à opérer un décentrement et reste construit à partir d'un paradigme qui :

- aborde la place et le rôle du peuple juif avec un prisme utilitaire et ne la pense qu'en fonction de ce qu'il peut apporter à la compréhension de l'Église ;
- conçoit la permanence historique du peuple juif comme accidentelle, ce qui l'empêche de comprendre la permanence de l'Alliance de Dieu avec son peuple comme une donnée permanente du dessein de Dieu ;
- occulte l'histoire de ce peuple comme le lieu où Dieu se dit, comme la Bible en témoigne et ce que l'Église lui reconnaît pour la période avant le Christ ;
- n'explore pas ce qui se joue aujourd'hui dans la relation entre Dieu et ce peuple, ce qui déplacerait nécessairement la compréhension que l'Église a de sa relation à Dieu ;
- s'inscrit dans un schéma qui fait disparaître l'anthropologie biblique du Nouveau Testament selon laquelle l'Église est composée de juifs et de Gentils.

Nous faisons l'hypothèse que les blocages que nous venons de relever proviennent du cadre de pensée dont ils dépendent. En effet, l'ensemble des réflexions élaborées par le magistère depuis *Nostra ætate* l'ont été dans un

45 Voir par exemple : Mgr Pierre D'ORNELLAS & Jean-François BENSACHEL, *Juifs et chrétiens, frères à l'évidence. La paix des religions*, Paris, Odile Jacob, 2015. Ou encore, cet échange sur la prière entre Mgr Olivier de Germay, archevêque de Lyon, et le grand rabbin Daniel Dahan, le 18 janvier 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=R3FyWwwl-2o>

paradigme construit à partir de la théologie de la substitution. C'est au cœur de cet héritage et dans cette histoire que le rapport au peuple juif a été envisagé. La théologie de la substitution rendait cohérent un discours sur le peuple juif et le judaïsme et posait un cadre qui donnait du sens à l'histoire. Le magistère a eu le courage de rejeter la théologie de la substitution et a progressivement éliminé les éléments négatifs envers le peuple juif, tout en continuant à concevoir les relations entre l'Église et le peuple juif avec des concepts issus de ce référentiel. Les impasses, les imprécisions, les ambiguïtés relevées dans le document témoignent d'une distorsion qui consiste à travailler des concepts et des représentations issus d'un référentiel qui ne permet plus de les penser.

Pour aller de l'avant, il est nécessaire de considérer une autre étape qui consisterait à se placer devant Dieu – plutôt qu'en vis-à-vis des juifs – pour examiner ces questions qui touchent directement à la profession de foi de l'Église. Il est nécessaire d'explorer, en premier lieu, la nature de la crise qui oblige l'Église à réviser son discours sur les juifs.

Les défis de l'Histoire

Alors que l'histoire d'Adam à Jésus avait été consignée comme « histoire sainte », la suite était considérée comme « le temps de l'Église », appelée à faire, de toutes les nations, des disciples du Christ, n'accordant *de facto* plus aucun rôle spécifique au peuple d'Israël⁴⁶. L'Histoire elle-même n'était plus guère considérée que comme une sorte de parenthèse entre l'Ascension et la Parousie du Christ. Or les événements des deux derniers siècles ont ébranlé les certitudes élaborées à partir de la théorie de la substitution et provoqué l'Église à reconsidérer son attitude à l'égard du peuple juif.

Face à la Shoah, des pans entiers d'une apologétique chrétienne de mauvais aloi s'effondrent. La théorie d'un châtement éternel, pesant sur tous les juifs de

46 Voir la question posée par le rabbin Levy : « "The people and its history" has, in fact, led well beyond Christ, to the modern state of Israel. Or did Jewish history end with Christ, in effect, superseded by Christianity ? Rabbi David J. Levy, « *Sicut Judaeis* and beyond -The Popes and the Jewish People », sur le site de l'ICCJ, 1998. http://www.jcrelations.net/Sicut_Judaeis_and_beyond_The_Popes_and_the_Jewish_People.2336.0.html

tous les temps pour cause de refus du Christ, ne tient plus. La Shoah exprimait la volonté de se débarrasser de Dieu en s'en prenant à son peuple. La condamnation des juifs – et leur mise à mort – n'est pas le fait de Dieu, mais celui des hommes qui refusent Dieu.

