

Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne

Point de vue d'un rabbin

Jacquot Grunewald

Volume 11, Number 1-2, Fall 2003

Juifs et chrétiens. L'à-venir du dialogue.

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/009529ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/009529ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Grunewald, J. (2003). Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne : point de vue d'un rabbin. *Théologiques*, 11(1-2), 151–169.
<https://doi.org/10.7202/009529ar>

Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne

Point de vue d'un rabbin

Jacquot GRUNEWALD
Rabbin, journaliste, écrivain
Fondateur de *Tribune Juive*

Qui, de mes pères, aurait imaginé que l'un des successeurs au siège du Grand Inquisiteur en viendrait à déclarer: « Les chrétiens peuvent apprendre beaucoup de l'exégèse juive pratiquée depuis deux mille ans ». Ce sont les mots du cardinal Joseph Ratzinger, dans sa préface au document, élaboré il y a trois ans, sur la demande de Jean-Paul II, par la Commission Biblique Pontificale, intitulé: *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*¹. Du travail de cette Commission, dit encore le Cardinal, doit apparaître « un nouveau respect pour l'interprétation juive de l'Ancien Testament ». Et c'est bien, soulignons-le d'emblée, l'impression générale du document.

Qu'on en juge: « Les deux religions [catholique et juive] se rencontrent dans l'héritage commun de la Sainte Écriture d'Israël » (§ 11, p. 33); ou encore: « Jamais Dieu ne s'est résigné à laisser son peuple dans la misère. Toujours il l'a remis sur le chemin de la vraie grandeur, au profit de l'humanité entière. » (§ 28, p. 68) Même ton s'agissant de l'analyse des textes des Écritures chrétiennes. La vingtaine de théologiens et exégètes qui ont siégé pendant cinq ans pour aboutir à ce travail de quelque 200 pages, notent que « la présentation des pharisiens dans les

1. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne* / Préface par le cardinal J. Ratzinger, Paris, Cerf, 2001, p. 12; ces propos sont une citation libre du § 22. Nous référons au document par le numéro du paragraphe (§). Si l'extrait ne provient pas du début de la section, le numéro de page est indiqué également. Si plusieurs extraits sont tirés d'un même paragraphe, le numéro de page seul est indiqué pour les extraits subséquents provenant de pages différentes.

Évangiles est influencée en partie par les polémiques plus tardives entre chrétiens et Juifs » (§ 65, p. 153). Concernant la responsabilité qu'on a fait porter aux Juifs de la mort de Jésus, et à la suite de Jean-Paul II² qu'ils citent plusieurs fois, ils mettent en cause « l'interprétation erronée de l'évangile de Marc » (§ 72, p. 174).

Tout au long de ce document, l'exégèse, ou la simple lecture de versets oubliés, a l'air de corroborer cette tendance. Le fait que la typologie cède (§ 21, p. 54) à une « perception rétrospective » de l'Écriture, permet de neutraliser bien des dégâts du passé. Le lecteur juif y sera d'autant plus sensible que l'idée d'une « perception rétrospective » se rapproche du principe d'herméneutique prôné par le Midrash : *Maassé aboth simane la-banim* (« les aventures des Patriarches sont un signe pour leurs descendants »). Nous pourrions longtemps encore, page par page, relever les points de concordance entre l'Église et le judaïsme à propos du « peuple juif et de ses Saintes Écritures », mais un observateur juif ne peut se limiter ici à ce genre de commentaires.

Encore que deux approches nous paraissent possibles. La première consiste à dire que le document est destiné aux chrétiens ; que, pour corriger les erreurs du passé, il n'est pas nécessaire de s'y appesantir et de provoquer de vaines polémiques. Si cependant la partie juive est invitée à réagir, elle ne saurait accepter une simplification excessive. D'autant qu'elle risquerait, comme un boomerang, de discréditer le document dans son ensemble.

Classons nos réserves sous trois catégories. La première participe des relations entre l'Ancien et le Nouveau Testaments ; la seconde de la méthodologie dont ont usé nos auteurs ; la troisième des orientations données à certaines exégèses. Ce qui nous conduira en fin de texte à nous interroger sur la part qu'un document de ce genre et de cette origine devrait réserver à la Shoah d'une part, à l'État d'Israël de l'autre.

2. JEAN-PAUL II a parlé de « l'interprétation erronée » des Évangiles lors d'un symposium sur les racines chrétiennes de l'antisémitisme qui, le 31 octobre 1997, a réuni au Vatican, et pendant trois jours, quelque 60 théologiens. Voir *Documentation Catholique*, n° 2171 (7 décembre 1997) p. 1003-1004.

1. De l'Ancien au Nouveau

Paradoxalement, c'est parce que les auteurs en font trop que surgit une première critique. Dire que le nom d'*Ancien Testament*, « est une expression forgée par l'apôtre Paul pour désigner les écrits attribués à Moïse » et, qu'en les nommant de la sorte, « l'Église chrétienne n'a *aucunement*³ voulu suggérer que les Écritures du peuple juif étaient périmées et qu'on pouvait désormais s'en passer » (§ 2, p. 17) a de quoi surprendre. L'apôtre Paul (2 Co 3,12-15) n'a-t-il pas déclaré que Moïse « mettait un voile sur son visage pour empêcher les fils d'Israël de voir la fin de ce qui est passager. [...] lorsqu'on lit l'Ancien Testament, ce même voile demeure. Il n'est point retiré; car c'est le Christ qui le fait disparaître⁴. » Autre traduction, rapportée en note dans la *Bible de Jérusalem*: « Il ne leur est pas dévoilé que cette alliance a été abolie par le Christ ». Dans He 8,13, Paul est tout à fait explicite: « En disant alliance nouvelle, il [l'oracle prononcé par Jérémie] rend vieille la première. Or ce qui est vieilli est vétuste, est prêt à disparaître ». Aphraate, l'un des Pères de l'Église, dira à son tour: « Comme [les Juifs] ne gardèrent pas la Loi ni ses alliances, [Dieu] l'abolit et il promit de leur donner un nouveau Testament⁵ ». Et tel fut bien, d'âge en âge, le sentiment général des fidèles, sans que les prêtres qui les enseignaient ou l'Église aient cherché à inverser la tendance. Certes, dit le document (§ 84, p. 202), « sans l'Ancien Testament, le Nouveau Testament serait un livre indéchiffrable, une plante privée de ses racines et destinée à se dessécher »; la logique le veut et l'Église en a admis le très théorique principe même aux pires moments de l'anti-judaïsme. On ne peut nier cependant, que 18 siècles après Marcion et sa condamnation par l'Église, « un marcionisme mitigé continue d'imprégner l'enseignement chrétien⁶ ». Le document reconnaîtra d'ailleurs que:

