La permanence d'Israël interroge-t-elle notre identité chrétienne ?

Colloque SNRJ-SNCC
20-21 mars 2023

Conférence des évêques de France

RELATIONS AVEC LE JUDAÏSME

RELATIONS AVEC LE JUDAÏSME
58, avenue de Breteuil - 75007 Paris
Tél. 01 72 36 68 71 – snrj@cef.fr – relationsjudaisme.catholique.fr

Illustration de couverture : Jérusalem, vue sur le Mur occidental du Temple
© Philippe Lissac / Godong

LE « MYSTÈRE » D'ISRAËL

Mgr Pierre d'ORNELLAS,
archevêque de Rennes

Je me souviens du grand rabbin René Samuel Sirat à un colloque. Nous discutions sur le contenu de nos religions. À un moment, j'ai dit à tout le monde : « *Et si nous ne discutions pas sur le contenu mais si nous nous positionnions par rapport à la foi en l'Éternel ?* » La tenue du colloque a complètement changé. Je me souviens de cette communion – c'est un mot plutôt catholique – qu'il y avait entre nous deux si on allait dans la foi en Celui qui nous la donne. C'était assez extraordinaire, assez émouvant. Je voulais rendre hommage, par ce souvenir d'émotions que nous avons partagées ensemble, à la communion de la foi alors même que nous divergeons sur le Messie.

Je voudrais vous parler, comme le titre le suggère – le « mystère » d'Israël – avec une petite différence : personnellement, je ne mets pas « mystère » entre guillemets, mais je mets « mystère d'Israël » entre guillemets, ce qui change un peu les choses. Est-ce qu'il est juste de parler du « mystère d'Israël » ? Pour répondre à cette interrogation, il convient de dégager quelle signification peut revêtir une telle expression. Ce qui, de ma part, est tout à fait audacieux. En effet, en 1974, neuf ans après le concile Vatican II, le Saint-Siège a publié les *Orientations et suggestions pour l'application de la déclaration conciliaire Nostra aetate n° 4*. Or, ces *Orientations* le préconisent : il vaut mieux demander aux juifs de dire eux-mêmes ce qu'ils pensent d'Israël, et donc ce qu'ils penseraient de cette expression « mystère d'Israël ». Cependant, il me semble que j'ai un titre – si je peux dire – à réfléchir sur cette expression « mystère d'Israël » car nous, les catholiques, utilisons l'expression « mystère de l'Église ». C'est par exemple le titre du premier chapitre de la constitution *Lumen gentium* du concile Vatican II. L'expression « mystère de l'Église » peut-elle rendre raison de l'expression « mystère d'Israël » ? Ou au contraire : la notion de mystère est-elle pour nous, catholiques, réservée à l'Église et ne s'appliquerait pas au peuple d'Israël ? Ici, dans ce que je vais dire, le terme Israël ne renvoie jamais à l'État d'Israël mais toujours au peuple de Dieu dont nous parlent les Écritures et qui est vivant aujourd'hui.

Avant d'entrer dans la réflexion que provoque l'expression « mystère d'Israël » – puisque cette expression m'a été imposée, si je puis dire, par les organisateurs (mais c'est bien parfois de se faire imposer des choses parce que l'on n'est pas sûr que notre choix soit juste, tandis que si l'on obéit, c'est mieux) –, il est bon de rappeler comment cette appellation « mystère d'Israël » a pu être comprise assez récemment.

On la trouve par exemple chez le jésuite Joseph Bonsirven, mort en 1958 à Toulouse, et chez le philosophe Jacques Maritain, mort en 1973 à Toulouse. Parfois, je me demande si Jacques Maritain en 1965, quand il publie différents écrits sous le titre « mystère d'Israël », ne s'appuie pas sur le texte de Joseph Bonsirven, le jésuite qu'il a bien connu et qui intitule son texte « mystère d'Israël ». Le jésuite Joseph Bonsirven, vous le savez, est féru des commentaires rabbiniques. Il écrivit en 1942

un chapitre intitulé « le mystère d'Israël » qui fut publié dans le livre *Israël et la foi chrétienne*. C'est le dernier texte du livre. Je vous dis quelques passages de sa pensée, à la fin de son exposé :

> Nous avons envisagé les divers aspects de l'énigme historique qu'est Israël.

Pour lui, c'est une énigme historique.

> Ils se réduisent à deux faits surprenants : un peuple admirablement équipé tente, depuis vingt siècles, de se faire une place au soleil des nations. Après quelques succès, il est régulièrement repoussé, pillé, massacré. Cependant, quoique voué en apparence à succomber, il subsiste toujours. Cet état de choses paraît humainement inexplicable.

Et pour lui, cela va justifier le titre « mystère d'Israël ». Il va se rappeler qu'un grand prédicateur catholique, Bossuet, parlera lui-même de mystère.

> En effet, nous sommes devant un de ces cas où le problème, suivant la conception de Gabriel Marcel, se change en mystère. Le propre du mystère est de nous rester impénétrable. Ne serait-ce pas témérité que d'essayer de le déchiffrer ?

Donc on voit bien que cette énigme qui devient un mystère, ce problème qui, dans la philosophie de Gabriel Marcel, se change en mystère, c'est cette permanence d'Israël alors même qu'Israël n'a jamais cessé d'être repoussé, pillé, massacré. Voici la fin de la réflexion de Joseph Bonsirven :

> « Pourtant, Dieu ne les a pas supprimés. Et alors que tant de fois ils auraient dû disparaître, il les a sauvegardés, les réservant pour une tâche que nous ne pouvons définir. »

Cette expression de Bonsirven est intéressante : « une tâche que nous ne pouvons définir ». Peut-être est-il précurseur par rapport à 1974 : c'est à Israël de dire la tâche qui lui incombe aujourd'hui. Il conclut sa réflexion en disant qu'il y a bien des civilisations qui ont disparu, qu'Israël – qui n'est évidemment pas une civilisation – n'a pas disparu.

> Israël se perpétue donc dans le monde comme un être consacré que rien ne peut exécrer.

Et il termine par une exclamation :

> Comme ce sort tragique, surnaturel, exige du respect, impose cette révérence religieuse due à tous ceux sur qui la main de Dieu s'appesantit !

Voilà la réflexion du Jésuite Joseph Bonsirven.

Il y a cette autre réflexion de Jacques Maritain qui, lui, me semble-t-il, ouvre une voie. Il établit un parallèle ou une comparaison entre le « mystère de l'Église » et le « mystère d'Israël », tout en précisant leur différence essentielle. Je voudrais simplement donner quelques affirmations de Jacques Maritain. « La question juive est d'abord (je ne dis pas exclusivement) un mystère d'ordre théologique », « un mystère d'ordre sacré ». Puis, il a cette affirmation audacieuse :

> Le Corps mystique d'Israël [puis, il va distinguer l'Église et le peuple] est une Église infidèle et répudiée [...] répudiée comme Église, non comme peuple. Et toujours attendue de l'Époux, qui n'a cessé de l'aimer.

On pourrait discuter sur cette distinction entre peuple et Église. Il me semble que c'est une audace de Maritain qui mériterait d'être passée au crible de la réflexion dans les Écritures d'Israël et dans la Tradition orale d'Israël. Et devant ce qu'on appelle une mise à l'écart d'Israël :

> « c'est, je pense une mise à l'écart dans l'ordre de la Rédemption. »

Donc le mystère d'Israël ne peut se comprendre que dans l'ordre de la Rédemption. Je cite une dernière affirmation de Jacques Maritain : « *Israël est un mystère* ». Cela me paraît très intéressant parce que « mystère », cela pourrait dire que c'est une énigme incompréhensible mais il va aller un peu plus loin :

> Israël est un mystère. Du même ordre que le mystère du monde et le mystère de l'Église. Au cœur, comme eux, de la Rédemption.

Il explique alors :

> Il y a une relation supra-humaine d'Israël au monde comme de l'Église au monde. C'est seulement en considérant ces trois termes qu'on peut, fut-ce énigmatiquement, se faire quelque idée du mystère d'Israël. Une sorte d'analogie renversée avec l'Église est ici, croyons-nous, l'unique fil conducteur.

On pourrait passer au crible de la réflexion cette analogie renversée entre le mystère de l'Église et le mystère d'Israël. De quel renversement s'agit-il ?

> L'Église est une réalité surnaturelle paradoxalement présente au monde sans être du monde. Israël est une réalité de ce monde, temporelle et terrestre, dotée d'une vocation surnaturelle.

Je dis simplement ce que dit Jacques Maritain. Peut-être qu'il faudrait faire une thèse sur ce que dit Jacques Maritain pour avancer un peu plus loin que ce qu'il dit avec cette analogie renversée : l'Église a une dimension surnaturelle qui fait qu'elle n'est pas du monde tout en étant dans le monde, tandis qu'Israël est dans le monde, « *une réalité de ce monde, temporelle et terrestre, dotée d'une vocation surnaturelle* ».

Ce parallèle entre le mystère de l'Église et le mystère d'Israël est une expression qui vient de Bonsirven, rappelée par Jacques Maritain, mais qu'on peut aussi retrouver : tous les deux s'appuient sur la prédication de Bossuet.

Il me semble qu'on peut aller un peu plus loin. Dans la déclaration *Nostra aetate* du concile Vatican II, il est écrit, nous le savons bien, que c'est en scrutant le mystère de l'Église que ce saint Concile se souvient du lien qui unit spirituellement le peuple du Nouveau Testament avec la descendance d'Abraham. Ainsi donc, le mystère de l'Église contient en lui-même ce lien avec la descendance d'Abraham que l'on peut appeler à juste titre Israël. Je vous renvoie à l'Écriture sainte, au Deutéronome, au prophète Isaïe. En raison de ce lien, puisque nous disons que l'Église est un mystère, ne convient-il pas d'appeler Israël du même nom de « mystère » ? N'y a-t-il donc pas en définitive une perspective ouverte par le mystère de l'Église pour comprendre le mystère d'Israël ? À moins que ce ne soit l'inverse. Mais je préfère ne pas être audacieux et ne pas parler selon l'autorité que je n'ai pas. Je voudrais parler du mystère de l'Église – cela, c'est une autorité que je puis avoir – pour essayer de refluer vers le mystère d'Israël. C'est plutôt aux juifs de me parler eux-mêmes du mystère d'Israël pour que cela reflue vers le mystère de l'Église.

La constitution *Lumen gentium* évoque ce lien quand elle enseigne que l'Église est « *le nouvel Israël* ». Nous connaissons ce texte de *Lumen gentium* n° 9 :

> Et tout comme l'Israël selon la chair cheminant dans le désert reçoit déjà le nom d'Église de Dieu (2 Esd 13, 1 ; Nb 20, 4 ; Dt 23, 1 s.) ainsi le nouvel Israël qui s'avance dans le siècle présent en quête de la cité future, celle-là permanente (*cf.* He 13, 14), est appelé lui aussi : l'Église du Christ (*cf.* Mt 16, 18) : c'est le Christ, en effet, qui l'a acheté de son sang (*cf.* Ac 20, 28), empli de son Esprit et pourvu des moyens adaptés pour son unité visible et sociale. L'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelés, il en a fait l'Église, pour qu'elle soit, aux yeux de tous et de chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire.

L'expression « nouvel Israël » du concile Vatican II au n° 9 de *Lumen gentium* ne signifie pas que l'Église a remplacé Israël. La théologie de la substitution est en effet définitivement condamnée par l'Église. L'adjectif « nouvel », « nouveau », ne peut se comprendre qu'à la lumière de l'Écriture sainte qui atteste l'existence d'une « nouvelle alliance ». Il s'agit d'un accomplissement, non pas d'une suppression ni d'un remplacement.

Plus que cela, il s'agit d'un passage que les croyants au Christ sont sans cesse appelés à vivre par la puissance de l'Esprit en se convertissant, c'est-à-dire en passant sans cesse – et non pas en se

disant : je suis passé – donc en passant sans cesse, ce passage est toujours une actualité, il n'est jamais fait, en passant sans cesse de ce qui est ancien à ce qui est nouveau. Ainsi, quand l'Écriture sainte dit que l'ancien est passé, cela signifie que l'Écriture sainte nous dévoile ce passage à vivre de l'ancien au nouveau. Grâce à leur foi au Christ, les disciples de Jésus savent mieux que quiconque que ce passage à vivre est l'accomplissement que Dieu a opéré une fois pour toutes en Jésus. Il s'agit en vérité de se laisser convertir pour faire le chemin qu'indique l'accomplissement réalisé par Dieu en son Fils Jésus mort et ressuscité d'entre les morts.

Ce passage, cette conversion, prépare la venue du Royaume de Dieu. Aussi, par l'expression « nouvel Israël », l'Église du Christ se reconnaît comme liée à Israël, recevant de lui sa source, sa vie, sa Loi, sa foi, son alliance, son Messie, pour les vivre en Jésus de Nazareth selon l'Évangile de Dieu, pour reprendre l'expression de Marc et de l'Épître aux Romains, c'est-à-dire selon la bonne nouvelle que Dieu a promise et révélée en plénitude en Jésus.

Ici, le Père de Lubac a une page lumineuse que je vous lis, dans ce petit livre *Israël et la foi chrétienne* à la page 38, où il parle de l'antisémitisme. Je suis étonné de ce texte car je n'ai rencontré qu'une seule fois le Père de Lubac qui m'a paru doux comme un agneau. Mais il était tellement malade que dans son lit il était doux comme un agneau, il ne pouvait pas faire autrement. Mais là, il est virulent ! Il est virulent contre l'antisémitisme. C'est impressionnant, cette plume. Nous savons tous qu'il a une très bonne plume, mais là… ! Il termine :

> De quel trait de feu la Bible souligne l'action divine à travers le monde ! Et combien cette histoire est nôtre depuis le jour de la Création ! La foi d'Abraham est déjà notre foi. En ses préceptes fondamentaux, la Loi de Moïse est encore notre loi. Les grands hommes d'Israël sont véritablement nos pères. Les prophètes nous secouent encore aujourd'hui de grandes leçons que Dieu les charge de donner à son peuple. Ils nous consolent dans notre détresse et réveillent en nous l'espérance. La douceur de la brise dans laquelle l'Esprit vient visiter Elie nous annonce la douceur de notre Christ. Les rugissements d'Amos nous stimulent à la justice, cependant qu'Osée prépare nos âmes à l'amour. La majesté du Dieu d'Isaïe nous prosterne avec lui devant la face trois fois sainte. Jérémie creuse en nos cœurs une nouvelle dimension. Job nous exhorte à une patience virile. Les psaumes nourrissent chaque jour notre prière. Daniel et les Maccabées nous enseignent la fidélité. Et partout, d'un bout à l'autre, la fidélité de Dieu se révèle, le plan du Seigneur subsiste à jamais et les desseins de son cœur d'âge en âge. En vérité, tout cela est notre héritage. Tout cela est devenu notre chair. Nous ne souffrirons pas qu'on nous l'arrache.

Il me semble qu'il y a là une page qui conclut les analyses de l'antisémitisme dans le livre Israël et la foi chrétienne d'Henri de Lubac. Cette page qui termine dit le feu qui brûle à l'intérieur du Père de Lubac dans son amour d'Israël parce que sinon il ne serait pas chrétien. Nous savons que le pape Benoît XVI, quand il est venu à Paris et qu'il a rencontré les représentants de la communauté juive, a cité le Père de Lubac. Il est sûr que nous avons une dette imprescriptible car c'est Israël qui a apporté le monothéisme sur terre et dont nous sommes totalement héritiers.

Nous l'avons entendu : le Concile évoque Israël comme étant « l'Église de Dieu ». Effectivement, dans les Écritures inspirées d'Israël, c'est-à-dire l'Ancien Testament dont on pourrait retirer – ou pas – certains écrits. Mais le mot hébreu *qahal* est traduit en grec par *ekklêsia*, comme cela s'est produit dans les Septante. Souvent, ce mot *qahal* est traduit en français par « assemblée ». Cette expression se trouve par exemple dans le livre des Nombres quand il y a une révolte contre Moïse et Aaron : *« De quel droit vous élevez-vous contre l'assemblée du Seigneur ? »* Ou encore, en raison du manque d'eau dans le désert : *« Pourquoi avez-vous mené l'assemblée du Seigneur dans ce désert ? »* Nous le savons aussi, dans le Deutéronome, au chapitre 23, il est question de ceux qui

peuvent entrer dans l'assemblée du Seigneur et ceux qui ne le peuvent pas comme l'Ammonite et le Moabite, ce que reprend Néhémie. Cette assemblée du Seigneur, c'est l'assemblée d'Israël, c'est-à-dire des fils d'Israël. Quand Moïse, avant de mourir, prononce son ultime cantique, il le dit aux oreilles de toute l'assemblée d'Israël : « *Josué répéta toutes les paroles de Moïse face à toute l'assemblée d'Israël.* » S'il nous est rapporté que Moïse assembla toute la communauté des fils d'Israël, il nous est aussi dit que David lui aussi assembla tout Israël. On retrouve cette expression lorsque Salomon, à la suite de David, debout devant l'autel du Seigneur et face à toute l'assemblée d'Israël, étendit les mains vers le ciel et dit : « *Seigneur, Dieu d'Israël, il n'y a pas de Dieu comme toi.* » Et enfin, au moment de la scission d'Israël entre le Royaume du Nord et le Royaume de Juda, on a la même expression : « *toute l'assemblée d'Israël* ».

Cette assemblée rend un culte au Dieu unique qui est le Dieu d'Israël. Tout d'abord, toute l'assemblée de la communauté d'Israël vit la Pâque en sortant de la terre de servitude. Il s'agit de l'assemblée d'Israël purifiée de tous les péchés des fils d'Israël grâce au sacrifice offert par Aaron le prêtre, dans le grand chapitre 16 du Lévitique : telle est la loi immuable de cette assemblée. C'est par ce sacrifice que ses membres, les fils d'Israël, sont saints. Et dans le livre des Nombres qui nous parle de cette loi immuable, il nous est rapporté ceci :

> Ainsi vous penserez à accomplir tous mes commandements et vous serez saints pour votre Dieu. Je suis le Seigneur votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte pour être votre Dieu. Je suis le Seigneur votre Dieu.