Le second défi lancé à l'Église, par l'Histoire, est posé par la création de l'État d'Israël, infirmant la thèse d'après laquelle le peuple juif serait condamné à une errance éternelle. L'existence de l'État d'Israël est discutée, dans le monde, depuis son origine à partir de tous les arguments possibles. Comment réagir ? Faut-il prendre parti ? L'idée de parler de judaïsme plutôt que des juifs semble être une façon d'échapper à ce dilemme. Ce faisant, le risque est grand de passer à côté du lien vital entre l'Église et le peuple juif.

D'une façon plus générale, cette série d'événements interroge le rapport de l'Église à l'Histoire. DDI nous en propose une réécriture au § 32. Puisque, d'après l'exégèse historico-critique, le récit de la Création serait daté de l'exil ou de la période post-exilique, l'alliance avec Noé n'est plus considérée comme étant à l'origine mais au terme du cheminement de la Bible hébraïque⁴⁷. Il est clair qu'une telle présentation est sous-tendue par une vision de l'Histoire sous le signe d'une Révélation progressive, allant du particulier à l'universel, où l'universel serait l'accomplissement et le dépassement du particulier. D'où l'affirmation : « L'Église est le lieu définitif et insurpassable de l'action salvifique de Dieu⁴⁸ » (*ibid.*). Les auteurs, probablement conscients de ce qu'une telle déclaration pourrait avoir comme conséquences sur une appréciation d'Israël, ajoutent aussitôt : « Ce qui ne veut pas dire qu'Israël a été répudié en tant que peuple de Dieu, ou qu'il a perdu sa mission ». De quelle façon alors reconnaître cette mission ? Où et comment s'exerce-t-elle ? Quelle valeur a-t-elle si l'Église est en quelque sorte le fin mot de l'Histoire ?

47 C'est, pour reprendre les catégories de Mario Liverani, opter pour « l'histoire normale » contre « l'histoire inventée », option qui, de soi, appellerait des éclaircissements. Mario LIVERANI, *La Bible et l'invention de l'histoire. Histoire ancienne d'Israël*, Folio Histoire 2010, en particulier les pp. 503-507, sur le débat historiographique entre les tenants d'une ligne traditionnelle (« l'histoire inventée ») et ceux d'une approche critique radicale (« l'histoire normale »).

48 Cela ressemble à une version, à peine plus nuancée, de l'adage : « Hors de l'Église, point de salut ». Il serait plus juste de dire : « Hors de Dieu, point de salut ».

Consacrer l'universel comme supérieur au particulier revient à reléguer l'Histoire – qui n'est tissée que de situations et de groupes particuliers – aux marges d'une réflexion plus philosophique que théologique⁴⁹. Malgré la dénégation citée, la construction interprétative proposée ne fait guère plus de place à Israël que la théorie de la substitution. Cela vient probablement de ce qu'elle met l'Église au centre, au lieu de partir de Dieu.

Il est une question plus redoutable encore, posée spécifiquement par la Shoah : comment ne pas songer aux chants du Serviteur d'Isaïe⁵⁰ ? Comment ne pas entendre la prophétie de Zacharie (12, 10) : « Ils regarderont vers moi, celui qu'ils ont transpercé » ? Or ces paroles ont été très tôt comprises comme s'appliquant à Jésus crucifié⁵¹. Le serait-ce à l'exclusion d'Israël, alors que, dans le contexte du livre d'Isaïe, l'expression « mon Serviteur, mon Élu » semble le désigner explicitement⁵² ? Mais s'il s'agit d'Israël, le serait-ce à l'exclusion de Jésus crucifié ? Serait-il possible qu'il s'agisse et d'Israël et du Christ ? Cela paraît en filigrane des propos de Jean-Marie Lustiger, lorsqu'il considère qu'Israël est « persécuté par les païens en raison de son Élection »⁵³. Israël est donc bien cet Élu qu'est le Serviteur souffrant. Pour autant, du point de vue du

49 Voir par ex. : Dastur FRANÇOISE, « L'universel et le singulier », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2011/3 (Tome 95), p. 581-599. Accessible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2011-3-page-581.htm>