Dans le passé entre le peuple juif et l'Église du Christ Jésus, la rupture a pu parfois sembler complète, à certaines époques et dans certains lieux. À

3. Ici, comme ailleurs, c'est nous qui soulignons.

4. Ici et pour tous les textes du Second Testament, nous utilisons la traduction de la *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998.

5. APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Les exposés* / traduit, annoté et indexé par M.-J. Pierre (Sources chrétiennes 359), Paris, Cerf, 1989, vol 2, p. 566.

6. M. REMAUD, *Chrétiens et Juifs entre le passé et l'avenir*, Bruxelles, Lessius, 2000, p. 66.

la lumière des Écritures, on voit que cela n'aurait jamais dû arriver. Car une rupture complète entre l'Église et la Synagogue est en contradiction avec l'Écriture Sainte. (p. 205)

L'*Ancien* nous amène au... *Nouveau*. Le terme de *Nouveau Testament*, indique le document, provient « d'un oracle du Livre de Jérémie qui annonçait une "nouvelle alliance" [...]. En conséquence on a appelé « Nouveau Testament » un ensemble d'écrits qui exprime la foi de l'Église dans sa nouveauté. À lui seul, continue le document, ce nom manifeste déjà l'existence de rapports avec "l'Ancien Testament". » (§ 2, p. 17-18) Au regard « du marcionisme mitigé », la démonstration n'est pas convaincante.

Mais ne s'agissait-il que d'un nom à donner? Les « rapports avec l'Ancien Testament » ne donnent-ils pas à ce nom et aux explications correspondantes du document une signification parlante? Dans le grec et le latin, « testament » est la traduction de l'hébreu *berith* qui signifie « alliance ». Quand il est accompagné d'« ancien » ou de « nouveau », et muni d'une majuscule, « Testament », désigne les Écritures. Certes, par métonymie, la *Berith* ou l'Alliance peut désigner la Torah — que les chrétiens appellent la « Loi » — mais de façon générale, les concepts d'alliance et d'Écritures restent distincts et on ne peut accoler à l'un les qualificatifs ou les caractéristiques de l'autre. Or, c'est exactement ce que fait le document et le problème est bien plus que d'ordre sémantique.

2. Ce que Jérémie en dit

En se réclamant d'un oracle de Jérémie (31,31) qui parle d'une « nouvelle *berith* », d'une « alliance nouvelle », dont le Nouveau Testament serait porteur, le document accrédite l'idée que Jérémie lui-même, annonce une Loi nouvelle! Or, le prophète explique en quoi cette alliance sera « nouvelle » : « Je mettrai ma Tora en eux et sur leur cœur je l'écrirai. » (v. 33, notre traduction) Alors que deux versets plus loin (si l'on veut lire le texte sans la correction de la *Bible de Jérusalem*), il affirme que la fidélité de Dieu à Israël est aussi sûre que l'immutabilité des lois de la nature. Il est vrai qu'au moment d'analyser la notion de *Berith* dans l'Ancien Testament, le document montre que ce mot peut avoir des sens différents et qu'en l'occurrence, « l'oracle n'annonce pas un changement de loi, mais une nouvelle relation avec la loi de Dieu dans le sens d'une intériorisation » (§ 39). Ce n'était pas l'impression donnée au lecteur 60 pages plus

tôt. Il apprenait alors, sans plus, que « Nouveau Testament », le nom donné aux « écrits qui expriment la foi de l'Église dans sa nouveauté », venait « d'un oracle du Livre de Jérémie qui annonçait une nouvelle alliance. » Cette idée, à savoir que les Écritures juives, elles-mêmes, accréditaient une « nouvelle alliance » entre Dieu et Israël, le document va la véhiculer en analysant le concept d'Alliance dans le Nouveau Testament : « En disant "alliance nouvelle", l'expression de Paul et de Luc [...] marque la continuité de l'événement [la Passion] avec [...] l'oracle de Jr 31,31-34, qui annonçait que Dieu établirait une "alliance nouvelle". » (§ 40, p. 98)

3. Ce qu'« accomplir » veut dire

Nous lisons que « les écrits du Nouveau Testament ne se présentent jamais comme une totale nouveauté » (§ 2, p. 18) et que « les paroles de Jésus manifestent en même temps un aspect de radicale nouveauté » (§ 40, p. 97). Unir le Nouveau Testament à l'Ancien ne va pas de soi. Le document tente de résoudre la difficulté en affirmant : « Les Écrits du Nouveau Testament se situent dans une perspective d'accomplissement, c'est-à-dire de continuité fondamentale et de progrès décisif, lequel comporte nécessairement des ruptures sur certains points. » Ainsi, le « sang d'alliance » des Évangiles, c'est-à-dire le sang de Jésus, « rappelle l'instauration de l'alliance du Sinaï par Moïse et suggère donc un rapport de continuité avec cette alliance ». Et plus loin : « ... l'alliance du Sinaï avait comporté un rituel d'aspersion avec le sang d'animaux immolés, l'alliance du Christ est fondée sur le sang d'un être humain qui transforme sa mort de condamné en don généreux » (p. 97-98). Enfin, le document ajoute : « La fondation, par Jésus de "la nouvelle alliance en (son) sang" (1 Co 11,25) n'implique pas une rupture de l'alliance de Dieu avec son peuple, mais en constitue l'accomplissement. » (§ 41, p. 99)

Croit-on que la difficulté est résolue pour autant ? À ce stade, la relation entre l'Ancien et le Nouveau est devenue trois fois plus complexe, par :

- la référence à Jérémie — sur laquelle nous ne reviendrons plus ;
- l'idée que la nouvelle alliance est un « progrès décisif » ;
- l'ambiguïté du concept « d'accomplissement ».