Cette assemblée – cette assemblée du Seigneur ou cette assemblée d'Israël – reçoit une parole particulière, unique. Nous le savons, cette parole particulière et unique va rendre jalouses les nations du monde. Nous entendons cette parole au chapitre 5 du Deutéronome : « *Moïse convoqua tout Israël et il leur dit : "Écoute, Israël, les lois et les coutumes".* » Sont énoncés ici ce que nous appelons « les dix commandements » mais qu'il vaut mieux appeler « les dix paroles ». Après la dixième parole, il est précisé ceci :

> Ces paroles, le Seigneur les a dites à toute l'assemblée de son peuple sur la montagne, du milieu du feu, des nuages et de la nuée obscure ; il les a dites d'une voix puissante et n'a rien ajouté. Ensuite il les a écrites sur deux tables de pierre, qu'il m'a données.

Voilà que cette assemblée d'Israël, cette assemblée du Seigneur, est caractérisée par le fait qu'elle reçoit une parole singulière que nous pouvons nommer « les dix paroles ». Et cette parole est entière, selon la petite formule qu'on pourrait analyser : « *Et il n'a rien ajouté.* » C'est une parole totale. Disons que c'est une parole plénière. Cela mérite réflexion quand nous disons que la plénitude de la Révélation est en Jésus. Que veut dire l'Évangile quand on entend cette phrase : « *On vous a dit… moi, je vous dis* » alors même que dans le Deutéronome, au chapitre 5 : « *il n'a rien ajouté* ». Comme si l'on pouvait dire : « *il n'y a rien à y ajouter* ». Cette assemblée du Seigneur, ou cette assemblée d'Israël, reçoit aussi la parole :

> Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le Seigneur un. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être, de toute ta force.

Bien sûr, toute cette parole qui est donnée à Israël aboutit au code de sainteté. Nous l'avons entendu tout à l'heure : Israël est saint. « *Vous serez saints.* » Et ces membres d'Israël, ces fils d'Israël, ces membres de l'assemblée du Seigneur, sont choisis par le Seigneur. Ce qui rend bien sûr jalouses les nations (*cf.* Dt 7).

Devant ce choix de Dieu, devant le pardon de tous les péchés, devant la libération du pays de servitude, devant la loi donnée à cette assemblée du Seigneur, nous voyons qu'il monte de cette

assemblée du Seigneur une louange vers son Seigneur. Nous avons cela dans le psaume 22, aux versets 23 et 26 : « *devant la grande assemblée* ». Au psaume 37 : « *Je te rendrai grâce dans la grande assemblée* ». Dans le psaume 40 :

> Dans la grande assemblée, j'ai annoncé ta justice. Non, je ne retiens pas mes lèvres, Seigneur, tu le sais. Je n'ai pas caché ta justice au fond de mon cœur, j'ai parlé de ta loyauté, de ton salut. Je n'ai pas dissimulé ta fidélité et ta vérité à la grande assemblée. Toi, Seigneur, tu ne retiendras pas loin de moi ta miséricorde. Ta fidélité et ta vérité me préserveront toujours.

Et le psautier, dans les psaumes alléluiatiques avant le grand psaume de louange (Ps 150), se termine par ceci :

> Alléluia ! Chantez pour le Seigneur un chant nouveau !
> Chantez sa louange dans l'assemblée des fidèles.
> Qu'Israël se réjouisse de son auteur, que les fils de Sion fêtent leur roi ! (Ps 149).

Voilà l'Église de Dieu qu'est Israël, ou plutôt : l'Église du Seigneur qu'est Israël. Elle est suscitée par Dieu, et c'est lui qui la sanctifie. Elle est habitée par une Loi qui est sainte. Elle accomplit un culte devant le Dieu unique et trois fois saint. Elle chante la louange et la justice de l'Unique : « *Éternel est son amour !* » Aussi, n'est-il pas possible alors de confesser : « Je crois en la sainteté d'Israël » comme je déclare : « *Je crois en l'Église sainte* » ? Nous savons d'expérience souvent douloureuse que les membres de l'Église, de l'Église de Jésus, ne sont pas saints. Ce qui n'empêche pas de croire en l'Église sainte car il y a en elle le seul Saint, Jésus, qui la sanctifie en permanence. De même, ne pouvons-nous pas professer : « Je crois en l'Israël saint » puisqu'il y a en lui le Dieu trois fois saint qui le sanctifie sans cesse ? Saint Paul n'affirme-t-il pas que la racine est sainte ? De plus, si cette habitation de l'Église par Celui-là seul qui est saint permet de parler du mystère de l'Église, ne convient-il pas alors de parler du mystère d'Israël puisqu'en son sein habite Celui-là même qui est trois fois saint ? Nous le savons, les dons de Dieu sont sans repentance. Le don de l'Alliance fait à Israël est le don du Dieu trois fois saint qui sanctifie Israël appelé à être le peuple saint. Voilà que nous pouvons réfléchir au mystère d'Israël par rapport à ce que nous disons du mystère de l'Église.

Ajoutons encore ceci : le concile Vatican II dans *Lumen gentium* n° 9, nous précise que l'Église avance dans la pérégrination à travers le monde au milieu des persécutions. L'Église perdure à travers les siècles alors même que le péché l'accable de l'intérieur et que la persécution – larvée ou explicite – la blesse sans arrêt. Pour cette raison aussi, il convient de parler du mystère de l'Église car sa pérennité ne vient pas d'elle mais de Celui qui la suscite et l'habite. Si nous lisons *Lumen gentium*, nous découvrons que Celui qui la suscite et l'habite, c'est le Dieu trois fois saint, c'est-à-dire la Trinité, Père, Fils et Esprit saint. Selon le langage théologique catholique, nous parlerons de la mission du Fils et de la mission de l'Esprit. Nous pourrons dire que ces deux missions sont sans cesse à l'origine de l'Église et de sa sanctification. C'est ainsi que nous pouvons parler de l'Église qui est sainte. Mais le Dieu Trinité n'est pas autre que le Dieu d'Israël. Le Dieu Trinité est rigoureusement identique au Dieu d'Israël car le Dieu Trinité est le Dieu Un. Il est le Dieu d'Israël. De la même manière, le Dieu d'Israël qui s'est révélé et qui a suscité son assemblée, l'assemblée du Seigneur, ne cesse pas d'y être présent et de sanctifier cette assemblée pour que ses membres, les fils d'Israël, soient saints.

Bien sûr, nous pouvons aller un peu plus loin dans la réflexion. Selon le Nouveau Testament, il est possible de réserver le mot « mystère » à l'Église, composée de juifs et de païens, et ayant ensemble reconnu que Jésus était le Messie d'Israël, le Fils de Dieu, le Sauveur du monde. En effet, l'apôtre Paul évoque ce mystère quand il rappelle dans la lettre aux Éphésiens que les païens sont en Jésus

« *associés au même héritage, au même corps, au partage de la même promesse* » dont bénéficie Israël. Il s'agit donc du mystère qu'est cette unité entre juifs et païens grâce au Christ et en lui. Saint Paul use de quantité de mots pour définir cette nouvelle réalité. Et déjà c'est un mot – « réalité » – qu'il emploie. Ses mots sont les suivants : « *un seul homme nouveau* », « *une construction* », « *un temple saint* », « *une demeure de Dieu dans l'Esprit Saint* ».

Paul en vient alors à évoquer les puissances célestes qui, grâce à l'Église, connaissent les multiples aspects de la Sagesse de Dieu. Quelle est donc cette Église dans ce passage de la Lettre aux Éphésiens si ce n'est l'assemblée du Seigneur, l'assemblée d'Israël qui certes a reçu un accomplissement – et non pas simplement une modification – comme il le dit : « *cette Église, elle a une tête, le Christ* » (*cf*. Ep 1) ? Ainsi, si l'Église a une tête qui est le Christ, alors cette Église du Seigneur est le corps du Christ.

Quand en Matthieu 16, Jésus dit : « *Je bâtirai mon Église* », il signifie par là qu'il est Seigneur. Ce qu'autrefois le Seigneur a fait en libérant les fils d'Israël d'Égypte, en les purifiant de leurs péchés, en leur donnant sa Loi, il les a constitués en assemblée, si bien qu'elle est l'assemblée du Seigneur. Ce Seigneur est Jésus, le Messie d'Israël et le Fils de Dieu, selon la confession de foi de Pierre en Matthieu 16. Jésus accomplit l'assemblée du Seigneur en en faisant une assemblée non seulement pour les juifs mais aussi une assemblée pour toutes les nations qui bénéficieront alors de la promesse faite à Israël. Grâce à Jésus, le pardon n'est pas seulement offert aux brebis perdues d'Israël, mais à tous les hommes. Il est le Sauveur du monde. Ce pardon constitue les saints de l'assemblée du Seigneur. Ceux-ci ne sont plus seulement les juifs mais aussi les païens qui vivent alors de la même foi en étant unis par cette foi identique.

Vient alors une nouvelle notion de mystère car Paul a au cœur une douleur incessante, une tristesse qui l'accable : ses frères juifs ne reconnaissent pas en Jésus le Messie. Alors l'apôtre Paul ne veut pas nous laisser dans l'ignorance : si Israël a fait ce faux-pas, c'est pour que toutes les nations entrent dans le Salut de Dieu, entrent dans le Royaume. Mais nous le savons, saint Paul nous l'affirme et voilà le mystère, le mystère d'Israël : « *tout Israël sera sauvé* ». Voilà que tout Israël reconnaîtra que son Sauveur est celui que les juifs et les païens devenus chrétiens, selon ce que nous disent les Actes des Apôtres, reconnaissent comme Messie, à savoir Jésus.

Ainsi, à bien des égards, il me paraît convenable de parler du « mystère d'Israël » en référence au « mystère de l'Église ». Ou, disons-le autrement : il est impossible, me semble-t-il, de parler du mystère de l'Église comme le fait le concile Vatican II dans son premier chapitre et au n° 4 de la déclaration *Nostra aetate*, sans comprendre qu'il y a aussi le mystère d'Israël. Et ce mystère d'Israël est la source qui garantit d'une certaine manière le mystère de l'Église. Car « *tout Israël sera sauvé* » une fois que toutes les nations seront entrées dans le salut de Dieu.

Ajoutons une nuance, bien sûr, qui mériterait tout un développement. On a parlé du particularisme d'Israël et on a parlé de l'universalisme de l'Église. Cet universalisme de l'Église n'est possible que si l'Église transporte avec elle dans son mystère, le mystère d'Israël. Vraisemblablement, il y a une obscurité qui mérite d'être mise en pleine lumière quand l'Église universelle ne transporte pas avec elle la compréhension que si elle est un mystère, cela est dû à sa source, à son origine, qui est le mystère d'Israël encore vivant aujourd'hui. Il me semble que nous avons là quelque chose à réfléchir par rapport à l'universalisme qui n'est en vérité possible que parce que le mystère de l'Église trouve sa source dans le mystère d'Israël qui a enfanté son Messie que nous reconnaissons en Jésus, l'unique Sauveur du Monde. Si l'Église d'Israël a reçu pour tête le Christ, le Christ

est aussi la tête – selon le vocabulaire paulinien – du mystère d'Israël. C'est notre espérance pour la venue du Messie en gloire, où tous ensemble juifs et païens, nous reconnaîtrons que notre tête, c'est Jésus le Christ Messie d'Israël et Fils de Dieu.

2000 ANS DE RELATIONS
entre juifs et chrétiens

Analyse et mise en perspective

M. Michel GURFINKIEL
journaliste,
président de l'Institut Jean-Jacques Rousseau

Le christianisme est né voici deux mille ans dans un milieu juif, dans « le » milieu juif de la terre d'Israël, *Eretz* Israël. Ensuite, une partie importante – parfois majoritaire – du peuple juif a vécu en terre chrétienne, en terre marquée par la religion, la culture et aussi par la domination politique des États chrétiens. Il y a donc une coexistence de fait très importante qui a existé et qui existe toujours entre le judaïsme et le christianisme sur une très longue durée.

Je voudrais tout de suite insister sur le fait que deux mille ans, c'est très long ! Lorsque nous réfléchissons simplement avec notre mémoire humaine aux événements qui se sont produits dans les cinquante ou les cent dernières années, nous voyons des transformations tout à fait considérables dans la société, la géopolitique, les mœurs. De la même manière, il faut comprendre que, même si dans le passé les choses évoluaient parfois plus lentement qu'à notre époque, deux mille ans, c'est très long et il y a eu constamment de nouvelles situations, de nouvelles circonstances, des évolutions parfois positives, parfois négatives. Je crois qu'il faut se garder d'une illusion rétrospective qui consisterait à dire : *« Voilà, les relations judéo-chrétiennes, cela a été ça… et on n'est pas sorti de ça. »* En réalité, ce sont des relations qui ont été complexes et en évolution permanente. Il y a eu, si j'ose dire, une interaction entre le plan synchronique et le plan diachronique qu'il ne faut jamais négliger.

Des constantes dans les relations

Ces relations judéo-chrétiennes – je vais parler des constantes, après avoir insisté sur le fait qu'il faut savoir les relativiser – ont été marquées en effet par quelques constantes qui parfois ont pu présenter certaines difficultés.

Une certaine asymétrie

La première constante est que les relations judéo-chrétiennes ont toujours été marquées par une certaine asymétrie. En un mot, le judaïsme peut ignorer le christianisme qui est venu après lui. Il peut d'autant plus l'ignorer que le judaïsme a vocation à s'occuper des juifs et que le christianisme, en gros, cela a été la mission vers les Gentils. Il n'y avait donc pas de nécessité pour le judaïsme

en soi de s'occuper du christianisme, ni négativement, ni positivement. Le christianisme, en revanche, ne pouvait pas ignorer le judaïsme puisque, selon sa propre vision des choses, il était issu du judaïsme.

Le rôle du politique

La deuxième constante très importante est que, dans les relations entre le judaïsme et le christianisme – qui sont des relations entre deux religions, deux expériences du religieux –, le politique a tout de même joué un rôle aussi important, et en fait souvent plus important que le religieux. Le christianisme devient, au IVe siècle de l'ère chrétienne, la chrétienté. En termes historiques, sociologiques, politologiques, cela veut dire que l'empire de Rome – l'énorme structure géopolitique et politique qui marque le monde de cette époque – devient chrétien. Il y a identité entre le monde chrétien et l'empire de Rome. Cette « fusion » en quelque sorte du politique et du religieux va se poursuivre pratiquement jusqu'à notre époque. Il y a eu bien sûr une césure très importante : la Révolution française, les Lumières, l'essor du monde moderne, la laïcisation générale du monde occidental. Mais on peut dire que, fondamentalement, cette interférence politique a été un fait dominant et reste un fait important.

Dans cette interpénétration du politique et du religieux, il y a un problème pour les chrétiens et il y a un problème pour les juifs.

Le problème pour les chrétiens

Le problème pour les chrétiens est de gérer le statut d'une anomalie. Encore une fois, il faut se replacer à des époques qui ne sont pas la nôtre, où la vision des choses n'était pas exactement celle que nous avons aujourd'hui. Dans le monde chrétien, pendant très longtemps, il y avait une difficulté à admettre qu'une partie de la société ne soit pas chrétienne ; une difficulté à admettre que la société soit « païenne » comme on disait, ou qu'elle soit musulmane par exemple. Ceci pouvait poser problème. Comment dans ce contexte pouvait-on gérer le fait qu'il y avait une minorité non-chrétienne qui, pour des raisons propres au christianisme, était acceptée, tolérée, et en fait, il faut bien le dire : protégée. Si la chrétienté n'avait pas protégé le judaïsme dans l'ensemble, le judaïsme n'aurait pas survécu en terre et en pays de chrétienté. C'est donc le problème des chrétiens.

Derrière la gestion politico-juridique de cette anomalie, il y a aussi un problème plus théologique. Nous constatons historiquement que trois attitudes ont existé pendant les 2000 ans, même si telle ou telle autre attitude, à un moment ou à un autre, semble l'emporter sur les autres :

1/ Une attitude que je qualifierai de judéotropie, c'est-à-dire une attitude par laquelle les chrétiens sont très conscients de leur filiation vis-à-vis des juifs. Cela se traduit par beaucoup d'ouverture et de compréhension vis-à-vis du judaïsme. Ce n'est pas uniquement avec *Nostra aetate* que l'Église a développé une attitude d'ouverture et de compréhension vis-à-vis du judaïsme, c'est très ancien, en réalité.

2/ Une deuxième attitude a mené à ce qu'on appelle « la théologie de la substitution ». En gros, le véritable Israël, c'est l'Église, et les juifs après le Christ sont des égarés que l'on va idéalement ramener « à la raison ».

3/ Une troisième attitude est rejetée théologiquement par les Églises en général mais a en réalité une immense puissance idéologique : le marcionisme. Cette attitude consiste à dire :

le christianisme consiste à se débarrasser des juifs. On rejette l'Ancien Testament, on le minore. On présente les juifs comme les sectataires du mal.

Ces trois attitudes théologiques existent. Il y a sans arrêt dans le monde chrétien un conflit entre ces courants. Très souvent, c'est le politique qui va soit instrumentaliser, soit arbitrer entre ces différentes théologies des relations avec le judaïsme.