50 Is 42, 1-9 ; 49, 1-6 ; 50, 4-9 ; 52, 13—53, 12.

51 C'est dans cette logique que des Carmélites ont cru normal de dresser une croix à l'entrée du camp d'Auschwitz. Sur cette façon d'interpréter la Shoah en fonction de la croix, voir Bernard SUCHEKY, « La christianisation de la Shoah : le carmel d'Auschwitz, les églises de Birkenau et Sobibor », *Esprit* 151 (1989), p. 98-114 ; Olivier Rota, « Dans le clair-obscur de la croix. Regards catholiques sur la Shoah, du milieu des années 1940 à nos jours », *Revue d'Histoire de la Shoah* 192/1 (2010), p. 23-45. Sur l'affaire elle-même, voir : Thérèse HEBBELINCK, *L'Affaire du carmel d'Auschwitz (1985-1993) : Implication des Églises belge et française dans la résolution du conflit*, préf. Jean Dujardin, Louvain-la-Neuve, 2012.

52 Voir *עַבְדֵי יַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל בְּחִירֵי* (« mon serviteur Jacob et Israël mon élu ») en Is 43, 20 ; *עַמִּי בְּחִירֵי* (« mes élus et mes serviteurs » – qui sont la descendance de Jacob et de Juda) en 45, 4 ; *בְּחִירֵי וְעַבְדֵי* (« mes élus » équivalent à « mon peuple » plus haut dans le verset) en 65, 9 ; *בְּחִירֵי* (« mes élus ») en 65, 22. La LXX, d'ailleurs, traduit 42, 1 par : « Jacob mon serviteur je le saisirai, Israël mon élu, mon âme l'a accepté ».

53 Jean-Marie LUSTIGER, *La Promesse*, Paris, éd. Parole et Silence, 2002, p. 72. L'essentiel du livre est constitué des méditations sur l'évangile de Matthieu, lors d'une retraite prêchée aux moniales de Ste Françoise Romaine, en 1979.

futur cardinal, cela reste vrai aussi du Christ. Il propose donc que cette souffrance d'Israël ferait « partie de la souffrance du Messie, de même que le massacre des enfants de Bethléem fait partie de la Passion »⁵⁴.

C'est reconnaître sans détours l'élection d'Israël et le lien infrangible entre Christ et Israël. Ces propos trahissent cependant une difficulté à évaluer la nature de ce lien. C'est un peu comme si l'élection d'Israël venait de celle du Christ et serait donc incluse en cette dernière. Cela semble être le résultat d'une confusion touchant des registres de parole différents. Parler de l'Élection, c'est parler de l'homme Jésus, fils d'Israël, élu par et dans l'élection d'Israël. Parler de la récapitulation de toutes choses en Christ, c'est parler du Christ en gloire, manifestation du Dieu incarné. Si le chrétien se doit de tenir ensemble les deux professions de foi que Jésus est « vrai Dieu » et « vrai homme », il doit toujours garder à l'esprit l'obligation de distinguer les deux registres sous peine d'aboutir à des conclusions erronées et sur Jésus et sur Dieu, soit qu'il ne considère plus Jésus que comme homme, soit qu'il ne prenne en compte que la divinité en lui⁵⁵.

Ces considérations ouvrent la question du rapport de l'Église à la Bible (Ancien et Nouveau Testament).

Le rapport à la Bible

Affirmer, sans autre précision, que Dieu s'est « révélé à travers sa Parole » (§ 24) aboutit à une mise en parallèle de la Torah – par laquelle le juif apprendrait cette Parole – et du Christ, proclamé « Torah vivante de Dieu » (§ 26). Dès lors, en quoi le baptisé aurait-il encore besoin de la Torah écrite ? De fait, l'affirmation d'après laquelle Christ, en sa Passion et sa Résurrection, aurait libéré les baptisés de la Loi tend à assigner la Torah à un passé révolu. Pour

54 Jean-Marie LUSTIGER, *ibid.*

55 C'est une confusion de cet ordre qui, par une sorte de raisonnement quasi mathématique, a permis d'inventer l'accusation de déicide : puisque Jésus est Dieu, tuer Jésus serait un déicide. Peut-on vraiment tuer Dieu ?

autant, de quelle libération est-il question, puisque les Gentils ne sont pas astreints au joug des mitswot ?