Si les Saintes Écritures spécifiquement chrétiennes constituent un progrès, voire un progrès décisif, il s'ensuit que les Saintes Écritures juives,

celles que les Juifs continuent à respecter et à observer, sont décadentes. Non seulement, l'idée n'est pas du goût des Juifs — pourquoi alors resteraient-ils Juifs? — mais surtout, ils se sentent autorisés à voir dans « le sang d'un être humain qui transforme sa mort de condamné en don généreux » une régression par rapport à « l'aspersion du sang d'animaux immolés ». Pour le lecteur juif de la Bible, l'un des enseignements essentiels du récit qu'il appelle la Ligature (*Aqéda*) et que les chrétiens nomment le Sacrifice d'Isaac (Gn 22) fut qu'un bélier devait être sacrifié *à la place* (le v. 13 le dit explicitement) de l'homme; que c'est l'animal et non pas l'homme qui dès l'origine avait été *désigné* (v. 8) comme holocauste⁷. Précisons: notre intention n'est pas d'écortcher la théologie chrétienne. Mais dès lors qu'il est question d'un « progrès décisif » sur la Bible juive, s'agissant qui plus est d'un sujet que les accusations de meurtre rituel ont rendu particulièrement sensible, un mot d'explication s'imposait.

Reprenons. La notion « d'accomplissement » a trop servi l'antijudaïsme pour ne pas déclencher chez les Juifs la réaction du chat échaudé. Dans les pages consacrées à la Loi (§ 44), le document en réduit la nocivité quand il note, exemples à l'appui, que Jésus « radicalise » parfois la Loi, qu'il « abroge la lettre de la Loi », qu'il en donne une interprétation « plus exigeante ou plus souple ». Il est vrai qu'à la suite du sermon sur la montagne — « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes, je ne suis pas venu abolir mais accomplir (*plèrôsai*). » (Mt 5,17) — c'est bien la notion d'accomplissement qui a nourri l'antijudaïsme⁸; mais nous donnons acte au document que tout en maintenant le terme, il lui en a donné une signification juste. Cela dit, Jules Isaac estimait que *plèrôsai* était mal traduit et qu'il impliquait plutôt la notion de « rajouter », de « compléter ». Jésus n'a pas agi autrement que les maîtres du Talmud et que ne le font, dans une certaine mesure, les rabbins de tous les temps. Il est juste que nous soulignons la concor-

7. La Michna (Aboth 5,6) dit que le « bélier d'Abraham » avait été créé à l'issue du 6^e jour de la Création, pour être mis en réserve de l'*Aqéda*.

8. J. ISAAC a relevé quelques-unes des significations que les théologiens donnaient à *plèrôsai*, depuis « porter à son achèvement » jusqu'à « abolir », en passant par « élever à la perfection et périmer » ou « consommer ». « Accomplir ne signifie pas uniquement mettre en pratique, mais consommer ». « Accomplir, concluait ISAAC, quel magnifique horizon que ce verbe découvre à l'imagination théologique! » (*Jésus et Israël*, Paris, Fasquelle, 1959, p. 118)

dance du document sur ce point. Toujours à propos de la Loi, il se démarque aussi du méchant jugement que nombre de textes chrétiens lui portaient. « En y obéissant, notent ses rédacteurs, les Juifs croyants y trouvent leurs délices et la bénédiction et ils participent à la sagesse créatrice universelle de Dieu. » (§ 43, p. 105) Il demeure cependant, qu'appliquée à *Berith* (Alliance), la notion d'accomplissement garde l'acception négative que, par le passé, l'Église accolait à la Loi.

4. Sur l'autorité de la Bible hébraïque

Pour souligner le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testaments, le document rapporte (p. 18 à 27), de nombreuses citations de la Bible hébraïque dans le Nouveau Testament, en vue de démontrer que ce dernier « reconnaît l'autorité des Saintes Écritures du peuple juif ». C'est vrai et faux à la fois ! C'est faux dans la mesure où les références pourraient ne pas avoir plus de signification que celles de la mythologie grecque dans le parler français. C'est d'autant plus faux si la valeur des textes est inversée, comme c'est le cas à propos du rôle de la Loi, considérée comme source de vie dans le Lévitique (18,5 et parallèles) alors que, selon 1 Co 15,56, « l'aiguillon de la mort est le péché et la puissance du péché est la Loi », d'où il découle, comme le note le document, « que la Loi par sa condition de lettre tue » (§ 44, p.108).

C'est vrai dans d'autres cas. Mais s'il doit en résulter, comme le souhaite le cardinal Ratzinger, « un nouveau respect pour l'interprétation juive de l'Ancien Testament », la difficulté demeure. Car bien des fois, dans le Nouveau Testament, la référence aux « Saintes Écritures du peuple juif » sert à authentifier l'enseignement de Jésus dans la seule intention de rejeter ou moquer l'interprétation rabbinique de la Torah. Bien des citations de la Bible hébraïque, qui selon le document devaient leur conférer une « autorité divine », ont bafoué Israël et ses Sages. Par exemple :

Bien qu'il eût fait tant de signes devant eux, ils ne croyaient pas en lui, afin que s'accomplît la parole dite par Isaïe le prophète : Seigneur, qui a cru [...] ? Aussi bien ne pouvaient-ils croire, car Isaïe a dit encore : « Il a aveuglé leurs yeux et il a endurci leur cœur, pour que leurs yeux ne voient pas, Que leur cœur ne comprenne pas, qu'ils ne reviennent pas à moi et que je ne les guérisse pas. » (Jn 12,37- 40)