Le problème des juifs

En somme, les juifs considèrent que, puisque la chrétienté elle-même dit qu'elle est Rome, son rapport avec le christianisme s'inscrit dans la suite du rapport d'Israël avec l'empire de Rome. Or ce rapport est fondé sur ce qu'ont dit les prophètes et les maîtres de la tradition rabbinique : il y a un certain moment dans l'histoire d'Israël où Dieu a décrété que le peuple juif serait en exil. Et quand il est en exil, il est soumis au pouvoir d'autres empires – et en particulier de l'empire de Rome qui est vu dans la tradition juive comme le grand empire universel de la fin des temps qui sera en place jusqu'à l'arrivée du Roi-Messie et la Restauration d'Israël. La conséquence est que l'on ne discute pas ce pouvoir. C'est le pouvoir de Rome – ou encore comme disent les juifs « *le pouvoir d'Édom* », puisque Rome est assimilée à Édom – et on ne discute pas ce pouvoir. Simplement, on est dans une relation de négociation permanente avec ce pouvoir. Le but ultime est de permettre aux juifs essentiellement de continuer à être juifs. C'est cela, le but. Tout ce qui est possible dans ce cadre-là est négocié et négociable. Lorsqu'il n'y a pas d'autre moyen que d'accepter l'autorité du pouvoir – en l'occurrence du pouvoir chrétien – on accepte l'autorité du pouvoir chrétien. Historiquement, c'est l'attitude du judaïsme vis-à-vis de la chrétienté.

Il y a tout de même une autre dimension sur laquelle je voudrais insister, qui a probablement compliqué ce schéma – déjà assez complexe mais qu'on peut tout de même assez bien gérer : le judaïsme apparaît *de facto* comme une communauté élitaire dans le monde prémoderne. Pourquoi ? Tout simplement parce que le judaïsme est la religion du savoir. On dirait en anglais que c'est une religion « *knowledge intensive* ». Les juifs doivent apprendre à lire, donc à écrire. L'étude est considérée comme une valeur absolue. Les juifs vont consacrer une partie très importante de ce qu'on pourrait appeler – c'est un terme un peu audacieux mais j'ose, et donc je l'emploie ! – leur « PNB communautaire » à l'acquisition des moyens du savoir.

Je prends un exemple très simple. Un manuscrit médiéval, c'est quelque chose d'extraordinairement cher. Nous savons que, par exemple, un manuscrit d'une bibliothèque royale peut coûter jusqu'à un an de revenus d'une famille aisée en France au Moyen-Âge. Or les juifs vont accumuler, donc vont consacrer une partie très importante de leur disponibilité économique à l'acquisition presque sans fin de bibliothèques manuscrites. Nous savons par exemple que la fameuse Maison Sublime de Rouen – nous avons pu reconstituer que c'était probablement la grande *yeshiva* de Rouen au Moyen-Âge – avait une bibliothèque. On le sait parce que la disposition de la pièce qui a été retrouvée correspond à l'architecture des bibliothèques à cette époque. Donc on pense que c'était une bibliothèque, un dépôt de livres – on parle de 700 à 800 livres. Il faut savoir que c'est énorme ! La bibliothèque du roi Charles V est le noyau de notre Bibliothèque nationale en France aujourd'hui. Nous savons que lorsque Charles V constitue sa fameuse « librairie » – il appelle cela sa librairie, comme on dit en anglais *library* –, il réunit un millier d'ouvrages. Le premier noyau, c'est un millier d'ouvrages. Donc plusieurs centaines d'ouvrages manuscrits, c'est quelque chose d'absolument colossal ! Inversement, lorsque dans une des crises les plus douloureuses des relations judéo-chrétiennes sous le roi Louis IX (saint Louis), on procède au brûlement du Talmud,

selon les témoins oculaires – chrétiens et juifs –, ce sont des centaines de manuscrits anciens de ce type qui sont consignés aux flammes. Il y a une destruction patrimoniale absolument colossale ! Mais surtout cela révèle l'ampleur de l'investissement juif qui avait été consenti pour pouvoir disposer de livres. Lorsque l'imprimerie apparaît à la fin du Moyen-Âge, les juifs sont évidemment à l'avant-garde de son utilisation. Le premier ouvrage imprimé juif date de 1470. On sait que la première Bible imprimée, c'est à peu près 1450. Les juifs n'ont donc pas perdu de temps pour pouvoir passer à l'imprimerie. Ensuite, imprimer des livres va devenir une obsession juive jusqu'à nos jours mais en particulier pendant toute l'époque prémoderne.

Cette attention, cet investissement dans le savoir vont s'étendre au savoir non-religieux. Si les juifs sont une élite au niveau du savoir religieux, ils vont le devenir rapidement dans toutes sortes d'autres métiers. Il faut de l'écriture et des savoirs complexes pour mener les métiers de financiers et de négociants qui vont être des métiers consentis aux juifs – des métiers importants – mais aussi pour exercer d'autres professions qui sont des professions juives à cette époque comme le métier d'ingénieur. Dans le monde ibérique, il y a un nom très courant qui est Mendès. Cela a donné en France, par les hasards de l'Histoire, Mendès France. Derrière ce nom Mendès, très courant dans le monde espagnol et portugais, on voit l'hébreu *Mé-endes* qui veut dire simplement « ingénieur ». La médecine est pratiquement une profession à dominante juive pendant une très longue partie de l'Histoire prémoderne. Il est très important de noter aussi une présence juive dans la réflexion fondamentale, la philosophie, qui est considérable. Lorsque l'on regarde en volumes publiés, en nombre d'acteurs de la scène philosophique au Moyen-Âge jusqu'au début des temps modernes, les juifs (qui sont très petits numériquement) sont à égalité en production avec le monde chrétien et le monde musulman. Le plus célèbre des philosophes, Maïmonide, est à égalité – selon les philosophes qui prennent la philosophie au sérieux – avec Thomas d'Aquin ou avec Averroès. Cela révèle l'importance de l'investissement intellectuel.

Or, bien entendu, ce côté élitaire (je ne prends pas cela en termes d'élitisme mais en tant que réalité sociologique) aussi bien sur le plan religieux que sur le plan « utilitaire », est problématique. Constamment, dans le monde chrétien, dans certaines élites chrétiennes – et d'abord dans l'élite chrétienne intellectuelle par excellence qui est l'Église – il y a une situation de concurrence avec le monde juif. Encore une fois, rétrospectivement on fait beaucoup de simplifications outrancières : on présente parfois l'attitude du monde chrétien comme relevant simplement de l'antijudaïsme, lorsque le monde chrétien met en garde contre la concurrence intellectuelle – et à terme peut-être religieuse – que peuvent représenter les juifs. En réalité, lorsque l'on voit par exemple les décisions d'un certain nombre de conciles régionaux, décisions répétées qui consistent à interdire aux chrétiens en fait de se tourner plutôt vers les juifs que vers l'Église, on s'aperçoit qu'il y avait réellement une difficulté, pas seulement au niveau intellectuel mais même au niveau populaire. Beaucoup de gens dans le monde chrétien se sentaient souvent plus en proximité avec les juifs locaux qu'avec l'Église, soit que certains éléments de l'Église n'étaient pas aussi savants que les juifs, soit que les éléments les plus savants de l'Église – je pense par exemple aux ordres monastiques savants – étaient trop loin des milieux plus populaires.

Tout cela crée donc bien sûr un cadre, et en même temps des problématiques. Toute l'histoire de ces 2000 ans, ce sont sans arrêt des évolutions qui vont dans un sens ou dans l'autre, des crises, des arrangements, des périodes de rapprochement, des périodes d'éloignement.

Nous allons essayer de reprendre ce que nous venons de dire pour périodiser en quelque sorte cette histoire si longue et si riche. Tout à fait au début, nous avons donc l'Empire romain. Il y avait bien sûr des aspects religieux dans le monde romain mais essentiellement, les Romains, c'est politique. L'Empire romain se trouve face à des gens bizarres, les juifs, qui refusent de participer à ce qui est un acte politique : le culte de la cité, le culte de Rome, le culte de l'empereur. Or les Romains, qui sont extrêmement pragmatiques, disent que les juifs sont une anomalie mais que, dans l'ensemble, cette anomalie est gérable. Les juifs vont donc devenir ce qu'on appelle *religio licita*, c'est-à-dire en termes d'aujourd'hui : une religion permise, autorisée. Je crois qu'il faut mieux comprendre cette expression. Dans le monde romain, la *lex* n'est pas seulement la loi au sens du code civil, du code pénal. La *lex* est l'ensemble des arrangements qui font que la société fonctionne. Ces arrangements sont sanctionnés par le pouvoir politique. Ainsi ,quand on dit *religio licita*, cela veut dire simplement que les juifs sont dans la *lex*. Ils sont bizarres mais ils sont dans la *lex*.

Quand l'Empire devient chrétien, on reprend la *religio licita*, ne serait-ce que parce que la christianisation de l'Empire consiste d'abord à maintenir l'Empire. Il n'y a pas de rupture avec ce qu'était l'Empire de Rome, bien au contraire. Pour vous donner un exemple parmi beaucoup d'autres, le monde chrétien est organisé aujourd'hui en diocèses. Au départ, les diocèses étaient en fait les départements de l'Empire romain, rien de plus ! La christianisation de l'Empire est donc d'abord le maintien de la loi, de la *Lex* impériale. C'est donc le maintien de la *religio licita*. Il faut évidemment un certain temps à l'Empire devenu chrétien pour comprendre et interpréter tout cela d'un point de vue chrétien, du point de vue du droit religieux chrétien.

Cela aboutit, vers le VIIe siècle, sous Grégoire le Grand, à une doctrine connue, notamment par un texte de ce Pape qui commence par *Sicut judeis* (*« Ainsi les juifs… »*), qui réinterprète *religio licita* en se fondant sur les Pères de l'Église, dans le cadre d'une société et d'un État chrétiens. La présence des juifs est légale : c'est une anomalie acceptée et sanctionnée tout simplement par l'usage. C'est très important dans le monde ancien : une loi en place depuis longtemps a une autorité par son ancienneté même. Ensuite, on explique la relation du monde chrétien avec les juifs : ils sont des témoins de l'Ancienne Loi. Ce titre doit être respecté. On leur accorde un certain nombre de droits, de privilèges. On apporte également quelques restrictions qui, sous Grégoire le Grand, sont relativement limitées mais qui pourront devenir plus importantes par la suite.

Cette disposition, qui correspond à la deuxième période des relations judéo-chrétiennes, a servi de trame aux relations avec le judaïsme, tant que la chrétienté a existé, c'est-à-dire tant que le christianisme a été politiquement dominant dans une partie du monde. Fondamentalement, le christianisme affirme donc qu'il doit tolérer et protéger les juifs – dans certaines limites mais il tolère et protège les juifs. Toutefois, on assiste à un certain nombre de crises. Ce système est plus ou moins bien appliqué ou accepté selon les époques. Par exemple, nous savons qu'à l'époque de Grégoire le Grand, une partie du monde chrétien latin va interpréter cette doctrine d'une façon tellement restrictive qu'elle en arrive à persécuter les juifs. C'est ce qui se passe avec l'Église wisigothique en Espagne. En revanche, un peu plus tard, les Carolingiens vont au contraire aller très loin dans la protection des juifs. Sous Charlemagne et Louis Le Débonnaire, l'empereur en vient à nommer un préfet des juifs dans chaque province, chargé spécialement de gérer les juifs et, en fait, de les protéger.

À partir du XIe siècle, nous en arrivons à une situation plus complexe, plus conflictuelle. Il y a une série de crises des relations judéo-chrétiennes qui toutes, en réalité, correspondent aussi à des crises du monde chrétien. Dès qu'il y a crise dans le monde chrétien – crise politique, crise religieuse, crise politico-religieuse – fatalement on va instrumentaliser les juifs d'une façon ou d'une autre. Parce que les juifs sont là, ils sont importants. Les juifs sont à la fois un atout ou un repoussoir. On va donc les utiliser, les instrumentaliser. Les croisades, qui au départ n'avaient pas du tout affaire aux juifs, vont se transformer très souvent en explosions de violence à l'égard des juifs. Nous voyons qu'en fait, une partie très importante de l'Église – les évêques, parfois des moines très importants comme saint Bernard de Clairvaux – sont horrifiés par ce qui se passe : ils protègent les juifs, ils mettent en garde. C'est le cas de saint Bernard qui explique aux croisés : « *Mais vous êtes devenus fous ! Ce n'est pas ça, une croisade !* » Le fait est tout de même que les violences anti-juives concomitantes aux croisades créent une situation complexe et difficile pour les juifs et détériorent les relations judéo-chrétiennes globales.

Au milieu de tout cela, il y a ce que j'appellerai « la crise du Talmud ». La crise du Talmud, dont l'épisode peut-être le plus saillant est le brûlement du Talmud, qui n'intervient pas à l'initiative du roi de France, saint Louis, mais que saint Louis accepte d'exécuter. Ce brûlement du Talmud repose sur le fait qu' à un certain moment, l'Église a cru comprendre que l'aveuglement des juifs tenait au fait qu'ils n'étaient pas régis simplement par l'Ancienne Loi mais par une espèce de loi qu'ils vont condamner comme déraisonnable, une loi pratiquement hérétique qui se trouve dans le Talmud. Brûlons donc le Talmud, supprimons le Talmud. On ne porte pas atteinte au droit des juifs ; ils ont toujours le droit d'être juifs. Vous connaissez la formule que Heine emploiera au XIXe siècle : « *On commence par brûler les livres, on finira par brûler les juifs.* »

À travers ces crises répétées et une révision négative du statut des juifs est opérée par le concile de Latran… On ne va pas revenir sur le fait que – je suppose que chacun le sait – le concile de Latran a une connotation politique extraordinairement forte au sein de la chrétienté. À travers le concile de Latran, c'est une réorganisation complète de la chrétienté qui est en place : de l'Église, des rapports entre le spirituel et le temporel. Cette réorganisation vis-à-vis des juifs consiste à passer d'une interprétation assez large de *Sicut judaeis* à une interprétation de plus en plus restrictive. On n'interdit pas aux juifs d'exister dans le monde chrétien mais on va leur imposer une coupure avec le monde chrétien, des habits distinctifs, l'interdiction de toutes sortes de relations conviviales avec les chrétiens.

Dans ce cadre, nous avons un nombre important de conversions forcées et aussi des conversions volontaires qui ont lieu à un moment ou à un autre. Mais l'ampleur même de ces conversions va amener un autre phénomène : le marranisme. Beaucoup de juifs convertis de force, et quelquefois des descendants de juifs qui se sont convertis par choix, par décision sincère, vont en fait continuer à judaïser d'une façon ou d'une autre en privé. L'ampleur de ce phénomène va créer une nervosité très forte dans le monde chrétien. Cela dépend des endroits et des situations. Par exemple en Espagne, où les juifs sont extrêmement nombreux et où le caractère élitaire des juifs est particulièrement affirmé, le fait que beaucoup de convertis, de « nouveaux chrétiens » (je parle de l'époque antérieure à l'expulsion d'Espagne, bien entendu), continuent à judaïser est un problème politico-religieux très important pour le monde chrétien.

J'insiste sur le fait que, chaque fois que l'on parle des violences, des situations de conflits, des persécutions qui marquent le judaïsme médiéval et les relations entre le judaïsme médiéval et le christianisme médiéval (surtout vers la fin du Moyen-Âge), c'est une période de crise totale au

sein du monde chrétien. Plus il y a crise dans le monde chrétien, plus il y a crise dans les relations judéo-chrétiennes : c'est véritablement une sorte de loi sociologique à laquelle on n'échappe pas.

Au XVIe siècle, on passe dans une autre période où, théoriquement, on garde tous les acquis de l'époque précédente. Notamment, on garde le fameux statut juif qui remonte à Rome et à Grégoire le Grand : les juifs sont tolérés, protégés, circonscrits dans certains droits mais pas plus. En fait, le monde chrétien connaît une évolution radicale : la Renaissance, la Réforme, la Contre-réforme, les guerres de religions. Au terme de tout cela, nous avons une fragmentation du monde chrétien et une laïcisation *de facto*. À partir du moment où on sort des guerres de religions en disant que chaque prince a le droit d'avoir sa religion et qu'il a le droit d'imposer ou de ne pas imposer sa religion à ses sujets, cela veut dire que l'on accepte l'idée que le politique puisse être laïc. Évidemment, la plupart des États chrétiens – catholiques, protestants – ne disent pas cela. Mais *de facto*, c'est ce qui se passe.

Le monde juif va s'adapter à cette nouvelle situation de manière totalement pragmatique. L'Empire de Rome s'est divisé en un certain nombre de « sous-empires ». Là où les juifs peuvent survivre en tant que juifs, c'est bien ; là où ils ne peuvent pas, c'est moins bien. Mais il n'y a pas de « parti-pris » des juifs en faveur de telle ou telle branche du christianisme : tout est fait de façon *ad hoc*. Par exemple, il faut savoir qu'au début de la Réforme, en théorie, Luther et les premiers réformés lisent la Bible, ils invoquent la Bible. Donc en théorie, ils adoptent une attitude beaucoup plus ouverte vis-à-vis des juifs. En réalité, les juifs voient très bien que cette ouverture ne va pas très loin. Ils constatent que Luther passe d'un appel aux juifs à un rejet extrêmement violent. Nous voyons donc qu'au XVIe siècle, les juifs vont plutôt jouer la carte conservatrice.