De même, définir les baptisés comme « fils d'Abraham », en oubliant l'existence de fils d'Israël au sein de l'Église, pourrait aboutir à confesser le « Dieu d'Abraham » au détriment de toute la suite de la Révélation par laquelle Il s'est lié à Isaac, à Jacob et à leur descendance. De plus, il en résulte une sorte de mise en concurrence de Christ avec Dieu, comme si, se référant à Christ, les baptisés n'avaient plus « besoin » du Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob. Ce qui au bout du compte reviendrait à opposer Christ à Dieu.

Or Jésus est fils d'Israël, et il est permis de dire qu'en faisant choix de Jésus, Dieu a fait, encore une fois, choix d'Israël. Si le Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob a créé Israël pour qu'il soit à Lui⁵⁶, s'il a suscité Jésus de Nazareth pour qu'il soit le Messie d'Israël, comment supposer que la confession de foi en Jésus, le Christ, aurait pour corollaire le rejet du peuple d'Israël ? Le pire de la théorie de la substitution serait de considérer que Christ serait venu, en quelque sorte, pour la condamnation d'Israël du moment qu'Israël ne le reconnaît pas. Cela interroge sur le sens de l'expression « Parole de Dieu ». Si Jésus, le Christ, est Parole de Dieu incarnée, il l'est – bien plus que par des mots – par sa vie, sa Passion et sa résurrection. Par son inscription dans l'Histoire, et cela nous parle du Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, qui se révèle par l'Histoire de son peuple. Jusqu'à aujourd'hui.

C'est en quoi le rapport de l'Église à la Bible devrait être induit par un rapport à l'Histoire, à l'Histoire réelle, pour traverser l'Histoire humaine dans toute son épaisseur⁵⁷, en commençant par l'Histoire du peuple d'Israël. Or, cette Histoire est comme effacée lorsqu'elle est renommée « histoire de Dieu avec l'humanité, histoire qui commence avec Abraham⁵⁸... ». Jusqu'à affirmer que

56 « Je suis le Seigneur, votre Saint, le Créateur d'Israël, votre Roi » (Is 43,15).

57 Pour paraphraser les propos de B. SUCHECKY, *art. cit.*, p. 106.

58 Joseph RATZINGER/BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth* 1. Du baptême à la Transfiguration, traduit de l'allemand par Dieter Hornig, Marie-Ange Roy et Dominique Tassel, Paris, Flammarion, 2007, p. 123.

« seules la liaison de Dieu à un seul peuple et ses prescriptions juridiques constituaient des obstacles »⁵⁹ à la manifestation de Dieu comme le « Dieu de tous les hommes »⁶⁰. Faudrait-il en conclure que l'expression « Dieu d'Israël » serait obsolète, comme un vestige du passé sans plus de consistance aujourd'hui ?

Dans ce contexte, parler de la Bible hébraïque comme d'un « bien » et un « patrimoine » communs aux juifs et aux chrétiens laisse perplexe. D'une certaine façon, cela a probablement été le moyen de renouer le fil, de rendre possible la reconnaissance du lien entre Israël et l'Église. Cependant, la terminologie employée pose question. Se déclarer détenteur d'un « bien » et d'un « patrimoine », c'est prendre le risque de se considérer comme propriétaire. En outre, si l'appropriation est une étape normale de la mise à l'écoute et de la nécessité de comprendre, c'est-à-dire de « prendre avec soi », elle met toujours en danger d'une appropriation par dépossession de l'autre, voire par captation d'héritage, en réduisant toute altérité, toute différence et en ramenant l'autre à la fonction et au statut d'objet entièrement assimilable⁶¹.

Ce mécanisme est particulièrement perceptible à propos des psaumes. Le plus souvent, s'il est rappelé qu'ils viennent de l'Ancien Testament et que les juifs les *priaient* (au passé !), l'accent est mis sur le fait que Jésus, « en bon juif », a fait de même. Cela semble être le critère permettant d'inviter les baptisés à « prier les psaumes avec Jésus ». Comme si ces paroles de l'Ancien Testament n'avaient pas de valeur en elles-mêmes. Il est question alors des « Psaumes de Jésus »⁶². Cela peut aller jusqu'à « récrire les psaumes en délaissant *le plus possible* la mentalité de l'Ancien Testament présente dans les Psaumes afin de

59 J. RATZINGER, « “Les dons et l'appel sans repentir”. À propos de l'article 4 de la déclaration *Nostra aetate* », Olivier Artus pour la traduction française, *Sens* 425 (juillet-août 2019), p. 311.