D'où la conclusion, au v. 43 : « Car [les pharisiens] aimèrent la gloire des hommes plus que la gloire de Dieu ». Ou encore :

Les Pharisiens et les scribes l'interrogent : « Pourquoi tes disciples ne se comportent-ils pas selon la tradition des anciens [...] ? » Il leur dit : « Isaïe⁹ a bien prophétisé de vous, hypocrites, ainsi qu'il est écrit : "Ce peuple m'honore des lèvres ; mais leur cœur est loin de moi. Vain est le culte qu'ils me rendent ; les doctrines qu'ils enseignent ne sont que préceptes humains." [...] » (Mc 7,5-7 et parallèle dans Mt)

5. Les invectives contre Israël

Mais, semble argumenter le document, le Nouveau Testament ne serait-il pas autorisé à reprendre à l'égard d'Israël les critiques que les prophètes eux-mêmes ont formulées contre lui ? Dans une intention sans doute louable, puisque les invectives contre les Juifs « ne doivent pas servir de base à de l'antijudaïsme », le document les justifie en arguant que « dans le Nouveau Testament, les reproches adressés aux Juifs ne sont pas plus fréquents ni plus virulents que les accusations exprimées contre les Juifs dans la Loi et les Prophètes. » (§ 87, p. 208) La partie juive répondra avec la célèbre réplique de Cyrano : « Je me les sers moi-même, avec assez de verve, mais je ne permets pas qu'un autre mes les serve¹⁰. »

On dira que Jésus était juif, qu'il s'adressait aux Juifs et rien ne devait l'empêcher de les apostropher comme le faisaient les prophètes de la Bible hébraïque ! Certes, mais quand ces derniers fulminaient, annonçaient la sanction ou le malheur, ils accompagnaient toujours ces terribles propos de paroles de consolation et d'espoir. Et pour l'amour d'Israël, ils allaient jusqu'à défier Dieu ! Jésus, lui, assurait le salut à qui croyait en lui ; et la perdition à tous les autres. Jésus se démarque des anciens prophètes parce que ses menaces — sur Jérusalem par exemple — sont restées telles quelles. À moins que, mais je suis trop respectueux de toutes les Écritures pour argumenter de la sorte, l'on veuille expliquer son silence par le fait que ses propos de consolation — et donc de restauration de la nation juive — auraient été tronqués par la suite.

9. Encore que la citation d'Isaïe (29,13) soit approximative et prononcée dans un contexte historique particulier.

10. *Cyrano de Bergerac*, Acte 1, scène IV, « la tirade du nez ».

Quoi qu'il en soit, les invectives rapportées dans le Nouveau Testament ont servi l'antijudaïsme et l'antisémitisme. Les propos rapportés au nom de Jésus ont eu sur les Juifs des conséquences tragiques. Sinon, ses fulminations auraient pu être acceptées par le judaïsme de même, d'ailleurs, que l'ancienne lecture typologique des chrétiens. Si elle gênait les Juifs, ce n'est pas en raison de ce type de lecture. Familiers du midrash, ils en ont vu d'autres ! C'est plutôt parce que la « lecture erronée » des Évangiles sur les terres chrétiennes a eu sur l'existence des Juifs des effets désastreux. Autrement, le judaïsme aurait apprécié que les chrétiens cherchent à trouver dans l'Ancien Testament les espérances qu'ils souhaitent y lire. Y compris — et quoi qu'en ait dit ou qu'on ait fait dire à Caïphe — la messianité de Jésus ! Selon la tradition juive, toutes les lectures de leurs « Écritures saintes » sont possibles¹¹. Sauf celle qui figure dans Dt 18,20, c'est-à-dire une lecture qui, concernant Israël, concernant les Juifs, voudrait changer les Commandements, faire de la Loi une Loi ancienne et dépassée...

6. Faut-il lire la Bible comme les Juifs ?

Évoquant la Shoah, le document indique que « toutes les Églises » — vraiment toutes les Églises ? — en sont venues « à repenser complètement leur rapport au judaïsme, et par conséquent à reconsidérer leur interprétation de la Bible juive » (§ 22). Les chrétiens, continue le texte, devraient-ils « se reprocher d'avoir accaparé la Bible juive en en faisant une lecture où aucun Juif ne se retrouve » ? D'où cette question : « Les chrétiens doivent-ils donc lire désormais cette Bible comme les Juifs, pour respecter réellement son origine juive ? » À quoi on répondra que ce n'est pas la lecture que les chrétiens font de la Bible juive qui pose problème, mais bien celle qu'ils faisaient du Nouveau Testament. Ce qui paraît fondamental par rapport à un passé douloureux, c'est qu'ils décident effectivement de « repenser complètement leur rapport au judaïsme ». De ce point de vue, les mises au point du document représentent un progrès énorme.

Ceci nous amène à examiner la manière dont, pour rédiger la deuxième partie du document, numériquement la plus importante (p. 56-

11. Pour désigner la Bible et plus particulièrement la Torah, l'hébreu dit : « Lecture » (*miqra*). Tant il est vrai qu'un texte ne vaut que par la lecture qu'on en fait.

154), nos auteurs ont lu dans la Bible juive « les thèmes communs fondamentaux ». Ayant arrêté que les chrétiens pouvaient ne pas lire la Bible juive comme les Juifs, comment vont-ils identifier et traiter ces « thèmes communs fondamentaux » figurant dans l'Ancien Testament ?

Pour nous faire comprendre, imaginons une thèse qui traiterait de « La misère sociale dans les œuvres d'Emile Zola ». Les auteurs présenteraient Zola, rappelleraient les caractéristiques de la misère à son époque et aussitôt en viendraient au sujet : Comment Zola parle-t-il de la misère ? Sur quoi, ils citeraient les textes correspondants de l'auteur.