Il y a un exemple historique prodigieux : le cas d'un rabbin alsacien (l'Alsace fait à ce moment partie du Saint-Empire romain germanique) qui s'appelle Yossel de Rosheim. Historiquement, ce n'est pas le chef religieux des juifs mais le représentant élu des communautés juives auprès de l'empereur, c'est-à-dire auprès de la cour impériale et auprès de la Diète impériale qui régit l'Empire. Ce Yossel de Rosheim est le contemporain exact de Charles Quint. C'est un génie politique – il n'y a pas d'autre mot – qui va jouer sur l'intérêt politique de l'empereur et la loi de l'Empire. Il va dire à l'empereur – il ne peut pas le dire dans ces termes mais l'empereur va le comprendre : « *Votre pouvoir est remis en cause par la dissidence protestante. Néanmoins vous êtes l'empereur. Donc la loi de l'Empire, c'est que les juifs vous appartiennent. Nous sommes les esclaves de l'empereur, nous appartenons à l'empereur. Comme nous appartenons à l'empereur, tout ce qui touche aux juifs est de votre ressort uniquement. Donc vous pouvez intervenir dans tout l'Empire, y compris dans les États protestants, lorsque les juifs sont en cause parce que, les États protestants ont beau être protestants, ils rejettent peut-être l'autorité de l'Église de Rome mais ils ne rejettent pas l'autorité de l'empereur, ni l'autorité de la Diète dont ils font partie. Donc vous avez une carte politique très importante à jouer ; nous sommes un atout pour vous.* » Dans la foulée évidemment, Yossel va négocier, faire valoir l'utilité sociologique des juifs au-delà de leur utilité politique. Et nous voyons, sans que le mot soit prononcé nulle part, un véritable concordat s'établir entre les juifs du Saint-Empire et l'empereur. Le Saint-Empire est très important dans l'Europe de ce temps : de l'Alsace à la Bohème et de l'Italie à la Baltique. Un véritable concordat est donc établi entre le judaïsme et l'Empereur. Charles Quint est une espèce de Belge ou de Néerlandais mais il devient très vite roi d'Espagne. Au début, il est donc très influencé par l'antijudaïsme espagnol ; en particulier, il est très hostile aux « nouveaux chrétiens » qu'il soupçonne de judaïser. Or nous voyons le même Charles Quint, non seulement devenir le protecteur organisé systématique des juifs dans l'Empire, mais peu à peu il va protéger

les « nouveaux chrétiens », les « marranes » dont tout le monde sait qu'ils judaïsent, dans certaines régions de ses États comme par exemple à Anvers. Cette protection de Charles-Quint va durer très longtemps vis-à-vis de gens qui sont limites par rapport à la politique impériale et à la politique de l'Église.

Par la suite, des parties du monde protestants – des parties seulement – vont elles-mêmes en venir à une attitude plus ouverte vis-à-vis des juifs. Les juifs vont donc passer d'autres formes de concordat (évidement, ce que je dis est anachronique, j'abuse un peu mais pour bien faire sentir de quoi il s'agit) avec des puissances protestantes : la Hollande, l'Angleterre ; plutôt avec des puissances marquées par la tradition calviniste que par la tradition luthérienne. Le premier pays luthérien qui commence sérieusement à revenir à une attitude chrétienne classique vis-à-vis des juifs sera le royaume de Danemark, beaucoup plus important à cette époque que de nos jours, sous le roi Christian IV. À partir de ce moment, il y a une réadmission des juifs en tant que part légitime de la société dans un pays luthérien.

Cette longue période est-elle marquée par des échanges intellectuels ou religieux ? Nous avons vu qu'à l'époque précédente (le Moyen-Âge), il y a eu des échanges intellectuels très importants. Nous avons parlé des philosophes (Maïmonide et d'autres) qui ont joué un rôle dans le concert de la philosophie scolastique. Nous savons que Thomas d'Aquin, en particulier, avait beaucoup de respect pour Maïmonide. Au XVIe siècle, se passe un phénomène très intéressant : le monde protestant et le monde catholique vont s'intéresser à la Bible hébraïque, la *Veritas hebraica*, et également à la tradition rabbinique et au Talmud. Dans le monde catholique par exemple, on ne brûle plus le Talmud, on le confisque pour les bibliothèques ecclésiales et on le traduit en latin. L'ensemble du Talmud aura été totalement traduit, avec beaucoup d'exactitude, en latin à cette époque. C'est un travail absolument titanesque.

Cette proximité va avoir beaucoup d'importance dans le développement de la philosophie politique moderne, dans le monde chrétien. L'idée de l'État, qui dans le monde chrétien reposait sur une lecture des classiques grecs et latins, s'enrichit d'une lecture des classiques juifs qui étaient relativement peu utilisés et peu connus. Elle aura énormément d'influence, au point que certains politologues ou historiens des idées pensent qu'en fait, la plupart des notions que nous connaissons aujourd'hui et que nous rapportons à l'État moderne, à l'État de droit – en anticipant un peu, on pourrait dire : à la démocratie moderne – résultent de ces échanges entre le monde chrétien et le monde juif.

Les juifs, de leur côté, subissent-ils une influence chrétienne ? Certainement. Beaucoup de juifs ont été chrétiens un certain temps puisqu'ils ont été marranes et ils ont pu revenir au judaïsme. Par exemple, Spinoza vient d'une famille de marranes revenus au judaïsme. Ils connaissent souvent très bien non seulement la théologie mais aussi la philosophie chrétienne. Ceci fatalement peut marquer les esprits. Dans le cas de Spinoza, cela a abouti d'ailleurs à un détachement ultime vis-à-vis du judaïsme. Mais nous sommes dans une époque où, jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, les juifs, quand ils en ont la possibilité, n'ont qu'un souci : revenir à leurs sources et les développer. Les juifs ont tendance à s'intéresser plus au développement de la science expérimentale moderne qu'à celui de la philosophie ou de la théologie dans le monde chrétien.

Nous en arrivons à une autre période : celle qui commence au XVIIIe siècle avec les Lumières. Les Lumières commencent sur le plan culturel, puis deviendront quelque chose de sociologique et de politique. Certains diront que les Lumières marquent le début de la déchristianisation de l'Europe

et de l'Occident. D'autres diront que c'est le début d'une laïcisation, non pas *de facto* mais désormais en profondeur, presque *de jure*, du monde occidental, du monde européen et péri-européen (je pense à l'Amérique). Les Lumières affectent aussi bien le monde juif que le monde chrétien. Pour les juifs, les Lumières, c'est une sorte de pacte faustien. Elles semblent promettre un espace de liberté et de développement pour les juifs, qu'ils ne connaissaient pas, dont ils n'avaient pas jouissance, en gros depuis Constantin. En théorie, les juifs désormais n'ont plus à se justifier au nom de la théologie chrétienne ou au nom de la philosophie politique romaine pour continuer à exister. Mais ce développement de la tolérance porte en lui un développement de l'intolérance. Tout d'abord, si les juifs sont admis dans la société à part entière, ils n'ont plus droit à leur spécificité : « *Tout au juif en tant qu'individu et rien en tant que nation* », dira Clermont-Tonnerre, c'est-à-dire rien en tant que communauté particulière, communauté à part, communauté singulière. Mais il y a quelque chose de plus dangereux dans les Lumières, et qu'en fait beaucoup de juifs perçoivent très vite : si le monde chrétien se déchristianise, en fait le statut des juifs est ébranlé. Plus le monde chrétien s'éloigne des sources juives, plus il rejette la Bible, moins il a de raisons d'accepter la singularité des juifs. Il y a donc une situation vraiment difficile.

Le XIXe siècle, la première partie du XXe siècle, et par certains côtés même l'époque où nous vivons, sont marqués par cette espèce d'ambivalence. On dit souvent que les juifs ont eu tendance dans cette évolution à pencher politiquement et sociologiquement à gauche, à aller dans le sens le plus libéral possible, donc dans le sens d'une certaine déchristianisation. En fait, un examen attentif de ce qu'a été l'histoire réelle des communautés juives au XIXe siècle et au début du XXe siècle montre le contraire. La première réaction des juifs a été d'être très conservateurs ; ils ont été très contents du supplément de tolérance qu'apporte l'époque moderne mais en même temps leur réaction a été de souhaiter le maintien de la société traditionnelle. Donc là où il y a une monarchie, il y a beaucoup de loyalisme monarchique. C'est le cas par exemple de l'Empire austro-hongrois : on peut dire qu'à un certain moment, les sujets les plus loyalistes des Habsbourg vont être les juifs. Ce que l'on voit aussi dans beaucoup de pays : plus un juif est traditionnel, pratiquant, plus il va avoir tendance à voter – là où il y a des élections mais il y a de plus en plus d'élections ! – avec les partis conservateurs chrétiens.

Je donne un exemple peu connu mais extraordinairement important. Dans la Pologne indépendante de l'entre-deux guerres, entre 1918 et 1939, contrairement à toutes sortes d'idées reçues, le parti politique juif le plus important n'est pas du tout un parti socialiste ou révolutionnaire mais le parti des conservateurs religieux : l'*Agoudat Israël*. Or ce parti, qui a la majorité des voix juives dans la Pologne de cette époque, est politiquement l'allié du principal parti catholique en Pologne. Il y a une alliance catholique-juive qui va être en quelque sorte la colonne vertébrale de la République polonaise entre 1918 et 1939.

Sur cette longue période, il faudrait que nous parlions également d'évolutions extrêmement importantes qui se passent dans le monde chrétien.

Une partie du monde chrétien a peur de la modernité et la rejette. Par exemple, nous savons les prises de position du pape Pie IX, qui d'abord est un pape libéral et qui devient ensuite le théoricien intransigeant d'un refus total de la modernité. En réalité, une partie très importante du monde chrétien – de l'Église dans beaucoup de pays chrétiens – admet qu'il y a quelque chose d'irréversible, que nous sommes entrés dans un autre univers, que la chrétienté – trônes et autels – ne fonctionne plus, que la démocratie devient désormais la source de légitimité de l'ensemble de ce qui était autrefois la chrétienté, donc de ce qu'était le monde chrétien. L'œuvre de Tocqueville

est entièrement l'œuvre d'un chrétien qui essaie de comprendre et de théoriser l'avènement de la démocratie et la relation entre le monde chrétien et la démocratie.

À ce sujet, je voudrais tout particulièrement insister sur le développement de ce que l'on a appelé « la démocratie chrétienne », en insistant sur le fait qu'il n'y a pas eu « une » démocratie chrétienne, mais beaucoup de démocraties chrétiennes, beaucoup de mouvements démocrates-chrétiens, chrétiens-démocrates, chrétiens-sociaux, sociaux-chrétiens etc. Il y en a eu beaucoup. Certains de ces mouvements, qui étaient des mouvements « communautaires chrétiens » ou « communautaires catholiques », ont pu verser dans une forme ou une autre de populisme antisémite. Mais d'autres, à une époque très ancienne finalement, ont pris position de manière très claire contre la dérive antisémite. C'est le cas de la démocratie chrétienne allemande du Zentrum, et de son maître à penser et chef politique Windhorst qui, dans l'Allemagne de Bismarck, défendent les droits des catholiques mais va défendre tous les droits religieux et les droits des juifs face au nouveau type d'État qui est en train d'apparaître.

En réalité, toutes ces évolutions vont jouer un rôle très important dans le véritable tremblement de terre du XXe siècle, le double tremblement de terre que constituent la Shoah d'un côté et l'apparition à nouveau d'une société juive en terre d'Israël, d'un État juif en terre d'Israël : le sionisme. Il est incontestable que la Shoah – et avant la Shoah, la montée d'un antisémitisme de plus en plus violent – a perturbé profondément l'ensemble du monde chrétien, et que le monde chrétien – en particulier le monde catholique – a pris ces problèmes au sérieux. On pourrait toujours dire que, bien entendu, il aurait pu les prendre encore plus au sérieux qu'il ne l'a fait, il aurait pu y avoir plus de déclarations, plus d'actions. Je crois qu'il faut remettre toujours les choses dans leur contexte. Or le contexte est que, avant même que la Shoah atteigne toute sa dimension, il y a un questionnement catholique très important sur l'exaspération de l'antisémitisme, sur ce que cela signifie pour les chrétiens, ce que cela signifie pour l'Église. Cela explique un certain nombre de choses. Par exemple, cela explique qu'en Allemagne, les milieux catholiques, les milieux liés à la démocratie chrétienne allemande du Zentrum, ont été parmi les milieux les plus résistants ou résilients face à la montée du nazisme, puis face au nazisme. Quand on regarde la résistance intérieure allemande à Hitler, on est frappé par le fait que la part du religieux est très importante dans cette résistance. En particulier, la part des catholiques est très importante. Il n'y a pas par exemple dans le monde catholique de dérive analogue à ce qui se passe dans le monde protestant, c'est-à-dire l'émergence d'une soi-disant Église chrétienne allemande – qui est une Église marcioniste. Le monde catholique se refuse à cela. Mais nous voyons aussi un engagement réel, parfois au plus haut niveau de l'épiscopat, certainement au niveau de beaucoup d'intellectuels catholiques, sur la dénonciation de la Shoah. Il faut avoir infiniment de courage et de capacité de penser indépendante pour dénoncer la Shoah en plein IIIe Reich ! Ce sont des milieux chrétiens – et des milieux catholiques en particulier – qui le font : ainsi la fameuse « rose blanche », la « *weisse rose* », ce mouvement d'une pureté extraordinaire.

LA RÉDACTION ET LA RÉCEPTION des *Orientations pastorales* de 1973

Mme Thérèse M. ANDREVON,
docteur en théologie
spécialiste des relations judéo-chrétiennes

Introduction

Le 7 décembre 1965, le pape Paul VI prononçait le discours de clôture du concile Vatican II, un peu plus d'un mois après la promulgation du texte *Nostra aetate* (28 octobre 1965), dont le paragraphe 4 porte sur le lien de l'Église avec le peuple juif. Dès la fin du Concile, les catholiques se mirent au travail pour sa mise en pratique. *Nostra aetate* § 4 n'échappa pas à ce processus. Ainsi des orientations pastorales furent publiées par certaines conférences épiscopales, généralement celles des pays qui avaient été les plus engagés dans la défense du texte. Les premières directives émanèrent des évêques américains dès 1967. Par exemple, en 1969 le synode de l'archidiocèse de Cincinnati rendait public un texte dont le contenu est assez proche du texte français. Un autre exemple est celui de recommandations des Pays-Bas en avril 1970. Les *Orientations pastorales* françaises ne furent donc pas une avant-première. Or c'est précisément celles-ci qui eurent un énorme retentissement dans le monde catholique au-delà des frontières de l'Hexagone. Elles constituent aujourd'hui une référence internationale[1], alors que leur publication fit l'objet d'une réception majoritairement négative.

Dans un premier temps nous allons retracer le contexte historique dans lequel se sont inscrites la rédaction et la réception de ce texte. Dans un deuxième temps nous analyserons les points principaux qui en font un texte novateur du point de vue théologique, avant d'exposer les objections dont il a été l'objet, ainsi que les tensions soulevées au sein de l'épiscopat de France et avec Rome.

Le contexte historique

Origines romaines

Le 9 janvier 1969, le dominicain Bernard Dupuy reçoit un courrier du Père Conrad Rijk, secrétaire du Bureau pour les relations juifs-catholiques[2] (la commission pontificale ne sera créée qu'en 1975), l'invitant à une rencontre de travail entre experts en vue de l'application de *Nostra*

1. Il a été traduit en une vingtaine de langues
2. Pour ne pas surcharger le lecteur avec les références, nous préciserons entre parenthèse les archives où trouver le texte (ABD pour archives Bernard Dupuy) et CNAEF pour le Centre national des archives de l'Église de France. Dans la bibliographie finale se trouvent les détails des boites consultées.

aetate § 4, du 9 au 12 avril (*ABD*, 121/69). Il en sort un texte qui court sur environ 5 pages et aborde quasiment tous les sujets que les *Orientations* françaises contiendront. En juin suivant, Rijk écrit à Dupuy que le cardinal Willebrands est satisfait du texte. Cependant il rencontre de fortes réticences au sein des instances romaines. Une seconde version qui a déjà subi des altérations est discutée lors de la *plenaria* du Secrétariat pour l'unité des chrétiens à Rome en novembre 1969. Elle est votée à l'unanimité moins trois absentions[3]. Immédiatement après, le 12 décembre 1969, le cardinal Shehan de Baltimore donne une conférence sur ce document non encore officiel et de larges extraits paraissent dans le *New York Times*. De l'avis de Dupuy, profitant de l'indiscrétion américaine, certains milieux romains opposés à cette publication demandèrent un report et une révision du document[4]. Celui-ci ne sortira qu'en 1975 et suscitera bien des déceptions par rapport à la version de 1969.

En France, le cardinal Villot, secrétaire d'État du Saint-Siège, avait demandé au cardinal Elchinger, président du Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme, de surseoir pour produire des *Orientations pastorales* françaises dans l'attente de la parution du document romain[5] . Mais celui-ci tardant à venir, le comité épiscopal de France se mit au travail, sur le conseil de Willebrands, et après accord de la Secrétairerie d'État. Le document non-officiel de 1969 servit de base de rédaction[6] .

Le retournement de l'opinion face aux juifs après 1967

Les *Orientations pastorales* françaises s'inscrivent dans un climat politique et social général qui bascule après la guerre des Six jours en Israël (juin 1967). Celle-ci produit un renversement de l'opinion par rapport au jeune État hébreu, passant du statut de nation fragile et menacée de disparaitre, à une force militaire d'occupation. Le refus de négociation de paix de la part des pays belligérants arabes (le triple « non » de la résolution de Karthoum, 1er septembre 1967) entraîne le *statu quo* de l'occupation des territoires qui, selon le plan de partage de l'ONU en 1947, auraient dû former l'État pour les populations arabes de la Palestine mandataire. Une nouvelle vague de réfugiés arabes accompagne cette nouvelle situation. À partir de 1967, s'engage une guerre larvée entre l'OLP et Israël : actes de terrorisme dont l'exécution de 11 athlètes israéliens durant les jeux olympiques de Munich (septembre 1972), intrusion de l'armée israélienne au Liban où sont réfugiées les forces combattives de l'OLP (10 avril 1973, quelques jours avant la publication des *Orientations*). La politique française change également vis-à-vis de l'État d'Israël : le général de Gaulle qualifie le peuple juif de « *peuple d'élite, sûr de lui et dominateur* » (27 novembre 1967).

Du côté des juifs de France, dont le nombre augmente considérablement avec la décolonisation des pays du Maghreb, la peur d'une possible disparition de l'État d'Israël transforme la sympathie qu'ils avaient jusque-là à son égard en une forte solidarité et un renforcement de l'attachement de leur âme à cette terre.