60 DDI § 35.

61 Voir Roger DOREY, « La relation d'emprise », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 24 (1981), p. 117-140.

62 C'est, par exemple, le titre d'un livre publié par Timothy Keller avec Kathy Keller, au 25 janvier 2018.

favoriser une vision évangélique de la vie »⁶³... Même sans aller jusque-là, les autres propositions prises ensemble brossent un tableau dont Israël est absent. Il suffirait pourtant de reconnaître dans les psaumes la prière d'Israël (jusqu'à aujourd'hui !) pour découvrir cette possibilité offerte aux Gentils d'être en communion avec Israël dans la louange du Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob.

Sur un autre registre, le fait que des Gentils veuillent découvrir un sens « spirituel » à des prescriptions auxquelles ils ne sont pas astreints est légitime. Ce peut être une façon de prendre au sérieux même ce qui ne les concerne pas directement. En revanche, attribuer cette « spiritualisation » de la Torah au Christ et la tenir pour la vérité dernière de la Torah, cela aboutit à dévaloriser celle-ci et à en faire une sorte d'étape transitoire et dépassée. Comment, dans ces conditions, comprendre et respecter aujourd'hui les juifs qui gardent le shabbat, si, comme l'affirme Augustin d'Hippone, le commandement serait et ne serait que l'annonce du repos de Jésus dans la tombe, et cette prophétie une fois réalisée, le repos sabbatique n'aurait plus lieu d'être⁶⁴ ?

Comment tenir la permanence d'Israël comme venant de Dieu, tout en envisageant que ce qui le constitue comme peuple de Dieu, n'aurait plus de validité actuelle ? Comment affirmer que l'Ancien Testament serait parole de Dieu, tout en supposant que désormais Dieu de l'univers, « Dieu de tous les hommes »⁶⁵, serait un titre plus exact que celui de « Dieu d'Israël » ?

Ce serait risquer de faire un contresens sur le Dieu d'Israël qui, bien loin de toute abstraction et généralité, a fait le choix du « plus petit de tous les peuples » (Dt 7, 7) pour en quelque sorte s'incarner dans son histoire, et par lui,

63 C'est l'auteur qui souligne. Présentation du livre de Roger GAUTHIER, o.m.i., *Prier les psaumes avec le Christ*, Fides/Médiaspaul, SOCABI, 2003, 253 p., sur le site : <https://catechese-ressources.com/prier-les-psaumes-avec-le-christ/> Un tableau en deux colonnes y oppose « deux conceptions de Dieu », celle de l'Ancien Testament et la vision évangélique. La première est caractérisée comme « théologie étrangère au Dieu-Père révélé par Jésus Christ » (sic).

64 Bernhard BLUMENKRANZ, « Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme », *Recherches Augustiniennes*, I (1958), p. 229 (p. 225-241). Ce n'est qu'un exemple parmi des milliers d'autres émaillant la littérature patristique.

65 DDI § 35.

atteindre les Nations. Sans cette incarnation première, sans la permanence d'Israël qui en est la condition, la profession de foi que Dieu se serait incarné en Jésus, le Christ devient indéchiffrable ou ressemble à un événement magique déconnecté de la réalité.

Le dessein de Dieu

Lire le Nouveau Testament comme si les catégories chrétiens/non-chrétiens effaçaient l'identité « juifs/Gentils » induit en erreur quant à Israël tout comme par rapport à l'Église⁶⁶. Or le Nouveau Testament se situe en droite ligne de la Bible hébraïque dans sa perspective anthropologique conjuguant le rapport entre Israël et les Nations.

Selon l'anthropologie biblique, les fils de Noé représentent, en regard d'Israël, les Gentils dans la multiplicité de leurs origines⁶⁷. L'expression « fils d'Abraham » s'inscrit dans ce tableau pour désigner, parmi les fils de Noé, ceux des Gentils qui s'approchent d'Israël et qui, par le baptême, ont en Christ part à l'élection d'Israël. Cela s'harmonise bien avec l'idée que « c'est en effet par ce peuple [Israël] que toute l'humanité sera rassemblée et conduite à lui à la fin des temps » (DDI § 22). En revanche, cela rend obscure la définition de l'Église en tant que « nouveau peuple de Dieu »⁶⁸. Cette expression semble un vestige de la théorie de la substitution pourtant résolument déboutée par l'affirmation que l'Église « ne remplace pas le peuple de Dieu d'Israël » (DDI § 23). La formulation embarrassée du § 43 indique toute la difficulté éprouvée face à l'affirmation de l'élection d'Israël jusqu'à employer l'expression « peuple de Dieu des Gentils » : y aurait-il (eu ?) un « peuple des Gentils » en sus ou à côté du « peuple de Dieu de l'Alliance d'Israël » dont l'addition (?) formerait le « peuple de Dieu des juifs et des Gentils unis dans le Christ » que serait l'Église ? Cette description compliquée traduit un malaise tacite à reconnaître