Le titre du document pontifical réfère au « peuple juif et ses Saintes Écritures *dans la Bible chrétienne* » (nous soulignons). Logiquement, il devait analyser la manière dont la Bible chrétienne parle des thèmes retenus dans l'Ancien Testament. Mais il a usé d'une autre méthode. Au moment de mettre leur réflexion sur papier, ses auteurs ont inversé les termes de la relation. Au lieu d'analyser la manière dont le Nouveau Testament parle du peuple juif et de ses Saintes Écritures, ils exposent d'abord, pour chaque thème, ce qu'en dit l'Ancien Testament. Et comme ils ont arrêté qu'ils pouvaient ne pas lire la Bible comme le font les Juifs, leur exposé de la Bible juive et des thèmes repris par le Nouveau Testament passent par le prisme très particulier de ce dernier.

La chose est patente au paragraphe 27, au second de ces thèmes communs intitulé : « La personne humaine : grandeur et misère ». Or, ce thème n'apparaît pas en tant que tel dans l'Ancien Testament ! Nos auteurs en sont tellement conscients, que dès la seconde ligne, ils précisent : « Dans l'Ancien Testament, on ne rencontre pas ces deux termes pour caractériser la condition humaine, mais... » Mais alors, s'interroge le lecteur, que vient faire ici un pareil thème ? Parce qu'à l'évidence — et les analyses fin du § 29 et début du § 30 le montrent bien —, il plaît aux auteurs de relever la juxtaposition ou l'antinomie des deux termes dans le Nouveau Testament et qu'ils ont cherché à en trouver l'équivalent dans la Bible juive. D'où l'orientation donnée à la lecture des « Saintes Écritures juives ».

D'emblée, le premier des thèmes communs, au § 23, sur la « Révélation de Dieu », à fin d'analyse, annonce en sous-titre : « Un Dieu qui parle aux hommes ». Et là, à coup sûr, comme dit le document, le « lecteur juif ne s'y retrouve pas. » Certes, Dieu parle aux hommes... Mais le lecteur juif de la Bible juive qui aurait à traiter de la Révélation, en viendrait immédiatement à la révélation du Sinäi, aux Dix Commandements, sans

lesquels le « peuple juif », et croyons-nous l'humanité entière, n'auraient pas grand sens sur cette terre. Le lecteur juif aurait d'ailleurs tendance à remarquer que Dieu ne parle pas « aux » hommes, mais à certains qui [...] sous couvert de la théophanie du Sinaï, puis de l'arche d'alliance et sa nuée perpétuant la scène du Sinaï, ont la mission d'exposer sa parole (ce que le document relèvera par ailleurs).

C'est seulement quand le document en vient à la parole de Dieu dans le Nouveau Testament (§ 26, p. 61) que la primauté accordée à la parole devient compréhensible. « À partir de ce lien [la parole] qui unit Jésus au Père, le IV^e évangile confesse Jésus comme le *Logos*, le "Verbe", qui "s'est fait chair" (Jn 1,14). » Et pour bien montrer l'importance de la révélation par la parole, le paragraphe finit par ces mots : « Dieu qui "a parlé autrefois aux pères dans les prophètes", "nous a parlé à nous dans un Fils" (Hb 1,1-2), ce Jésus dont nous parlent les évangiles et la prédication apostolique. »

Parce que ces derniers propos participent davantage de l'apologétique que de l'analyse, parce qu'ils rappellent ce qu'ont pu être d'anciennes disputations, l'observateur est amené à examiner derechef la façon dont le document présente la parole de Dieu dans l'Ancien Testament. Dans ce § 23 sur « Dieu qui parle aux hommes, » il est alors surpris de trouver immédiatement après les promesses à Moïse « de faire sortir d'Égypte le peuple d'Israël (Ex 3,7-17), promesse qui prend la suite de celles faites aux patriarches [...] pour leurs descendants », cette autre « promesse que reçoit David en 2 S 7,1-17 au sujet d'une descendance qui lui succèdera sur le trône. »

La place accordée à la promesse faite à David, plutôt accessoire et transmise diversement dans la Bible, étonne le lecteur de la Bible juive¹². Il ne le sera plus s'il se souvient de He 1,1-5. Et quand il en viendra à la p. 95 du document, titré : « L'engagement envers David », il pensera qu'au lieu de : *Le peuple juif et les Saintes Écritures juives dans la Bible chrétienne*, le document aurait dû s'intituler : Les chrétiens et les Saintes Écritures chrétiennes dans la Bible juive. Il ne changera pas d'avis en

12. Nos auteurs en sont certainement conscients car, au § 62, intitulé : « Le fils et successeur de David », ils notent que dans l'Ancien Testament « le sens de l'oracle n'était pas messianique : il ne promettait pas à David un successeur privilégié [...] mais simplement un successeur immédiat, qui aurait à son tour des successeurs. »

lisant les distinctions conjecturales qui sont faites sur les promesses « inconditionnées¹³ » et celles qui ne le sont pas.

Cette impression ne le quittera pas quand il regardera de plus près la référence du document sur la promesse à Moïse « de faire sortir d'Égypte le peuple d'Israël. » Telle qu'elle est rapportée, cette promesse est incomplète. Elle continue en ces termes — dans le même verset, Ex 3,8 : « et de le faire monter de cette terre-là sur une terre bonne et large, sur une terre où coulent lait et miel [...] »¹⁴. » Si nous avons jugé nécessaire de compléter la citation, c'est parce que cette promesse est récurrente ; que la terre fut choisie par Dieu (Gn 12,1 ; voir aussi He 11,8) avant qu'un peuple ne le fût. Et s'il est vrai que la promesse de la terre fait l'objet du § 56, son absence ici, au profit de la promesse faite à David est signifiante.

Aussitôt le lecteur se met à réfléchir à d'autres absences. Sont-elles voulues ou la place a-t-elle manqué ? Par exemple, dans le § 23 intitulé « Un Dieu qui parle aux hommes », le lecteur de la Bible hébraïque s'attendait à trouver l'un des passages les plus marquants sur la « parole » de Dieu, dans Es 55,10-11. Je ne résiste pas à le donner dans la belle traduction de Chouraqui :

Oui, comme la pluie et la neige tombent des ciels et n'y retournent pas sans avoir désaltéré la terre, sans l'avoir fait enfanter et germer, donnant semence au semeur, pain au mangeur, telle est la parole qui sort de ma bouche : elle ne retourne pas à moi à vide, oui, sans avoir fait ce que je désire et fait triompher ce pourquoi je l'ai envoyée.