> Lors des événements du printemps 1967, le souvenir d'Auschwitz resurgit pour la quasi-totalité des juifs occidentaux de la diaspora et à travers la mémoire d'Auschwitz, ces juifs s'identifièrent à l'État d'Israël. Ils comprirent que si cet État était détruit, cela signifierait la fin du peuple juif car il ne se relè-

3. Deux versions se trouvent dans les archives du P. Dupuy.
4. *Cf.* la lettre du secrétaire de Willebrands à Rome, Paul de Contenson, le 13 oct 73 à B. Dupuy à propos du remaniement du texte de 1969 : *« le texte approuvé par la Pleneria a été ensuite retouché en haut lieu au point d'en être totalement défiguré et d'être impubliable dans son dernier état »* (ABD).
5. Lettre du 30 juillet 70, CNAEF N.155282
6. ABD, Lettre du 30 janvier d'Elchinger à Etchegaray, et lettre d'Etchegaray à Dupuy, 3 février.

verait probablement pas de cette destruction. Après 1967, l'identité du juif de la diaspora se modifia et ce dernier acquit une conscience nouvelle de son attachement à l'État hébreu[7].

Au niveau des relations judéo-chrétiennes, la guerre des Six jours produit une tension entre les partenaires, l'Église de France et les AJC restant silencieuses face au danger encouru par l'État d'Israël.

Les étapes de la préparation du texte et sa publication

La création du CERJ

Le Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme fut érigé en 1969. Son origine n'est pas étrangère au retournement de 1967. Le Centre pour Israël des sœurs de Sion (ancêtre du SIDIC), avait interpellé Mgr Elchinger face au déferlement de haine contre les juifs. Fin 1967, le Conseil permanent de la conférence épiscopale décida la création d'une commission « Église et judaïsme », sous la responsabilité du Mgr Elchinger. L'évêque de Strasbourg souhaitait que les juifs participent aux travaux de cette commission. Le grand rabbin Kaplan fut son principal et fidèle interlocuteur. L'idée était de travailler selon trois modalités :

- Un groupe catholique pour intégrer la présence d'Israël dans une conception générale de l'histoire et commencer à penser une théologie du judaïsme nouvelle. *« Ayez une définition de nous que nous puissions accepter »* avait demandé le grand rabbin Kaplan.
- Une commission juive pour travailler un texte sur le christianisme.
- Un comité mixte.

La commission juive se mit au travail dès 1967 (Vadja, Lévinas, Touati) mais ne présenta son texte final (vraie réponse à *Nostra aetate* § 4) qu'en 1978 à l'assemblée générale du rabbinat français[8]. Il fut rejeté, une des raisons étant la grande insatisfaction face aux *Orientations* romaines de 1975. Le projet de comité mixte ne vit jamais vraiment le jour à cause de complications au niveau de sa constitution et son fonctionnement.

Le Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme, ancêtre de l'actuel SNRJ, se composa de trois évêques, Mgr Roger Etchegaray, Mgr Jacques Delarue et Mgr Elchinger comme président. Il s'agrandira par la suite notamment avec Mgr Pézeril évêque auxiliaire de Paris, décoré de la médaille des Justes parmi les nations, Mgr Guy Riobé évêque d'Orléans, Mgr Decourtray évêque de Dijon, et Mgr Brand évêque auxiliaire de Fréjus-Toulon. Le père Dupuy en est le secrétaire. Comme nous l'avons vu plus haut, le projet d'un texte pastoral pour la France ne fut mis à l'ordre du jour qu'en 1971. La montée de l'antisémitisme, le retard du texte romain – alors qu'un texte sur l'islam était déjà sorti– et la détérioration des relations avec les juifs rendaient le travail urgent.

Le texte rédigé principalement par Bernard Dupuy et Pierre Dabosville connut environ 4 versions, avec un processus sérieux de larges consultations d'évêques ou d'exégètes et de théologiens[9]. Il y eut en particulier plusieurs allers-retours avec le service épiscopal des relations avec les musulmans, dont le président était l'évêque d'Arras, Mgr Huyghe. Ainsi les reproches selon lesquels le texte n'aurait été travaillé qu'en interne ne sont pas fondés.

7. Saul Friedlander, *Réflexions sur l'avenir d'Israël*, Paris, 1969, p.147
8. Voir la revue *Pardes*, 35, 2003 p. 161-177
9. C'est le lieu ici de faire mémoire d'acteurs dans la réflexion sur le rapport du christianisme au judaïsme : Sr Marie-Bénédicte Salmon, P. Kurt Hruby, P. Pierre Dabosville (oratorien), le carme Michel de Goedt, le père de Sion Paul Démann.

Eléments essentiels et novateurs du texte par rapport à *Nostra aetate* §4

Ce n'est pas le lieu ici d'analyser en détail les *Orientations* mais nous en retenons les points novateurs, qui vont faire l'objet de bien des commentaires et réactions.

En parlant de la permanence d'Israël ininterrompue dans l'histoire, c'est le judaïsme post-biblique qui est pris en considération. En désignant cette permanence comme un signe à interpréter – expression éminemment théologique – le texte montre qu'il s'agit de poser un regard de foi sur le peuple juif et sa place dans le dessein de Dieu après le Christ.

L'Église est « liée depuis son origine et pour toujours au peuple juif ». Ce lien se décline sous le mode d'un partenariat rigoureux, qui réclame un vrai vis-à-vis, un dialogue en contestation réciproque, et une tension féconde pour les deux communautés. Tous ces termes définissent la qualité du dialogue théologique avec les juifs en tant que peuple de Dieu jamais révoqué.

Les *Orientations* invitent les chrétiens à comprendre le peuple juif « *comme il se comprend lui-même* » : son histoire, le sens de la diaspora et du retour en terre d'Israël. Un paragraphe entier porte sur ce dernier point. C'est une question essentielle, devant laquelle se trouvent placés les chrétiens comme les juifs, de savoir si le rassemblement des dispersés du peuple juif, qui s'est opéré sous la contrainte des persécutions et par le jeu des forces politiques, sera finalement ou non, malgré tant de drames, une des voies de la justice de Dieu pour le peuple juif et, en même temps que pour lui, pour tous les peuples de la terre.

Les *Orientations* mettent en garde contre la tendance à vouloir convertir les juifs. « *Le peuple juif a été l'objet, comme peuple, d'une "Alliance éternelle", sans laquelle la "Nouvelle Alliance" n'aurait elle-même pas d'existence.* » Il conserve une mission universelle à l'égard des nations, et un rôle dans l'accomplissement final de l'unité finale de l'humanité, il demeure un signe de bénédiction pour toute la terre.

Analyse critique des réactions

Les éloges à l'égard des *Orientations* émanèrent évidemment des personnes engagées dans le dialogue judéo-chrétien, les acquis à la cause. Le grand rabbin Kaplan parla d'un très grand texte, tandis que les amitiés judéo-chrétiennes et les communautés de la communauté hébréophone Saint-Jacques en Israël saluèrent avec chaleur ce grand pas après Vatican II. Il est plus intéressant de se pencher sur les oppositions et en vérité elles furent très nombreuses et majoritaires. Les journaux se firent le relais de cette levée de bouclier et une pléthore d'articles nombreux commentant et/ou récusant le texte parurent dans *La Croix*, *Le Figaro*, *Le Monde* (Biot), *Témoignage chrétien*, *La France catholique* (Gaston Fessard), la revue *Esprit* (Jean Marie Domenach), ainsi que dans les actualités arabes. Le P. Dupuy pensait que les réactions viendraient surtout de la petite phrase, insinuant de manière assez explicite la nécessité de renoncer à la mission à l'égard des juifs. Or, ce n'est pas directement là que les foudres tombèrent. On reprocha au texte de vider la foi dans le Christ salut universel par l'affirmation d'une mission continuée du peuple juif dans le temps de l'Église[10] et les attaques les plus virulentes portèrent sur le passage concernant la terre d'Israël avec la notification de l'État d'Israël.

10. François Biot, « Libre opinion, La foi en Jésus Christ en péril ? », *Le Monde*, 19/05/73, p. 2.

Les lieux de réactions

On peut classer les lieux des réactions en plusieurs groupes.

Au sein de l'Église de France

Elles émanèrent du comité épiscopal des missions à l'extérieur, présidé par l'évêque de Toulouse, Mgr Collini et du service pour les relations avec les musulmans, présidée par l'évêque d'Arras, Mgr Huyghe[11]. Dans un courrier privé – afin de ne pas exposer par une déclaration publique un conflit entre deux commissions – Huyghe déplore que le comité n'ait pas pris en compte les remarques de son service. Il suggère purement et simplement à Mgr Elchinger de laisser « *tomber votre déclaration dans l'oubli* », « *le mal est fait et la réparation la moins disproportionnée est le silence total* »[12] . Puis il propose de refaire un texte en collaboration avec son secrétariat. En réponse aux critiques de l'évêque d'Arras, qui refuse, entre autres, l'idée de la validité permanente de l'ancienne Alliance, Mgr Elchinger répond le 17 septembre (ABD),

> Il ne nous semble possible de reconnaître les racines bibliques de l'Islam actuel – ce qui est un des efforts de votre commission – que si l'on reconnaît aussi les racines bibliques du judaïsme actuel – comme ont tenté de le faire nos *Orientations pastorales*. Ce n'est pas en contestant ces racines bibliques et en les déclarant « caduques » que vous pourrez parvenir à une interprétation positive de l'Islam.

Mgr Elchinger invita ensuite Mgr Huygue à participer aux rencontres de son comité. Par ailleurs l'évêque d'Orléans, Guy Riobé donna sa démission du comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme, prenant ses distances avec un texte dans lequel il dit n'avoir pas été vraiment impliqué et qui était injuste à l'égard des arabes. (Courrier 21 avril 1973, CNAEF)

La publication des *Orientations* donna donc lieu à une crise au sein de l'Église de France. Thérèse Hebbelinck relève que les lettres reçues par Mgr Marty, président de la Conférence des évêques, sont majoritairement négatives, certaines ressortant les vieux clichés d'un complot juif et le déicide. Mgr Marty donna une conférence de presse le 18 avril 1973, assurant qu'on avait là un « *document sérieux qu'il faut lire attentivement* », mais par la suite il reporta sur le CERJ la responsabilité de la publication, laissant entendre qu'elle n'engageait pas tout l'épiscopat. Des mises au point furent nécessaires à l'Assemblée plénière des évêques à Lourdes ; la conférence des évêques ne pouvait pas se désolidariser d'un texte publié sous la responsabilité de six confrères et soumis préalablement au Conseil permanent.

Au-delà de l'Hexagone

Les réactions les plus virulentes vinrent de l'Assemblée de la hiérarchie catholique d'Égypte, du patriarcat melkite catholique d'Antioche, des évêques du Maghreb qui, pour mémoire, sont des Français, et d'un groupe de jésuites du Liban. Des collectifs sont publiés mettant en cause de manière très détaillée l'ensemble des *Orientations*[13]. Ils dénoncent « *de graves ambiguïtés d'ordre exégétique et théologique [qui] entraînent une confusion néfaste entre Judaïsme et Sionisme* » (évêques du Maghreb). Ils s'insurgent : « *s'appuyant sur une interprétation abusive de la Bible, ce texte dans les circonstances actuelles, est nécessairement compris comme l'acceptation du fait accompli de l'occupation violente d'une terre, sans tenir compte des impératifs de la justice* » (évêques d'Afrique du Nord, avril 1973). Ainsi, « *tout bon chrétien, au nom de la justice a le devoir d'oppo-*

11. Les deux services rédigèrent un dossier argumenté contre le texte, avec signature de tous leurs membres.
12. CNAEF, lettre du 18 juillet 1973.
13. Ces dossiers sont aux Centre national des archives de l'Église de France, regroupés dans une même chemise datée de mai 1973, dans le sous dossier 7CE5345. Les réactions du CERJ dans les archives du P. Dupuy.

ser un refus absolu et formel à cet enseignement erroné » (40 jésuites libanais). Dans le contexte politique de l'époque, rien d'étonnant à ce que les deux passages sur la terre d'Israël et l'État d'Israël soulèvent des protestations virulentes. Il faut dire ici que, du côté juif, on a cru voir dans le texte français une reconnaissance implicite de l'État d'Israël tandis qu'en Israël on parla d'un « Balfour catholique » ou d'un « mini-Balfour ». La plupart de ces critiques font ce qu'ils reprochent au document, adoptant une position politique pro-palestinienne face à ce qu'ils estiment être une position pro-israélienne. Cependant il faut préciser que tous affirment le besoin de lutter contre l'antisémitisme après la tragédie de la Shoah. Les jésuites du Liban montrent cependant que si l'Église rejette l'antisémitisme, l'antisionisme lui est légitime. Cette vision déformée du Sionisme, la méconnaissance de son histoire, de ses aspirations, perdure encore aujourd'hui, ainsi que le narratif erroné qui établit une relation directe entre la Shoah et la création de l'Etat d'Israël dont les Arabes payent les frais. Par ailleurs, sur les autres points ces documents critiques relèvent totalement de la théologie de la substitution.

Du côté de théologiens et exégètes, on lit sous la plume du Père Benoit de l'École biblique de Jérusalem,

> Le judaïsme n'est plus le même depuis qu'il a refusé Jésus-Christ. L'Église chrétienne ne peut reconnaître en lui une Église également valable selon le dessein de Dieu. Elle ne peut pas accorder au peuple juif d'être encore le peuple élu, car elle a aujourd'hui conscience de posséder cette élection. L'Église du Christ se sait le véritable Israël[14].

Le père Feuillet, membre de la Commission théologique internationale, écrit dans l'*Osservatore Romano* du 17 juin 1973 :

> Le Nouveau Testament pris dans son entier proclame avec force ce que déjà les prophètes laissaient prévoir lorsqu'ils prédisaient une nouvelle alliance : pour quiconque a rencontré le Christ, l'ancienne alliance est désormais périmée, elle a été remplacée aux yeux des chrétiens par la nouvelle alliance[15].

L'article du cardinal Daniélou (*Le Figaro*, 28 avril 1973)

C'est surtout l'article du cardinal Daniélou qui fera la une, du fait de son image dans l'Église et que – ironie de l'histoire – il fut un des membres fondateurs des Amitiés chrétiennes. Evidemment son avis fut pris au sérieux, ce qui entraîna plusieurs échanges de courriers et des rencontres avec les autorités romaines et le cardinal Elchinger.

Jean Daniélou reproche au texte sa confusion entre le politique et le religieux, ce dont le concile Vatican II a particulièrement voulu se départir. « *D'autre part le texte s'engage dans une théologie contestable du rôle actuel du peuple juif dans l'histoire du salut.* » Pour Daniélou l'élection du peuple juif est terminée avec l'événement du Christ, propos qu'il avait déjà tenu pendant le Concile :

> Si l'élection d'un peuple particulier était autre chose qu'une économie provisoire, en vue d'un appel universel auquel tous les peuples sont conviés, si elle apparaissait coextensive à toute l'histoire, elle serait intolérable. C'est toute l'humanité qui a été originellement appelée par Dieu, ce sont tous les peuples qui sont aujourd'hui rassemblés dans l'Église. Il est faux de parler encore aujourd'hui d'une élection particulière. Et c'est par-dessus le marché, la meilleure manière de ressusciter l'antisémitisme.

Daniélou n'arrive pas à concevoir la fonction positive du rapport entre particulier et universel, qui est précisément le principe de fond de l'élection. Le cardinal termine :

14. Cité par René Jacob, faculté théologique de Lille dans un dossier analysant les *Orientations*, 16 mars 1973 (CNAEF).
15. *DC* n° 1635, p. 621.

> Une phrase nous inquiète dans le texte où il est parlé « d'un nouveau regard des chrétiens, non seulement dans l'ordre des rapports humain, mais aussi dans l'ordre de la foi », c'est précisément cela que nous ne pouvons faire. Nous n'avons pas le droit de changer la foi, mais seulement de reconnaitre les valeurs dans le judaïsme comme dans les autres religions. »

Une mission propre au peuple juif dans le dessein de Dieu aujourd'hui est impensable, voire hérétique pour Daniélou. Celui-ci sera malgré tout consulté pour la préparation du *Orientations* de Rome de 1975[16].

Réactions romaines

La réaction de Rome à l'égard des *Orientations pastorales* et des nombreuses condamnations qu'elles suscitèrent passa par la voie de la presse, avec le rappel que la référence du Vatican restait *Nostra aetate* § 4 tandis que sa politique par rapport au Moyen-Orient demeurait inchangée (*Le Figaro*, 25/04/73). Un courrier confidentiel de la nonciature belge à Mgr Suenens affirme même que ce texte ne représente pas la conférence épiscopale de France[17].

Aux dires de Bernard Dupuy, Mgr Willebrands fut fâché de n'avoir pas été consulté durant l'élaboration du texte. Une grève de la poste l'empêcha de prendre connaissance du résultat final, qu'il découvrit par les journaux. Une lettre assez froide fut envoyée à Elchinger le 25 juin 1973[18] :

> Puisque ce texte a été diffusé le 16 avril, donc bien avant que je puisse en avoir connaissance, je pense inutile de vous importuner par les remarques que la lecture de ce texte a pu faire naître en moi et chez ceux de mes collaborateurs qui sont plus spécialement chargés des relations entre juifs et catholiques au plan mondial.

Mgr Willebrands n'était pas opposé au contenu du texte, mais affirme que s'il avait été plus impliqué il aurait pu préparer le terrain auprès de la Secrétairie d'État. Le CERJ proposa de publier un commentaire des *Orientations pastorales* en réponse à ses détracteurs mais Willebrands et Villot s'y opposèrent pour ne pas réanimer les controverses qui se calmaient[19]. En fait, Willebrands envisageait de refondre le document remisé de 69 mais il voulait que le futur texte romain adressé à l'Église universelle soit bien différencié de celui de la France[20].