66 Voir ci-dessus, en II. C., au § « "Fils d'Abraham" et "Fils d'Israël" ».

67 « de toutes les nations qui sont sous le ciel », peut-on dire, pour paraphraser Ac 2, 5.

68 Voir les remarques de Luc FORESTIER & Marie-Caroline DE MARLIAVE, « L'un et l'autre peuple de Dieu. Christ, Peuple et Écriture, après la théologie de la substitution », *Recherches de Science Religieuse*, 2017/1 (Tome 105), p. 66 et p. 69 (p. 57-73).

qu'il n'y a qu'une élection, celle d'Israël, à laquelle les baptisés non-juifs ont part en Christ.

Si l'Église n'est pas Israël à la place d'Israël, ni même « nouvel Israël » à côté d'Israël, quelle définition en donner ? Le mot « peuple » semble inadéquat pour deux raisons : d'une part, les baptisés issus des Nations viennent de peuples différents, d'autre part, les fils d'Israël baptisés appartiennent au peuple juif. Considérer l'Église comme signe et prémices de l'humanité eschatologique réconciliée en Christ et appelée à former, avec Israël, à la fin des temps, cette assemblée vouée au culte du Défenseur qui vient de Sion (Rm 11, 26), conviendrait mieux. Cependant, cela requiert de l'Église qu'elle reconnaisse cette part d'Israël qui est en elle⁶⁹, par les juifs baptisés aussi peu nombreux soient-ils. Cela requiert aussi qu'elle ne se prenne pas pour norme, à elle seule, de cette humanité eschatologique⁷⁰.

En guise de conclusion

Face aux juifs, la grande angoisse du (pagano-)chrétien vient de la peur de ruiner les fondements de sa foi en Christ⁷¹, si jamais il reconnaissait cet Israël qui, lui, ne reconnaît pas en Jésus son Messie. D'où, en vis-à-vis des juifs, la tentation apologétique récurrente d'affirmer et réaffirmer Christ et de situer

69 Que l'Église rassemble des juifs et des Gentils est clairement rappelé, par ex. aux § 41 et 43, mais cela est posé comme s'ils étaient incorporés, de façon indistincte, dans le Corps du Christ, au moyen du baptême. Autant l'Église reconnaît en son sein une variété de vocations (clercs et laïcs, gens mariés et célibataires, bénédictins et jésuites, franciscains et dominicains, congrégations missionnaires et ermites etc.), autant elle ne paraît pas envisager que les juifs baptisés puissent avoir, en son sein, une vocation particulière en tant que fils d'Israël.

70 L'Église, prémices de l'humanité eschatologique, en constituera-t-elle la totalité à la fin des temps ?

71 Il est possible d'en trouver un écho en DDI § 35. Elle est exprimée en termes clairs dans une conférence de Joseph RATZINGER : « Israël, l'Église et le monde : leurs relations et leur mission, selon le Catéchisme de l'Église Catholique », *La Documentation catholique* 2091 (3 avril 1994), p. 324.

l'Église en position de concurrence face à Israël. Cette surenchère a cependant des effets préjudiciables quant à la foi en Christ.