Et comme notre lecteur est conditionné par l'analyse qu'il a faite de ce § 23, il se met à penser que, peut-être, l'absence qui l'intrigue vient de la suite du texte d'Isaïe, des v. 12-13, que le document aurait hésité à citer :

Oui, vous sortirez dans la joie, vous serez transportés dans la paix. Les montagnes, les collines éclateront de jubilation en face de vous. Tous les

13. Pour en être tout à fait assurée, la *Bible de Jérusalem* a corrigé 2 S 7,16. On y lit : « Ta maison et ta royauté subsisteront à jamais *devant moi* », c'est-à-dire devant Dieu et l'éternité, alors que le texte massorétique est : « devant toi » !

14. Que le document citera à la p. 74 dans le paragraphe consacré à « Dieu, libérateur et sauveur » dans l'Ancien Testament.

arbres des champs applaudiront. À la place du nerprun montera le cyprès ; à la place de l'ortie montera la myrte. Ce sera pour Adonaï le renom, le signe de pérennité qui ne sera pas tranché.

Fallut-il choisir la pérennité de la lignée de David ou le signe de pérennité dont témoigne le retour d'Israël sur sa terre ?

Il n'est pas question de faire une critique détaillée de chaque section de ce document, d'autant que nous en avons souligné les mérites, alors que l'importance donnée à l'un ou l'autre verset ou à son absence est aussi d'ordre subjectif. Il se peut aussi que l'une ou l'autre absence soit réparée ailleurs, sans que l'observateur en garde le souvenir. Il me semble juste, toutefois, de relever dans ce document, et toujours dans l'Ancien Testament, la surévaluation du péché originel (§ 28) et la dépréciation du shabbat. Sauf erreur ou omission, ce dernier n'a droit qu'à quelques lignes (p. 66) et à de courtes mentions à propos des ruptures qu'a entraînées le passage de l'un à l'autre des Testaments.

Nous croyons aussi que l'analyse sur les promesses inconditionnées (§ 38, p. 95, à propos de la descendance de David) et celles qui ne le sont pas, sur les différentes étapes de l'alliance entre Israël et Dieu, quand elle L'engage ou ne L'engage pas, sont discutables. Au moment de rédiger ces lignes, je n'ai pas souvenir que le document ait présenté une analyse de Gn 18,18-19, de cette première alliance, avant le nom, entre Abraham, qui doit prescrire à « ses enfants, après lui, de garder la voie de Dieu en pratiquant la justice et l'équité », et Dieu, qui promet alors « d'accomplir en faveur d'Abraham ce qu'il avait promis à son sujet ». Dire que « Dieu ne peut pas être soumis à des obligations de la même façon que les personnes humaines » (§ 38, p. 94) est un présupposé d'ordre métaphysique, mais ne traduit pas nécessairement l'enseignement biblique. Il nous semble aussi, et là encore en raison des polémiques d'hier, que la notion de justice aurait dû être analysée dans l'un et l'autre Testament.

7. La Terre reste promise

Venons-en, enfin, aux réflexions que soulève l'étude du document sur « la Terre¹⁵ promise » dans l'Ancien Testament (§ 56 auquel on ajoutera la p. 139 sur l'exil) et sur les rapports entre ce document et la Shoah.

15. La majuscule est dans le texte. Nous la conserverons pour différencier la Terre (promise) de la terre en général.

Le problème de la Terre gêne l'Église. La déclaration sur les Juifs de Vatican II n'en parle pas; les « Orientations » de 1973 des évêques de France ont eu le mérite de l'évoquer, tout en se limitant à la signification *qu'avait pour les Juifs* leur « rassemblement autour de Jérusalem¹⁶ ». Elles reconnaissaient au peuple juif « les moyens d'une existence politique parmi les nations¹⁷ », ce qui n'alla pas sans soulever de vives réactions dans les pays arabes, mais aussi dans les Églises arabes.

Le document ne semble pas éprouver ces mêmes réticences. Toutefois, il en banalise le thème. Ses réflexions ne tiennent pas compte de l'importance que l'Ancien Testament lui confère. Nos auteurs considèrent cette Terre comme n'importe quelle autre terre. « Tout groupe humain, disent-ils, désire habiter une terre de manière stable »; il fallut bien donner une terre aux Hébreux libérés d'Égypte. Nous avons relevé que le choix d'une terre a précédé le choix que Dieu fait du peuple qui doit l'habiter (Gn 12,1). Si bien que, contrairement à ce qu'écrit le document pour lequel « la promesse d'une terre vient compléter celle d'une descendance », c'est la promesse d'une descendance qui complète celle d'une Terre. En fait, l'une et l'autre promesse sont, depuis, inséparables. Dès alors, c'est-à-dire dès l'époque d'Abraham qui était encore sans descendance, cette Terre était « donnée ». Dès alors, cette Terre s'avère une terre délicate qui ne supporte pas l'immoralité puisque, laisse entendre Dieu, l'Amorite qui l'habitait à cette époque en sera chassé lorsque « son iniquité aura atteint le comble » (Gn 15,16). Il s'ensuit que cette Terre, bien définie, exactement circonscrite par l'Ancien Testament, s'inscrit bel et bien dans le plan de Dieu. Et lorsque le peuple refuse la Terre, Dieu annonce sa fin (Nb 13-14), car sans sa Terre, Israël perdrait tout sens et ne pourrait accomplir sa mission. Cette Terre sera soumise au shabbat (Lv 25) comme le fut Israël; c'est une terre que Dieu Lui-même habite (Nb 35,34) et c'est une raison de plus pour qu'Israël veille à ne pas la souiller.