Un courrier révélateur montre que Rome adopta une certaine position de recul tant par rapport à son propre texte primitif de 69, que par rapport à celui des Français. Dans un courrier adressé au cardinal Villot, Mgr Willebrands le rassure sur le contenu du nouveau projet d'*Orientations* romaines,

> Comme votre Éminence Révérendissime pourra le constater [...] nous avons modifié légèrement à nouveau les paragraphes d'introduction : nous en avons éliminé toute formule qui prête à discussion théorique et en particulier tout ce qui pouvait sembler [être] l'amorce d'une théologie chrétienne du judaïsme ainsi que toute ébauche de description de la façon dont les juifs se comprennent eux-mêmes.

Et de rajouter avant de conclure,

> Le fait de proposer une rédaction du document qui soit nouvelle [...] présente l'intérêt, très avantageux à nos yeux, d'empêcher toute confrontation entre ce nouveau texte et le schéma préparatoire qui avait été malheureusement divulgué aux USA en décembre 1969[21].

16. Courrier du cardinal Willebrands au Secrétaire d'État le cardinal Villot, du 24 septembre 1973.
17. CNAEF, 9, mai 1973, ref. N 6839.
18. CNAEF 2215/73.
19. CNAEF, 31/38/73.
20. Courrier à Mgr Elchinger, 5 sept 1973, CNAEF 3138/73.
21. Lettre du 24 septembre 1973, CNAEF.

Réaction du CERJ et mise en perspective du père Yves Congar

Bien évidemment, le CERJ se réunit pour voir comment répondre à cette vague de protestations. Outre des rencontres personnelles ou des mises au point à l'Assemblée de Lourdes, il pensait rédiger un commentaire circonstancié du document, comme nous l'avons vu plus haut. Celui-ci se réduisit à un court communiqué. Puis le CERJ demanda au dominicain Yves Congar de rédiger un article. Celui-ci parut dans le journal *La Croix* du 16 juin 1973 et s'intitule « Le document épiscopal sur les juifs : un effort pour mieux comprendre. » Yves Congar contextualise le texte et en montre l'intention profonde :

> Il s'est placé devant la réalité actuelle du judaïsme, dans la situation qui est la sienne aujourd'hui trente ans après l'abominable massacre [...] les évêques du comité disent aux juifs « nous vous estimons tels que vous êtes [...]

De son avis,

> un des apports principaux du document épiscopal consiste précisément dans la reconnaissance d'une valeur positive profonde du judaïsme après la venue du Christ.

Ceci n'enlève rien au fait

> qu'un chrétien convaincu, qu'un évêque ne peut pas ne pas souhaiter que les juifs reconnaissent Jésus de Nazareth comme Messie [...] mais en deçà de cette démarche de foi [...] nous aimons et estimons les fidèles de la religion juive en leur fidélité même.

Cette mise au point étant faite, Congar prend la défense du texte dans sa manière de présenter le rapport des juifs à la terre d'Israël, qui selon lui ne comporte aucune ambiguïté :

> Le document reconnait la légitimité d'une volonté du peuple juif de se former en « nation » ; et s'agit évidemment de la Palestine. Mais le document s'abstient de dire à quel titre cette légitimité existe : les promesses, la conquête, l'achat, un accord international [...] de plus il ne dit pas quelle forme peut ou doit prendre cette « existence politique propre. Enfin il revendique le droit de ceux – évidemment ce sont les arabes – qui occupaient la terre avant l'entreprise sioniste, à avoir eux aussi, leur existence politique propre.

Puis Congar démontre comment l'Alliance avec le peuple juif – auquel il attribue un statut de « peuple sacerdotal » – n'a pas été rendue caduque par la Nouvelle Alliance : l'Alliance avec Abraham qui est la plus fondamentale pour les chrétiens vit encore parce qu'elle a été assumée par le Christ. En d'autres termes, si l'on comprend bien Congar, l'Alliance fondamentale avec Abraham qui s'adresse aux juifs en premier, puis à toutes les nations de la terre, est la source de toutes les alliances suivantes, et si la source primitive est vivante, les autres le sont également. En assumant l'Alliance fondamentale, le Christ les assume toutes comme un seul mouvement, et sous la plume de Congar assumer ne signifie pas les rendre caduques. Ainsi, explique Congar,

> il n'existe par deux régimes de salut parallèles, celui de l'alliance sinaïtique et de la Loi, celui de la foi en Jésus-Christ. Le judaïsme a été dépassé comme régime religieux de salut par le Christ. La Loi n'est plus donnée par l'Église aux nations comme forme de salut, mais bien la grâce.

Ce passage de l'article sur la question des voies de salut est tout à fait étonnant, parce que les Orientations n'abordent pas cette question. La réflexion du document porte sur la place et la mission d'Israël dans l'histoire dans une perspective eschatologique, et non pas sur une fonction de salut que le peuple juif aurait parallèlement à celle du Christ. Les critiques interprétant la mission continuée d'Israël après le Christ comme sous entendant deux voies de salut sont infondées.

Congar, à l'instar de Daniélou, reprend l'idée de la distribution de l'humanité entre juifs et nations du fait de l'élection. Mais, contrairement à Daniélou pour qui la dualité a été dépassée par le Christ

et annulée au profit d'un universel dans lequel Israël se dilue, Congar montre que la dualité subsiste « *tant que cette plénitude ne sera pas atteinte* ». Cette structure introduite dans l'histoire par l'élection d'Israël ne sera effacée qu'à la fin. Congar conteste ainsi le refus de Daniélou de placer la relation de l'Église au judaïsme sur le plan théologique. Il soutient que la permanence d'Israël « *appartient à Dieu et a un sens, et pas seulement au plan sociologique* » dit le dominicain. Il termine son article en développant le sens qu'a à ses yeux la permanence d'Israël dans l'histoire du salut qui tend vers sa pleine réalisation. Il reprend l'idée augustinienne de témoin, mais de manière positive : Israël est témoin des commencements qui n'auront pas de fin, témoin de la fidélité de Dieu, un peuple qui sanctifie le nom de Dieu jusqu'au martyre, témoin de l'inachèvement du dessein de Dieu. Si Congar n'est pas exempt d'aspects de la théologie de la substitution, son article fut important et calma les esprits.

Conclusion : un texte qui garde toute son actualité

Les *Orientations pastorales* de France ont rencontré une telle levée de bouclier parce que, si tout le monde s'accordait à lutter contre l'antisémitisme, la théologie à l'égard du peuple juif demeurait inchangée, laissant Israël au ban de l'histoire après le Christ. Or ce sont précisément les bases d'une théologie du judaïsme que le texte met en place – ce que même Willebrands trouvait prématuré en 1973. Le CERJ a osé se saisir des questions à peine effleurées par la déclaration *Nostra aetate § 4*, à savoir les conséquences du rappel de l'Alliance éternelle avec Israël, en prenant en compte le judaïsme contemporain tel qu'il se comprend lui-même. Les *Orientations pastorales* françaises gardent encore aujourd'hui une fraîcheur étonnante, et continuent à interroger la théologie chrétienne en général et catholique en particulier.

La permanence de ce peuple à travers le temps, sa survie aux civilisations, sa présence, comme un partenaire rigoureux et exigeant, en face du christianisme, sont un fait de première importance, que nous ne pouvons traiter ni par l'ignorance, ni par le mépris. L'Église, qui se réclame du nom de Jésus Christ et qui, par lui, se trouve liée, depuis son origine et pour toujours, au peuple juif, perçoit, dans l'existence séculaire et ininterrompue de ce peuple, un signe qu'elle voudrait comprendre en toute vérité.

Sources consultées

- Marie Thérèse Hoch et Bernard Dupuy : *Les Églises devant le judaïsme, documents officiels 1918-1978*, Paris, Cerf, 1980.
- Thérèse Hebbelinck, « Naissance du comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme et amorce d'une réflexion théologique post-conciliaire », *RHEF*, 98 (2012/240), p. 83-107.
- Thérèse Hebbelinck, *L'Église catholique et les juifs, du mépris à l'estime*, Éd. Domuni, 2018, tome 1, chapitre 3, « Documents élaborés dans les instances ecclésiales de dialogue », p. 161-186.
- Les archives du Père Bernard Dupuy (abréviation ABD) à Istina, 0177, 6. Judaïsme, boîte 70.
- Les archives nationales de l'Église de France (abréviation CNAEF), Comité épiscopale pour les relations avec le judaïsme, 7 CE5345, (1973), boîte 47, C0, 1.
- « L'attitude des chrétiens à l'égard du judaïsme », *La Documentation catholique*, 1er juillet 1973, n° 1635, p.616-625.
- Thérèse M. Andrevon, « Pour une théologie du judaïsme en 3D », revue *Sens*, n° 443 (juillet-août 2022), p. 398-409.

LE DIALOGUE
au service de l'éthique

Mgr Matthieu ROUGÉ,
évêque de Nanterre

Rabbin Michaël AZOULAY,
rabbin à Neuilly-sur-Seine

Rabbin Michaël AZOULAY

Si je reprenais la manière de formuler d'un grand maître du judaïsme d'après-guerre, Léon Ashkenazi – que l'on appelait par son surnom de scout : Manitou –, il parlait de la manière juive d'être homme. Différentes sensibilités s'expriment dans l'humanité et il parlait de cette manière juive d'être homme. Il y a aussi une manière d'appréhender l'éthique. C'est ce que je vais essayer de présenter devant vous, en commençant d'abord par rappeler l'importance d'écouter les voix religieuses dans la réflexion éthique et bioéthique pour un certain nombre de raisons.

D'abord parce que – on l'oublie parfois, hélas – les religions se présentent comme un ensemble de rites et de croyances. Or la plupart du temps, ces rites et ces croyances sont fondés sur des valeurs éthiques. On ne peut donc pas faire l'économie des voix religieuses dans ces réflexions, dans ces débats.

Je voudrais aussi rappeler combien les religions ont contribué au concept de personne, de dignité. J'ai toujours à l'esprit – et je pense que Matthieu aussi – cette phrase dans la Genèse, lorsqu'on parle de la création de l'être humain, de l'homme et de la femme, cet homme que Dieu a créé à son image : Dieu créa l'être humain à son image. C'est une manière d'ailleurs biblique, religieuse si je peux dire, de formuler la notion de dignité humaine. Puisque l'homme est créé à l'image de Dieu, il a une dignité infinie comme Dieu lui-même est infini. On ne peut donc pas oublier combien notre humanité a une dette vis-à-vis des religions dans un certain nombre de concepts au fondement de l'éthique.

Pour ma part, j'ai d'ailleurs beaucoup apprécié toute la réflexion des évêques de France. Il y a un document que j'ai beaucoup consulté, qui date de février 2018, où les évêques de France ont réalisé un livret avec une série de réflexions sur les questions de bioéthique, avec les états généraux de la bioéthique. On trouve d'ailleurs les fiches en ligne. J'ai été aussi proche de Mgr Pierre d'Ornellas, que vous connaissez et qui s'est beaucoup spécialisé dans ces questions. Je trouve que le monde chrétien a fait beaucoup de travail dans cette réflexion éthique. Cela manque un peu dans le peuple juif. C'est d'ailleurs pour cette raison que j'ai écrit ce livre, volontairement, parce que je trouvais qu'il manquait une voix juive dans cette réflexion. Non pas qu'il n'y a pas de voix juive, mais il manquait la volonté de structurer, de faire entendre cette voix juive.

Quand vous êtes juif, vous avez toujours une difficulté par rapport à l'éthique. La morale, par définition, on la pense toujours de manière universelle. Mais quand vous êtes juif, il y a toujours cette question du particularisme juif. Quand vous dites « particularisme », cela peut parfois empêcher de penser l'éthique de manière universelle. Et le judaïsme est – d'ailleurs comme d'autres traditions – toujours dans cette tension entre particularisme et universalisme. Vous avez à la fois dans le judaïsme des textes qui mettent en avant la singularité du peuple juif et de sa Loi. Je rappelle ce fameux verset dans le Deutéronome où on parle de la Torah, la Tradition juive, comme étant « *l'héritage de la communauté de Jacob* ». Donc cela veut dire quelque part : qui s'adresse seulement au peuple juif. À partir de là, quand vous dites qu'une tradition s'adresse à un peuple, comment peut-elle parler à ceux qui n'appartiennent pas à ce peuple ? Vous avez donc cette question que je trouve très intéressante. D'ailleurs, je me la pose toujours quand on nous demande, à nous-mêmes les citoyens juifs français, de participer aux débats de la nation : à quel titre le judaïsme, en tant que religion singulière d'un peuple, peut et doit-il être entendu de ceux qui ne sont pas juifs ?

Je vous rassure : fort heureusement, la tradition juive n'est pas une religion exclusivement autocentrée sur le peuple juif, loin de là. On trouve tout le temps dans la littérature juive des textes qui parlent de relations entre juifs et non-juifs. Personnellement, je me nourris de tous les aspects, toutes les facettes universalistes qu'on trouve dans la tradition juive.

D'ailleurs, si je voulais dire les choses de manière assez simple : il suffit de prendre la Bible et de commencer par le récit d'Adam et Ève où on est déjà en plein dans l'éthique puisqu'on a cette question du fruit de l'arbre du bien et du mal. Vous savez que le mot *´etz* en hébreu qui veut dire un arbre, vient aussi de *´etza* qui veut dire intelligence, conseil, faire la part des choses entre le bien et le mal. Il y a donc aussi une richesse de l'hébreu qui nourrit beaucoup notre réflexion. Or quand vous parlez d'Adam et Ève, évidemment vous ne parlez pas de juifs ou de chrétiens ou de musulmans ou d'hommes ou de femmes. En effet, Adam et Ève, c'est un homme et une femme ; et on parle d'un Homme et d'une Femme avec un H majuscule et un F majuscule. Il ne s'agit pas ici d'un texte que je considère comme s'adressant exclusivement au peuple juif. Ici, on parle de l'humanité qui est représentée, symbolisée par ces deux personnages. Donc dès le début de la Bible, on pose déjà cette notion d'universalité.

Je rappelle notamment les propos d'André Neher, un grand penseur juif de l'après-guerre, qui disait toujours qu'avant l'alliance avec Israël, il y a l'alliance avec les nations. Il faisait référence à ce qu'on appelle l'alliance noahide, c'est-à-dire l'alliance que Dieu a conclue avec Noé au sortir de l'Arche après le Déluge. Cette alliance, disait-il toujours, précède et donc inclut l'alliance postérieure, plus tard, qui sera celle de l'alliance avec Israël au pied du mont Sinaï. Mais c'est bien plus tard. On oublie cela malheureusement un petit peu. Même certains juifs oublient que la relation avec Israël s'inscrit dans une relation qui la précède et l'englobe : la relation avec ce que nous appelons « les enfants de Noé », les *beney Noah*. À mon avis, c'est donc encore un texte intéressant.

Même quand vous prenez Abraham, où déjà on va un peu plus vers l'« élection » d'un peuple. Il n'empêche qu'Abraham... C'est écrit également et j'ai toujours ce verset en tête où Dieu dit à Abraham : « *Je ferai de toi une grande nation. En toi seront bénies toutes les familles de la terre.* » Si cela n'est pas universaliste, je ne sais pas ce qu'on peut appeler universaliste ! « *En toi seront bénies toutes les familles de la terre.* »

J'aime beaucoup également cette phrase d'Emmanuel Levinas qui, quand il parlait de l'élection d'Israël, n'y voyait jamais une élection en termes d'exclusion des autres ou de séparation. Il avait

cette phrase extraordinaire en 1958, que je reprends : « *L'idée d'un peuple élu n'est pas conscience de droits exceptionnels mais d'exceptionnels devoirs.* » En fait, il reprenait un peu les idées qu'on trouve dans les prophètes (Isaïe, etc.) qui parlent d'Israël comme « *phare des nations* ». Cela veut dire que le message d'Israël n'est pas un message à garder égoïstement pour lui mais à partager avec les nations : « *lumière des nations* » (*cf*. Isaïe 49, 6).

Tout cela pour vous dire que si effectivement la Tradition juive est une tradition qui a des accents particularistes, il n'en reste pas moins qu'elle a beaucoup d'aspects qui concernent l'humanité. Je me suis posé aussi une question : qu'est-ce que l'éthique juive a de plus que l'éthique en général ? Si vous me demandez de définir : qu'est-ce qui différencie l'éthique juive de l'éthique en général ?

Il faut d'abord préciser qu'il y a beaucoup de choses qui ne la différencient pas. On trouve énormément de principes d'éthique juive qu'on trouve dans l'éthique en général. Là où on se rejoint – Matthieu nous le dira tout à l'heure – avec le monde chrétien : il y a une transcendance qui est très importante. Par exemple, quand on prend la Torah, les 5 livres de Moïse, il est frappant de voir que le premier des 5 livres ne parle pas de loi, il ne parle que d'éthique. C'est le livre de la Genèse. De quoi parle-t-on dans ce livre ? Uniquement d'éthique. La dégradation de l'humanité qui conduit au déluge, le meurtre de Caïn qui tue son frère Abel. C'est donc la notion de tuer. Malheureusement, l'humanité commence avec un meurtre. Quand vous analysez les personnages bibliques (Abraham, Sarah, les matriarches, les patriarches), on en tire énormément de leçons d'éthique, et essentiellement cela. On parle toujours des 613 commandements qui se trouvent dans les 5 livres de Moïse. Et bien sachez que sur les 613 commandements, vous n'en avez que 3 dans la Genèse. C'est tout : 3 sur 613. C'est donc un livre qui est essentiellement tourné vers l'idée de l'éthique qui est au fondement de tout le reste. Avant de parler de loi, il faut déjà parler de morale. Quelqu'un qui se dit « respectueux de la loi », cela n'a pas de sens s'il n'y a pas déjà un respect de la morale. C'est pour cela que la Torah, le Pentateuque commence par un livre qui ne parle pas de loi au sens religieux étriqué de relation avec Dieu, mais de loi essentiellement en relation avec le prochain. C'est ce qu'on trouve dans le livre de la Genèse où vous n'avez que quelques commandements : la circoncision, la procréation (le fait d'avoir des enfants), et un 3e commandement : un interdit alimentaire un peu étrange qui est celui de ne pas consommer la partie arrière de l'animal où se trouve le nerf sciatique, lié au combat entre Jacob et un ange (d'après la tradition rabbinique) où un homme (d'après le texte biblique, Jacob qui a été blessé à cet endroit). C'est tout ce qu'on trouve dans ce livre au niveau des commandements. C'est donc pour nous enseigner que le point de départ de tout est l'éthique.