Comme l'a fort bien décrit Maurice Bellet, réduire le juif à son refus du Christ aboutit presque toujours à s'en prendre au Christ lui-même :

La haine antijuive (...) a d'autres sources que l'intérêt ou le racisme ordinaire. Elle tient au rapport du chrétien à lui-même. Finalement, ce que l'homme de chrétienté hait sans le savoir en le juif, c'est ce juif terrible, qu'il ne peut arracher de sa mémoire, le Crucifié. Il préférerait, le chrétien, rester païen, être grec, romain, german, dans son christianisme réduit à l'Empire et à la religion. Mais il faut bien, chrétien, nommer ce Christ, qui réintroduit toute la passion et l'angoisse juives, et l'implacable condamnation des idoles.⁷²

Tel est le problème : s'il n'est pas nécessaire d'être chrétien pour lutter contre l'antisémitisme, les chrétiens, eux, sont interdits d'antisémitisme à cause du Christ. Il y a là plus qu'un principe général – tous les hommes sont frères, et donc les juifs sont nos frères ni plus ni moins que les autres hommes. Ils sont aussi, d'abord, les frères du Christ, ils sont son peuple.

Pierre a été capable, dans le même élan, de confesser que Jésus est le Christ⁷³, et de refuser, aussitôt après, ce que Jésus dit de lui-même comme incompatible avec ce que lui, Pierre pense. De façon remarquable, bien qu'il rabroue vertement Pierre⁷⁴, Jésus ne reprend pas, pour autant, la promesse qu'il vient de faire à Pierre : « Tu es pierre et sur cette pierre, je bâtirai mon Église... je te donnerai les clefs du royaume des Cieux »⁷⁵. Jésus fait fond sur la capacité de Pierre à se laisser inspirer par le Père, mais il avertit aussi qu'il est toujours en tentation de se laisser inspirer par « l'esprit du monde », selon l'expression paulinienne.

72 Maurice BELLET, *L'issue*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 154 s.

73 À quoi Jésus répond : « Heureux es-tu Simon, fils de Jonas ! car... mon Père qui est dans les cieux te l'a révélé » (Mt 16, 17).

74 « Passe derrière moi, Satan ! Tu m'es un scandale, car tes pensées ne sont pas les pensées de Dieu, mais celles des hommes » (Mt 16, 23).

75 Mt 16, 18-19.

Le plus navrant de la théorie de la substitution consistait à retourner systématiquement contre les juifs les semonces que Dieu adresse à son peuple dans l'Ancien Testament. Cela revient à méconnaître les voies de Dieu. L'un des premiers enseignements bibliques est que « l'histoire du salut » se fait avec ce peuple-ci, avec ses errances et ses fulgurances, avec ses prophètes et ses pécheurs⁷⁶, tout ensemble. Car Dieu reste le maître de l'Histoire.

Considérer les Juifs à partir de leur religion, le judaïsme – vu d'une certaine façon, comme une religion parmi d'autres⁷⁷ – tend à oblitérer leur appartenance à un peuple, ce peuple suscité par Dieu, dont la permanence déjoue les pronostics et raisonnements sur la « fin de l'histoire ». C'est seulement dans ce contexte qu'il est possible de comprendre que le « refus » du Christ est ce qui a permis la permanence d'Israël en tant que tel, et dans sa vocation : celle de la fidélité à la Torah⁷⁸ et donc à Dieu. La permanence d'Israël est porteuse de la parole proclamée par Isaïe : « Vos pensées ne sont pas mes pensées, ni vos voies ne sont mes voies, dit le Seigneur » (Is 55, 8). Elle manifeste que « les dons et l'appel de Dieu sont sans repentir ». Le défi auquel l'Église est confrontée aujourd'hui serait de se déprendre de tout un système de pensée qui avait escamoté la question du mystère d'Israël, et ce faisant, tirait des conclusions inadéquates sur Jésus, sur Dieu et sur l'Église. Δ

76 Et même avec ses prophètes qui sont d'abord pécheurs, tel Jonas qui prend la fuite tant l'idée d'appeler les Ninivites au repentir lui répugne.

77 Quels que soient les efforts pour souligner que le rapport « juif-chrétien » serait particulier.

78 Voir Mgr Francis Deniau, « Actualités des dons de Dieu au peuple juif », avril 2004. En particulier : « Depuis soixante ans, devant la confrontation aux persécutions nazies et à la shoah, les chrétiens ont repris conscience de ce rappel de Paul : « les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables ». Ils ont redécouvert concrètement la présence d'Israël, et redécouvert que la fidélité d'Israël à sa Torah avait, aujourd'hui et non seulement dans le passé, un sens spirituel, une signification dans le dessein de Dieu pour le monde ». En ligne ici : https://web.archive.org/web/20040603025036/http://www.cef.fr/catho/actus/dossiers/2004/origine_christianisme/reflexion_mgrdeniau3.php