16. « Ils [les chrétiens] doivent tenir compte de l'interprétation que donnent de leur rassemblement autour de Jérusalem les Juifs, qui au nom de leur foi, le considèrent comme une bénédiction. » (CONFÉRENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, *Orientations pastorales du Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme* [16 avril 1973]; texte publié dans *Documentation Catholique*, n° 1631 [6 mai 1973] p. 419-422 [ici p. 421].)

17. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, « Orientations pastorales », § 5.

Le document relève ce point, mais estime que dans une étape ultérieure seulement, la Terre devait « devenir un pôle d'attraction pour les nations » ; le lecteur de la Bible juive considère, lui, qu'elle était destinée à cette fonction au moins depuis Abraham. Références à l'appui, le document a l'air d'insister sur le fait que « Dieu seul est le propriétaire du pays. » (Lv 25,23) Si les Israélites y habitent, continue le texte, c'est à titre « d'étrangers » et d'« hôtes ». Mais ces appellations, prononcées dans le cadre des Commandements agricoles (années sabbatiques et du Jubilé) qui s'appliquent exclusivement à cette Terre, vont bien au-delà. Un seul mot en hébreu désigne le « pays » et la « terre ». Ici, il désigne la terre entière. Dieu n'est pas seulement propriétaire du « pays » qui va de la Méditerranée au Jourdain ! À l'évidence, il faut traduire Lv 25,23 selon Ex 19,5 où le texte précise : « Car *toute* la terre est à moi ». La précarité des Hébreux sur leur Terre vient de la désobéissance aux Commandements agricoles en particulier, puisque tel est le sujet de Lv 24–25, mais aussi de la Torah en général. En revanche, leur état d'« étrangers » et d'« hôtes » est celui de tous les hommes sur la planète, ce qui ressort d'ailleurs de Ps 39,13 et de 1 Ch 29,15 — des références qui, faisant allusion à Lv 25,23, figurent bien dans le document, et qu'il faut relire en conséquence. On verra que ces précisions n'étaient pas inutiles.

8. Les contrecoups de la Shoah

Pour terminer, mais sans abandonner notre réflexion sur la Terre, considérons les propos du document sur la Shoah. Dans sa préface, le cardinal Ratzinger affirme que « le choc de la Shoah a mis toute la question dans une autre lumière » (p. 11). Un thème qui est repris dans l'introduction du document (§ 1) : « À *la suite* de cette tragédie immense, la nécessité s'est imposée aux chrétiens d'approfondir la question de leurs rapports avec le peuple juif ». On y revient une troisième fois au § 22. Mais fallut-il la Shoah pour que l'Église de Jean XXIII ou de Jean-Paul II trouve ou retrouve la raison ? Sans doute, la Shoah est-elle au cœur de notre époque. La philosophie occidentale, a-t-on dit, est morte à Auschwitz. On a remarqué, aussi, que le nazisme fut et reste païen. La responsabilité de l'Église est engagée parce que la philosophie occidentale s'est développée sur ses terres comme y a germé et sévi le nazisme. Elle ne s'y est pas opposée, en tout cas pas avec la plénitude de son intelligence et de ses moyens. Sans doute, aussi, l'antijudaïsme chrétien a-t-il eu sa part dans

la catastrophe et un document pontifical ou épiscopal du genre de celui que nous analysons aujourd'hui aurait changé le sort des Juifs aux années du malheur. Mais l'Église n'a pas voulu la Shoah. Ceux de ses membres qui étaient fidèles à l'antijudaïsme de leurs pères souhaitaient peut-être que le peuple juif soit humilié, meurtri; mais il ne devait pas disparaître, parce que la mise à mort des Juifs était contraire à l'enseignement et aux convictions des uns, tandis que, pour d'autres, avec la fin des Juifs, disparaissaient les témoins. Le résumé est audacieux, sans doute injuste. Mais tous les résumés pèchent par nature.

Ceux qui, aujourd'hui, parmi les chrétiens estiment que l'Église porte une certaine responsabilité de la Shoah et qui veulent éviter tout risque de récédive d'un antisémitisme meurtrier, jugent nécessaire de rejeter les relents d'antijudaïsme qui habitaient ou habitent encore l'Église. Les Juifs, ou du moins nombre d'entre eux, pensent que l'État d'Israël est la seule garantie terrestre contre les antisémitismes meurtriers, dussent-ils payer leur tribut au terrorisme et aux guerres dans la région. Puisque les chrétiens disent faire acte de repentance, peut-on leur demander de comprendre ce point de vue? Peut-on leur demander aussi de se souvenir « qu'une terre concrète a été promise par Dieu à Israël et reçue effectivement en héritage » (fin du § 57) et que rien dans le Nouveau Testament n'indique que cette promesse est caduque?

Oh! j'entends bien les mises en garde de ne pas mêler le politique au religieux et de voir l'injustice faite aux Palestiniens! Ces arguments sont recevables, mais ils n'expliquent pas l'hostilité que trop de chrétiens vouent avec démesure à l'État d'Israël. Dans leurs habits du passé, l'antijudaïsme ou l'antisémitisme chrétiens sont finis. Leur retour n'aurait que des conséquences secondaires et avant toute chose, déconsidérerait l'Église. C'est dans la mesure où il inspire l'hostilité envers l'État d'Israël que l'antijudaïsme théologique menace aujourd'hui et empoisonne les relations judéo-chrétiennes.

Pour les chrétiens, écrivait récemment le professeur Yossef Dan, l'exil est un décret divin auquel le Juif est soumis par nature. Selon eux, un juif parce qu'il est juif doit être privé de souveraineté nationale. La restauration de la souveraineté juive, s'oppose aux données de base de la religion catholique¹⁸.

18. *Tekhelet*, 15 (automne 2003) p. 80.

C'est pourquoi, ajoute-t-il, au contraire des autres nations dont la politique est soumise à critique, l'État d'Israël, lui, devra toujours justifier son droit à l'existence.