Je voudrais encore préciser une chose. Je fais aussi un travail autour de la bioéthique et je me suis intéressé aux principes de la bioéthique. Vous savez que 4 principes ont été retenus dans le rapport Belmont après le Code de Nuremberg… La bioéthique s'est malheureusement aussi un peu construite au détriment du peuple juif puisque c'est à travers ce qui s'est passé à Auschwitz, les expériences sur les juifs, qu'on a eu par la suite (je ne vais pas refaire l'histoire) le fameux Code de Nuremberg qui a posé tous les principes de la bioéthique. Donc quand vous voyez les 4 principes de la bioéthique, vous vous rendez compte très facilement qu'on les trouve – formulés différemment mais ce sont les mêmes principes – dans la Bible, dans les textes religieux : la bienfaisance (faire du bien à autrui), la non-malfaisance (ne pas lui faire du mal), la justice et l'autonomie.

D'ailleurs, je dirais même que le judaïsme va plus loin que la bienfaisance ou la non-malfaisance puisque c'est plus une éthique du devoir qu'une éthique du droit. On parle beaucoup de « droit à » : « J'ai droit à ». Dans la tradition juive, on ne parle pas d'« avoir droit à » mais du « devoir de faire

quelque chose », la *Mitzvah* : « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* » Ce n'est pas que j'exige de mon prochain qu'il m'aime. Mais on te demande, à toi, d'aimer ton prochain. C'est donc plus une morale du « devoir de faire quelque chose », devoir de l'homme, qu'une morale du droit de l'homme, du revendicatif. En réalité, on va plus loin que la bienfaisance et la malfaisance. Ce n'est pas simplement que je m'abstiens de faire du mal à mon prochain : je dois lui faire du bien. Vous connaissez évidemment le Lévitique : « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* » Il a été traduit par Hillel et par Jésus (qui ont vécu à la même époque) : « *Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse.* » Donc quand on étudie les principes de la bioéthique, et de l'éthique en général, on se rend compte qu'on les retrouve dans nos traditions religieuses.

Il y a un principe qui est un peu plus problématique : celui de l'autonomie. Car aujourd'hui il prend une place de plus en plus importante. Or l'autonomie qui prend une place de plus en plus importante, parfois cela se fait au détriment de la transcendance. Je reprends l'expression que j'aime beaucoup du regretté Benoît XVI, qui disait qu'il fallait « *accepter que l'homme ne naît pas de lui-même* ». Quand cette autonomie est poussée dans ses extrêmes où l'homme voudrait – *autonomos* – créer, façonner sa propre loi au mépris finalement d'une certaine transcendance qui nous impose un certain nombre de valeurs ou de limites… C'est ce principe d'autonomie qui aujourd'hui, je pense, pose de plus en plus problème à nos traditions qui acceptent cette idée qu'il y a des limites à l'autonomie. Quand j'étais au Comité consultatif national d'ethique (CCNE), je me rappelle que même le CCNE acceptait cette idée qu'il y avait des limites à l'autonomie. On ne peut pas tout faire au nom du désir.

Je vous donne un exemple en reprenant les mots du CCNE dans son avis 111. Il parle de l'autonomie qui est importante mais il précise : « *le consentement à une pratique n'est pas une condition suffisante pour asseoir sa légitimité sur le plan éthique* ». Par exemple, si quelqu'un accepte qu'on lui fasse du mal. Alors, parce qu'il accepte, le mal qu'on va lui administrer devient éthique ? Non. Il y a des limites.

Dans la tradition juive, on est dans une tradition (comme dans la tradition chrétienne aussi) où on accepte quand même une certaine hétéronomie. J'insiste beaucoup sur ce terme, qui est en fait l'envers de l'autonomie. L'hétéronomie – *hétéros*, étranger – c'est accepter l'idée d'une loi qui s'impose de l'extérieur, ce qu'on accepte de moins en moins aujourd'hui. Disons les choses de manière très franche, très sincère : aujourd'hui, on a de plus en plus de mal avec cette idée d'hétéronomie.

Le résultat est qu'il n'y a pas plus de limites. Même les limites réelles sont niées : les limites biologiques sont de plus en plus niées. Je vais donner un exemple concret. Aujourd'hui, il y a le problème de la reconnaissance des différents sexes – féminin, masculin. J'ai été appelé la semaine dernière par la responsable d'une école juive pour intervenir dans une réflexion avec les enfants de 15-16 ans qui disent à leur professeur qu'ils veulent changer de sexe. Des garçons et des filles de 15-16 ans ! On a un discours ambiant aujourd'hui, je ne vais pas vous le cacher, qui m'inquiète énormément, où finalement on est dans le déni total même de la réalité biologique. Je pense que notre force à nous, les traditions religieuses, c'est d'avoir justement cette hétéronomie : des lois qui s'imposent de l'extérieur mais qui nous permettent de conserver des limites qui, à mon sens, sont au fondement de l'humanité. Est-ce qu'on est encore dans l'humanité réelle avec ses différences, avec sa différenciation sexuelle par exemple, quand on en arrive à nier ces différences ? Je crois que l'hétéronomie, en tout cas dans la tradition juive, fait partie de ce qui est au fondement de l'éthique juive. Je ne peux pas tout faire au nom de la volonté ; il y a des limites qui s'imposent à moi. Si vous voulez, je vous donnerai tout à l'heure des exemples.

Voyez dans le débat sur l'euthanasie par exemple : est-ce que ma vie m'appartient ? J'en fais ce que je veux, je l'abrège quand je veux ? On sait bien que, dans nos traditions, ce n'est pas aussi simple que cela. J'avais travaillé, en 2005 ,dans une commission de relations avec les religions au Consistoire. À l'époque, le rabbin de Paris était le grand rabbin Messas. On avait créé un groupe de réflexion sur la loi Léonetti, sur la fin de vie. On avait élaboré avec nos frères chrétiens une déclaration sur cette loi, en 2007. C'était une très belle déclaration, une déclaration commune, judéo-catholique, où on avait conclu ensemble que les traditions juive et chrétienne considéraient qu'il fallait évidemment dire que la vie est une valeur essentielle – pas toujours absolue, contrairement à ce qu'on dit. Parfois, nos traditions acceptent que ce qu'on appelait « l'acharnement thérapeutique », que Léonetti a appelé « l'obstination déraisonnable », puisse être effectivement revu, condamné. Mais en tout cas, ce qui est certain, c'est qu'on ne peut pas comme cela décider. On considère dans nos traditions que la vie nous est donnée par Dieu et que ce n'est pas quelque chose dont on dispose comme cela, selon sa propre volonté. Beaucoup d'exemples illustrent cela.

Je vais conclure avec une dernière chose qui me semble être un trait particulier de la réflexion éthique juive : c'est souvent une réflexion casuistique, c'est-à-dire du cas par cas. Très souvent, quand on vient consulter une autorité rabbinique, on lui pose une question. Ce sera toujours une réponse adaptée à la mesure de la personne qui vient vous interroger et du cas de figure aussi : la situation qui est présentée. Il y a donc toujours une sorte de volonté de dire que les situations ne sont pas réductibles les unes aux autres, qu'elles sont chacune singulières. (D'ailleurs, c'est aussi une des difficultés aujourd'hui avec la loi qui est souvent générale : on se rend compte qu'une loi générale ne couvre pas forcément tout le spectre des différentes situations.) Parfois, on a besoin d'entrer un peu plus dans le sens de la nuance. C'est en tout cas ce qui caractérise la tradition juive : une certaine casuistique qui permet d'analyser, d'appréhender des cas individuels dans leur individualité et ne pas vouloir à tout prix les faire rentrer dans des cadres généraux, dans des cases, et essayer de travailler sur le cas dans ses spécificités. Ce principe guide la réflexion éthique et la réflexion bioéthique dans la tradition juive.

Je vais m'arrêter ici. Matthieu va prendre la parole et ensuite on vous laissera évidemment poser toutes les questions que vous souhaitez.

Mgr Matthieu ROUGÉ

C'est pour moi une joie d'être avec vous, d'être avec Michaël qui est un voisin de territoire puisque je suis l'évêque des Hauts-de-Seine, basé à Nanterre, et que Michaël est rabbin à Neuilly. Michaël Azoulay est chargé, au Rabbinat, des questions de société. Je ne le suis pas exactement de la même manière mais souvent, avec le Conseil permanent, dans les relations avec des questions institutionnelles.

Je voudrais dire quelques petites choses en écho à ce que Michaël Azoulay a très bien dit sur notre rapport à l'éthique et à ses expressions publiques, en soulignant que dans ce domaine – comme dans tous – la relation avec nos frères et sœurs de la première Alliance est toujours non seulement utile mais nécessaire et stimulante.

La première chose que je voudrais dire, c'est que notre relation aux questions éthiques, comme chrétiens, s'inscrit toujours dans une compréhension du rapport entre la foi et la raison, à la fois *ad intra* et *ad extra*. L'élaboration de la prise de parole morale chrétienne est toujours à la rencontre de la Révélation que nous avons reçue dans le Christ, de la manière dont le Christ par

son Esprit nous établit dans la foi qui justifie, et l'interrogation rationnelle, liée en particulier aux circonstances de la vie qu'il faut analyser, saisir, pour pouvoir les exposer à la lumière du Seigneur et entrer dans un discernement proprement éthique. C'est ce que nous avons à élaborer en interne pour nos propres positionnements moraux, à la fois personnels et collectifs, dans tous les domaines de l'existence. Quant à la dimension *ad extra* : quand nous avons à dire au monde quelque chose à propos de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas, du bien et du mal, dans la dimension d'emblée ouverte à l'universel de la foi catholique – comme son nom l'indique –, nous insistons sur le fait que nous défendons des positions qui ont leur fondement ultime dans la Révélation mais qui s'élaborent rationnellement et qui peuvent être du coup partageables avec d'autres dans le contexte pluraliste de nos démocraties libérales.

C'est très important d'en avoir conscience et de le réexpliquer constamment. Puisque chaque fois que les chrétiens défendent une position éthique – par exemple, en ce moment j'ai regardé plusieurs fois la question de la fin de vie –, on va leur rétorquer qu'ils n'ont pas à imposer à toute la société des positions confessionnelles. Et nous avons constamment à rappeler que certes, enracinés dans notre tradition spirituelle, nous réfléchissons à ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, et que les positions que nous tenons dans l'espace démocratique sont élaborées rationnellement.

Un des signes de cela, c'est que nous pouvons les partager avec d'autres, même pas du tout croyants. Par exemple, sur cette question de la fin de vie, j'ai regardé plusieurs fois des prises de position de soignants parfois totalement agnostiques ou athées, qui insistent sur le fait que la main qui soigne ne peut pas être la main qui tue. Je pense par exemple aussi, sur des nouvelles formes de parentalité, à des positions très vigoureuses et totalement cohérentes avec celles de l'Église, d'une philosophe comme Sylviane Agacinski, qui n'est pas croyante et qui n'est pas d'origine chrétienne. Sur bien des sujets, nous partageons exactement la même vision. J'ai eu l'occasion de participer avec elle à des discussions internes au Parti socialiste où ma présence était un peu inattendue (invité, évidemment : je n'étais pas là comme membre d'un parti, ce qui ne conviendrait pas à mon état). Sylviane Agacinski y défendait avec vigueur ce que j'aurais pu, moi, vouloir défendre au nom de la raison.

Ce rapport entre la foi et la raison est donc très important à approfondir pour les chrétiens eux-mêmes, pour interroger avec un surcroît de capacité de finesse, d'analyse, de justesse, de nuances, les situations humaines pour les exposer à la lumière du Seigneur et pour, dans la cité, être capable de tenir des positions éthiques avec d'autres (croyants ou non) en rappelant toujours que nous sommes tout à fait en droit de prendre part aux débats éthiques et démocratiques parce que nous ne sommes pas en train d'imposer un positionnement confessionnel à qui que ce soit.

Cela dit, ce rapport entre la foi et la raison fait que parfois, nous risquons d'en rester à des développements purement rationnels. Comme si la raison n'avait pas besoin ultimement des lumières de la foi pour être délivrée de ses aveuglements et de ses étroitesses. Comme si nous n'avions pas besoin de salut, au bout du compte. De ce point de vue, lorsqu'un juif prend la parole en matière éthique, d'une manière ou d'une autre il fait toujours d'abord référence à une tradition rabbinique ou un passage des Écritures, non pas pour l'imposer – comme l'a très bien dit Michaël – mais pour montrer comment il éclaire des situations humaines de manière très large. Cela nous aide, nous, comme chrétiens, à assumer la rationalité de nos positions sans nous couper de leur source ultime dans la Révélation.

Pour donner un peu de concret à ce que je viens de dire, j'ai eu une expérience singulière cet automne où j'ai eu à écrire, successivement et quasiment simultanément, deux tribunes sur la fin de vie. L'une a été signée par l'ensemble des évêques du Conseil permanent. Pour bien montrer que nous entrions dans l'espace démocratique libéral, elle ne faisait aucune référence confessionnelle. Il est vrai que nous catholiques, nous avons, en raison de notre histoire, peut-être davantage que les cultes moins majoritaires dans l'Histoire, à le faire comprendre toujours. Donc une tribune totalement rationnelle, qui n'évoque notre appartenance chrétienne que dans l'expérience humaine que cela peut nous donner, en particulier dans l'accompagnement des soins. Et puis j'ai pris la plume pour un texte relu et que nous avons signé tous les deux avec Michaël. Et là, il m'est venu spontanément qu'il fallait partir du Décalogue et de : « *Tu ne tueras pas.* » Je pense qu'il est important, tout en valorisant l'œuvre universalisante de la raison, de ne jamais nous couper de la racine première. .

La deuxième chose que je voudrais interroger, c'est l'importance, la fécondité ou non dans la France contemporaine d'avoir des positions éthiques et des affirmations éthiques partagées entre juifs et chrétiens. Nous avons constamment à nous garder de l'objection que nous constituerions « un front des religions » – évidemment, dans l'esprit de beaucoup de nos contemporains : un front réactionnaire. On nous fera souvent plus ce reproche à nous, les catholiques, comme tels. Je suis en train de mettre au point un texte qui devrait paraître (je pense le week-end prochain) dans un grand *newsmagazine* de débat avec le philosophe Raphaël Enthoven qui me disait sur la question de la fin de vie : « *Je n'ai jamais rencontré que des catholiques qui soient opposés à l'euthanasie.* » Je lui dis : « *Mon cher Raphaël, je ne suis pas sûr que le grand rabbin Haïm Korsia ou que le rabbin Michaël Azoulay soient catholiques, et pourtant nous partageons les mêmes positions sur le sujet.* » Mais spontanément, l'épouvantail qu'il levait, c'était l'épouvantail catholique.

Cela dit, je crois que s'il faut nous garder d'apparaître comme un front réactionnaire des religions, « le front des obscurantismes » – c'est vraiment faire trop d'honneur à nos adversaires que de leur offrir cela sur un plateau –, il faut aussi assumer que les religions en général ont une parole à dire. Une parole salutaire. Une parole humanisante pour la société tout entière. C'est d'ailleurs, sur ce sujet, ce qui s'est assez bien manifesté quand il y a eu la une et trois pages communes dans le *Journal du dimanche* d'Éric de Moulins-Beaufort pour l'Église catholique, le grand rabbin Haïm Korsia, le recteur de la Mosquée de Paris et à l'époque François Clavairoly qui était encore président de la Fédération protestante de France.

Plus profondément que cela, je crois qu'il y a entre nous, juifs et chrétiens, la responsabilité particulière d'être dépositaires, témoins, de la tradition biblique. Le cardinal Lustiger, que je ne peux pas ne pas évoquer aujourd'hui, soulignait vraiment ce point. Le don de la Bible que nous avons en partage, pour l'histoire de l'humanité, pour son présent, pour son avenir, est d'une telle importance que nous avons vraiment à l'assumer et à le porter ensemble. Le monde a besoin de la Bible. Et si nous ne sommes pas ensemble à son service, nous manquons gravement à notre mission, dans le champ éthique en particulier. C'est en particulier tout ce qui est entré dans la culture (au meilleur sens du terme) notamment occidentale mais pas exclusivement, par la tradition biblique et qui fait écho à ce que Michaël Azoulay évoquait plusieurs fois : la création de l'homme à l'image de Dieu et l'expression de la dignité singulière et inaliénable de la personne humaine qui est exprimée, non seulement comme une réalité à défendre mais comme un réalité à servir de toutes sortes de manières, parfois très simples et très concrètes dans l'existence quotidienne.

Je me permets aussi une petite histoire. Quand on est à la même tribune que deux rabbins, on sent une émulation à mettre des histoires dans son propos théorique, double exigence de petits récits en contre-points ! Je suis allé la semaine dernière représenter l'Église catholique aux 40 ans du Comité consultatif national d'éthique où Michaël a siégé pendant plusieurs années. J'étais assis à côté du grand rabbin Haïm Korsia, qui était comme toujours en pleine forme ! Avant les discours très intéressants – d'ailleurs je réagirai en écho à ce que tu as dit tout à l'heure sur l'autonomie – du président Delfraissy et du président de la République, trois philosophes ont pris la parole, dont une philosophe qui s'est lancée dans une sorte de grande théorie antispéciste (donc ne reconnaissant pas la singularité de la condition humaine). Vous savez que c'est le grand reproche fait par une écologie à la tradition judéo-chrétienne d'avoir mis un anthropocentrisme finalement écocidaire. Cette philosophe – ou en tout cas dénommée telle – a tenu de grands propos contre le chauvinisme anthropologique qui donne plus de place à la santé humaine qu'à la santé animale... Le grand rabbin, en excellente santé humaine, rugissait à côté de moi ! Je me suis dit que c'était une sorte de protestation de la tradition biblique qui s'exprimait à travers sa manière de dire son opposition à ce propos – il faut dire – un peu surréaliste !