Serait-ce la raison (peut-être inconsciente) pour laquelle, à la suite de la dernière citation que nous venons de faire du document, à savoir « qu'une terre concrète a été promise par Dieu à Israël et reçue effectivement en héritage », nos auteurs ont jugé nécessaire d'ajouter, références à l'appui¹⁹ : « ce don de la terre était conditionné par la fidélité à l'alliance », après avoir avancé, aussi, que « dans leur pays les Israélites étaient des hôtes et des étrangers » ?

Le sentiment de culpabilité des chrétiens après la Shoah, dit encore le professeur Dan, a équilibré et continue à équilibrer leur rapport aux Juifs et à l'État d'Israël. Cependant, la diffamation dirigée contre l'État juif, qui va jusqu'à accuser les Israéliens de se conduire comme l'avaient fait les nazis, réfléchit l'idée qu'on :

... a accordé aux Juifs le droit — qui ne leur revenait pas — d'établir un État souverain en raison de leurs terribles souffrances au temps de la Shoah. Mais s'ils se conduisent comme leurs persécuteurs nazis, ce droit doit leur être enlevé et il leur faut retourner à leur état « normal » de non-souveraineté. (p. 80)

Les efforts accomplis depuis Seelisberg, faits d'études de textes, de révisions, de rencontres, d'explications, de déclarations de repentance et de documents, ne peuvent gommer en si peu de temps les longs siècles de l'antijudaïsme chrétien. Tant d'idées reçues, de leçons, d'interrogations demeurent. Est-on sûr, absolument sûr, que les critiques excessives contre l'État souverain d'Israël ne proviennent pas, aussi, du sentiment que peut-être quand même... et malgré tout... la renaissance d'Israël pourrait n'être qu'une illusion passagère ? Que sa chute est inéluctable ? Et que « dans l'équilibre secret des volontés divines²⁰ » les Juifs seront à nou-

19. Les références, Lv 26 et Dt 38, sont, bien sûr, exactes. Mais si les textes bibliques sont invoqués pour le « retour » d'Israël sur la Terre, elles ne sont pas les seules. On relira notamment Ez 20.

20. La formule est de H. DANIEL-ROPS. Dans son *Histoire Sainte. Jésus en son temps*, Paris, Fayard, 1946. Il écrivait : « Il n'appartenait pas à Israël sans doute de ne pas tuer son Dieu après l'avoir méconnu, et, comme le sang appelle mystérieusement le sang, il n'appartient peut-être pas davantage à la charité chrétienne de faire que l'horreur du pogrom ne compense dans l'équilibre secret des volontés divines, l'insoutenable horreur de la Crucifixion. » (Cité par ISAAC, *Jésus et Israël*, p. 382)

veau, comme le disait Bernard, abbé de Clermont, « dispersés dans tous les pays, témoins vivants de la rédemption » de l'Église ?

Quoi qu'il en soit, pour les Juifs, il est inadmissible que la Shoah dicte la nouvelle attitude de l'Église envers eux. La Shoah reste l'abomination des abominations et il est impensable qu'on puisse lui devoir quoi que ce soit.

Concernant l'État d'Israël, nous croyons que les chrétiens doivent pour le moins reconnaître :

- le sentiment de protection qu'il accorde aux Juifs contre l'antisémitisme meurtrier ;
- que la promesse de la Terre n'est pas rejetée par le Nouveau Testament ;
- que sur cette Terre, les Juifs ont développé un réseau d'écoles et de publications, rabbiniques et universitaires, conforme à l'annonce d'Isaïe (2,3) « de Sion sortira la Tora et la parole de l'Éternel de Jérusalem », cette Torah et cette parole dont ils se réclament aussi.

Qu'on nous comprenne bien : ni les chrétiens, ni les Juifs, ni personne d'ailleurs n'est tenu à approuver la politique des gouvernements israéliens. Mais la critique ne doit jamais porter, consciemment ou non, sur la légitimité de l'État d'Israël souverain — qui au demeurant s'est incomparablement mieux comporté que les autres pays du globe dans des situations similaires à celles où il est confronté aujourd'hui ; la critique doit tenir compte, enfin, des immenses erreurs, des crimes, des refus successifs de la partie arabe et palestinienne.

Alors, peut-être, l'idée germera-t-elle chez les chrétiens qu'il leur appartient de tenir aux Arabes et aux Palestiniens, sur lesquels leur influence est considérable, un discours équilibrant et de raison. Que grâce à eux — et quelle forme de réparation serait plus belle ? — sur cette Terre, qui fut celle de Jésus et que son peuple a recouvrée, sur cette Terre exemplaire, laboratoire de l'Univers, la paix puisse s'installer et s'étendre alors à la terre entière afin que les hommes, ayant appris « à ne plus faire le mal et la violence sur la Montagne de la sainteté divine, la terre [la terre entière, la planète Terre] soit emplie de la connaissance de Dieu comme les eaux couvrent le fond de la mer » (Es 11,9).

RÉSUMÉ

D'un point de vue juif, le document *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne* comporte des aspects éminemment positifs, dont l'idée d'une « perception rétrospective » au lieu de la typologie traditionnelle. Des réserves sont toutefois soulevées concernant certains aspects des relations entre l'Ancien et le Nouveau Testaments; la méthodologie dont on a usé; et diverses orientations exégétiques. Il faut déplorer le rapport établi entre la Shoah et les nouvelles orientations de l'Église, et s'interroger sur la signification, pour l'Église, de la promesse de la Terre depuis le rétablissement de la souveraineté juive sur cette terre.

ABSTRACT

From a Jewish point of view, the Document The Jewish People and the Holy Scriptures in the Christian Bible contains very positive aspects, such as the idea of "retrospective perception" instead of the traditional typology. Some aspects of the treatment of the relationship between Old and New Testaments call for some reservations, especially concerning the methodology used and some exegetical orientations. The link between the Shoah and the new orientations of the Church also seems unfortunate. The meaning that the Church gives to the promise of a land since the reestablishment of Jewish sovereignty over the land must also be questioned.