La troisième chose que je voudrais dire encore, c'est que très fondamentalement, on ne peut pas parler de l'éthique en général. Nous sommes dans une période extrêmement difficile. Typiquement, qu'on ait fait appel pour les 40 ans du CCNE à une philosophe aussi singulière dans son positionnement antispéciste dit quelque chose de l'antihumanisme d'une certaine écologie outrancière. Nous voyons bien les sujets immenses devant lesquels nous sommes : le transhumanisme, le rapport à la vie, à la mort, l'identité de genres qu'évoquait Michaël. Je crois que tout cela fait bien écho au débat extraordinaire qu'a eu Joseph Ratzinger quelques mois avant de devenir Benoît XVI avec le philosophe allemand agnostique Jürgen Habermas sur les fondements pré-politiques de l'État démocratique, avec comme titre : « Qu'est-ce qui nous tient ensemble ? » Qu'est-ce qui fait que l'on peut vivre vraiment en société ? Qu'est-ce qui fait que nous pouvons résister à la barbarie ? Même si les plus grandes barbaries se sont produites, comme on l'oubliait, au XXe siècle. Mais la barbarie peut toujours ressurgir. Qu'est-ce qui nous tient ensemble ? Ce qui est extrêmement intéressant, c'est que Habermas, agnostique, le grand maître de l'école de Frankfort, insiste dans ce débat sur la place que les religions ont à jouer pour aider les démocraties libérales post-modernes à accueillir une forme de fondement à l'existence commune.

Cela rejoignait bien une réflexion que Benoît XVI a beaucoup déployée dans son œuvre de théologie politique, qui est extrêmement abondante et qui est clairement l'œuvre d'un chrétien allemand parvenu à la maturité dans l'immédiat après-guerre, qui s'interroge sur la manière dont l'Allemagne prétendument chrétienne a pu être le théâtre des horreurs que nous savons. Et comment comprendre ce qui permet de rejoindre la paix. Il insiste toujours sur la nécessaire purification réciproque de la foi et de la raison mais au fond, il dit quelque part : qu'est-ce qui peut être le fondement minimal, en quelque sorte, de la société contemporaine ? Il ouvre la porte au fait que ce serait le Décalogue et, en particulier, le commandement : « *Tu ne tueras pas* », à comprendre dans le double sens de l'impératif et de l'inaccompli porteur de la promesse de Dieu.

Il y a là quelque chose d'extrêmement important. Je reviens à ce débat que j'ai eu avec Raphaël Enthoven qui m'a beaucoup frappé parce que, au fond aujourd'hui, quoi qu'il en soit des questions limites en matière de fin de vie, et la place de l'obstination déraisonnable, et la situation très singulière des patients par exemple atteints de maladie neuro-dégénérative, ce qui est en cause aujourd'hui, c'est la possible disparition de l'interdit de tuer comme fondement de nos sociétés.

Derrière cela, il y a un rapport à la liberté, et donc une sorte d'idolâtrie de l'autonomie. Qu'est-ce qui délivre de l'idolâtrie de l'autonomie ? C'est – et cela a d'ailleurs été assez bien dit par le Président de la République aux 40 ans du CCNE – la dialectique permanente entre autonomie et solidarité qui, de manière séculière, exprime le fait que nous ne venons pas de nulle part.

Mais au fond du fond, je crois que la question est, pour revenir à l'invitation du Deutéronome, le fait de choisir la vie. J'ai été très frappé dans ce débat, que vous pourrez peut-être découvrir le week-end prochain ou le week-end d'après, en l'occurrence dans le *Figaro Magazine*, qu'à un moment donné, mon ami Raphaël Enthoven a dit : « *De toutes façons, c'est la mort qui va vaincre. C'est la mort qui l'emporte. Et donc un peu plus, un peu moins, choisie ou pas, peu importe ! Puisque c'est la mort qui l'emporte.* » Évidemment pour nous, chrétiens et juifs, c'est une parole qui nous réveille, qui nous touche, qui nous bouleverse ! Puisque nous voulons être des témoins et des serviteurs de la victoire de la Vie. Voilà ce que je voulais dire en introduction des échanges que nous pouvons maintenant avoir avec vous.

Rabbin Michaël AZOULAY

Je désire réparer un oubli. Je remercie Matthieu de m'y avoir fait penser. En fait, quand il a parlé des relations entre raison et foi dans le rapport à l'éthique, j'ai oublié de préciser quelque chose de très important. J'ai beaucoup parlé des sources bibliques de l'éthique juive mais j'ai oublié – et il est important de vous le dire – que la source biblique est loin d'être la source essentielle de l'éthique juive. En fait, la source essentielle n'est pas la Bible, ce n'est pas ce qu'on appelle chez nous la tradition écrite, mais c'est la tradition orale. Matthieu en a parlé tout à l'heure en évoquant la littérature rabbinique. Je voudrais préciser que, pour nous, ce qui nous permet de réfléchir et de répondre, en tout cas de trouver des pistes de réflexion sur les grandes questions éthiques, les grands sujets de société, ce n'est pas tant la Bible que le Talmud, et surtout, j'insiste, la littérature rabbinique qui s'élabore chaque jour. En même temps que je vous parle, en ce moment, il y a des rabbins, des décisionnaires, des rabbins de grande connaissance, qui sont interrogés par des communautés ou des individus, qui répondent par écrit à ces questions et vont argumenter leurs réponses. On appelle cela d'un terme latin : des *responsa* (un *responsum*, au singulier). Cette littérature de *responsa* est essentielle pour une raison très simple : la Bible ne répond pas à des questions nouvelles, inédites.

Comment voulez-vous vous positionner sur la procréation médicalement assistée avec la Bible ? C'est impossible. Il va donc falloir trouver dans le Talmud des sources où déjà on a eu l'intuition qu'il pourrait y avoir une procréation désexualisée. Mais cela, on n'en parle pas dans la Bible. Évidemment, la réflexion contemporaine va s'appuyer sur la Bible mais aussi sur des sources talmudiques et on va essayer de répondre à ces questions. Qu'est-ce qui, en éthique, permet de dire que c'est bien de donner un organe pour sauver quelqu'un ? On va dire : « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* » On va utiliser ce texte en disant : « Tu vois, tu aimerais bien que toi, on t'aide si tu étais dans une situation où tu as besoin d'un organe, etc. » On va utiliser ces textes anciens pour des questions nouvelles. Toute la bioéthique, l'éthique juive se construit – c'est là peut-être que la raison est à l'œuvre – dans l'étude, l'interprétation, l'herméneutique de ces textes pour répondre à des questions nouvelles. Cela demande évidemment une réflexion de la personne, des connaissances et, une fois qu'on a ces connaissances, la manière d'analyser ces connaissances pour arriver à trouver les réponses à ces questions. Donc merci, Matthieu, parce que je voulais quand même préciser comment s'élabore la réflexion éthique au niveau des sources dans la tradition juive.

LECTURE JUIVE, LECTURE CHRÉTIENNE du sermon sur la montagne

Rabbin Philippe HADDAD,
JEM - Synogogue Copernic

Père Éric MORIN,
prêtre du diocèse de Paris,
enseignant au Collège des Bernardins

Rabbin Philippe HADDAD

Regards croisés, je reconnais que le titre est quelque peu tendancieux mais il est plus facile à comprendre qu'un regard en forme d'étoile de David ou de *menorah*, bien que les yeux soient la lampe du corps (*cf*. Mt 6).

Le sermon sur la montagne mériterait un séminaire d'étude verset par verset à partir du grec, avec rétroversion en araméen et en hébreu, augmenté de mise en perspective avec des enseignements des manuscrits du désert de Judée antérieurs à Jésus et des aphorismes rabbiniques postérieurs, puisque la rédaction des Évangiles se situe entre celle des manuscrits de Qumran et celle du Talmud. Mon exposé sera donc un survol – *elyown*, c'est-à-dire : le Très-Haut – mais il sera aussi un témoignage. Il ne portera donc pas la froideur nécessaire de l'universitaire, se voulant objectif, mais transpirera de ma subjectivité d'homme, de croyant et d'enfant d'Israël.

Tout d'abord, je ne m'imposerai pas les limites que je m'impose dans d'autres exposés par respect pour les non-croyants, pour les humanistes areligieux ou pour des adeptes de traditions non-abrahamiques. D'emblée, je m'adresse à des croyants juifs et chrétiens, descendants génétiquement et/ou spirituellement des Hébreux, et dont le *tanakh* – dit « première Alliance » mais je préfèrerai dire « livres des premières Alliances » car finalement il y en a plusieurs – constitue une mémoire scripturaire commune, même si nos interprétations divergent. Je ne pense pas qu'il y ait dans cette salle des marcionites – ou alors ils ne le savent pas encore ! Je m'adresse à des croyants, des *mahaminim*, qui croient, qui portent la *emouna*, en Dieu (le tétragramme). Peu importe dans mon discours s'il s'agit d'un monothéisme unitaire ou un monothéisme trinitaire.

Je parlerai aujourd'hui de Jésus, de mon Jésus, de mon Yeshua, celui que j'ai découvert à la lecture des Évangiles depuis quelques années, depuis qu'aux Ulis, des responsables de l'association SDRJ me demandèrent quel regard un rabbin pouvait porter sur les Évangiles et sur les enseignements de Jésus. Les livres exposés à la librairie traduisent tout ce cheminement intellectuel et spirituel, chemin de foi dont je ne suis pas sorti indemne, comme toute rencontre authentique qui nous transforme. La raison en est évidente. Bibliquement parlant et psychologiquement parlant, l'autre – *acher* en hébreu – porte la part que je ne porterai jamais. Nous recevons individuellement

une grâce divine unique qui nous donne à vivre, à penser, à parler, à agir selon le récipiendaire du corps qui enveloppe l'âme de vie. Quand l'esprit de fraternité et d'amour nous anime, alors la rencontre des grâces divines nous augmente, sans rien diminuer à chacune des parties. La rencontre avec Jésus-Yeshua à travers la lecture des Évangiles m'a bouleversé. J'ai cru découvrir un ennemi du peuple juif : c'est ce que l'on enseigne dans certains milieux de stricte observance. J'ai découvert un génie juif, amoureux de la Torah d'Israël, amoureux de l'hébreu d'Israël, amoureux des prophètes d'Israël, amoureux des psaumes d'Israël, amoureux du peuple d'Israël, c'est-à-dire de la matrice de son incarnation, le thème pouvant s'entendre dans la foi chrétienne comme dans la foi juive. J'ajoute que pour moi, Jésus fut un patriote qui a refusé le royaume de César : Rome, symbole de tout système tyrannique de domination de l'homme par l'homme. Car Jésus aspirait au Royaume de Dieu pour Israël et pour les nations dans la continuité du projet abrahamique : *« elles seront bénies par toi, Abraham, toutes les familles de la terre »*.

Selon la chronologie matthéenne et des autres synoptiques, le sermon sur la montagne constitue le premier acte public de Jésus-Yeshua – on pourrait dire : son manifeste. Auparavant, il subit sa fuite en Égypte pour ne pas disparaître par le glaive assassin des Hérodiens. Il oblige Jean le Baptiste, *Yohanan hamatbil* à l'immerger dans le Jourdain, c'est-à-dire à l'initier à la Torah du désert. Car seul celui qui se fait désert peut recevoir la Torah, selon le traité Nédarim. Il doit se battre à coups de versets bibliques contre le diable – dans le judaïsme, on dirait plutôt : le Satan ou le *yetser hara* – c'est-à-dire réussir son combat intérieur pour ensuite enseigner la Torah, comme il est dit dans le traité *Moed Katan* : *« Si le maître ressemble à un ange de l'Éternel Sabaoth, écoute sa Torah. Sinon, évite-le. »* Au chapitre 5 de Matthieu – *Mattaï, Matatyahou* – Jésus apparaît maintenant comme acteur de sa vie et il le restera jusqu'au bout de son existence, même en acceptant la mort infâme qui lui fut réservée en solidarité avec les milliers d'autres crucifiés et torturés de cette époque, s'identifiant alors à tous les hommes en souffrance.

L'enseignement de Jésus, et en particulier le sermon sur la montagne, cette homélie – cette *dracha*, dirait-on à la synagogue – est à mes yeux une lumineuse et stimulante synthèse du mosaïsme, du prophétisme et du pharisaïsme sans ses dérives excessives. Pour moi, le sermon sur la montagne est l'équivalent du « Talmud pour les nuls » qui ne s'encombre plus des détails secondaires pour aller directement à l'esprit de la Torah et des prophètes. Par son sermon, sa *dracha*, Jésus nous pousse vers les sommets célestes : un feu d'artifice se concluant par une apologie humaniste au nom du Dieu Un, qu'il appelle selon les circonstances : *« Père »*, *« mon Père »* ou *« notre Père »*. Tout en se faisant humblement disciple de Moïse, disciple de David ou du prophète Osée, *Hosea*, il révèle les fondements du monothéisme éthique qui constitue le cœur du message abrahamique.

Et les *mitsvot*, la *halakha*, les règles juives, demanderont les plus « orthopraxes » ? Jésus-Yeshua ne les abolit pas, il ne les abolira jamais : *« Je ne suis pas venu pour abolir* (*katalusaï* : dissoudre, désunir) *la Torah »* (je préfère la Torah au *Nomos* parce que « la loi », cela fait un peu réducteur) *« mais pour accomplir »* : *plerôsaï*, rendre plein, rendre complet. Même dans les débats musclés avec des pharisiens, sur le septième jour en particulier, jamais Jésus n'affirmera : « le Sabbat est caduque », « la Torah est caduque », « la Torah est dépassée ». Mais il avancera parfois plusieurs arguments pour justifier halakhiquement, religieusement, sa position. Quel talmudiste digne de ce nom, sauf à désavouer sa propre méthode, pourrait en vouloir à Jésus d'argumenter talmudiquement ?

Mais le plus important à mes yeux est que Jésus-Yeshua pose le cadre éthique dans lequel la pensée halakhique pourrait se développer sans jamais renier l'esprit prophétique des Hébreux. Il pose ce qu'on appelle dans les milieux piétistes du judaïsme : *daat Torah*, ses convictions de

Torah, ses convictions toraïques. On lui trouvera un caractère quelque peu dogmatique mais tous les maîtres d'Israël l'étaient jusqu'aujourd'hui. Allez sur les sites YouTube des rabbins contemporains : ils sont tous catégoriques, ils ont la vérité. On lui reprochera son caractère parfois agressif avec des pharisiens... Il faut le digérer, le chapitre 23 de Matthieu ! Mais il le fut tout autant avec ses propres disciples quand en Marc 9, 19, il les rabroue par : *« Engeance d'incrédules ! »*, *« apistos ! »* Le cœur de l'Agneau du Seigneur, battait aussi du sang chaud du désert de Galilée ! Un Sauveur sévère, diront certains. En fait, son âme était traversée par le souffle exclusif de l'*El Qana*, le Dieu zélé et exigeant du pur monothéisme de Moïse. Loin d'être une figure mythique, Jésus fut un être de chair et de sang, vivant au niveau d'une foi authentique, sans compromis et sans compromission. Cette foi, cette *emouna* en hébreu, il la traduira en particulier dans son sermon que nous allons présenter globalement selon les échos laissés en nous.

Le sermon matthéen se présente en trois chapitres (Mt 5-6-7), avec un total de 48 + 34 + 29 versets, soit 91 qui est la valeur numérique du mot *Amen*. Ou, pour les plus cabbalistes, la valeur du tétragramme écrit YHWH augmenté de sa lecture Adonaï *(aleph, dalèt, nun, yud)* qui fait 91. Coïncidence midrashique mais qui, pour tout *midrash*, donne à penser la foi. Dans ce manifeste, cette charte d'entrée dans la maison d'études de Jésus... Pour entrer dans la maison d'études de Jésus, il faut accepter le sermon sur la montagne : tout y est. La consolation (les Béatitudes), les innovations interprétatives (les *hidouchim*), la prière (le *Notre Père*) et l'éthique (le *moussar*).

Nous allons suivre la chronologie de Matthieu. Dans ses béatitudes, Jésus s'adresse à trois catégories de personnes :

1/ celles qui subissent les injustices de l'histoire ;

2/ celles qui coûte que coûte s'engagent pour améliorer le monde au plan moral, qui s'investissent dans la tradition juive, on appelle cela le *tikkoun olam*, l'aménagement du monde ;

3/ les disciples qui veulent suivre la voie du maître, bien sûr, ce sont d'abord les Galiléens qui se présentent à lui, ployant sous le joug économique et idéologique de Rome. Mais la portée de son discours inaugural s'ouvre à l'universel.

À ces trois types d'hommes, il lance son célèbre *ashrei*, « bienheureux » ou « en marche » selon la traduction d'André Chouraqui (et non pas seulement le slogan politique de notre cher Président) ! Cet *ashrei*, ce cri le plus puissant de l'espérance que des chrétiens ont entendu jusqu'à l'enfer d'Auschwitz pour celles et ceux qui ont voulu subir le sort des enfants du peuple de Jésus. Puis, s'adressant à chaque membre de son auditoire, disciples potentiels, Jésus les compare à du sel et de la lumière. Donner du goût, *ta `am* en hébreu, veut dire aussi : donner du sens à la vie quand tout pousse au découragement. Éclairer les hommes, sans les brûler de nos vérités totalitaires, par l'exemplarité. Et tout ceci pour la gloire du Dieu Un. Tout est dit des deux premières vertus fondamentales – oserai-je dire « théologales » – du monothéisme authentique : enfant d'Abraham et disciple de Moïse.

Mais c'est en tant qu'enseignant de la Torah que Jésus va éblouir son auditoire car il n'enseigne pas comme les scribes qui citent et répètent mot à mot le verset mais comme un maître qui interprète chaque verset de la Torah et qui pose donc le principe d'une tradition orale ou interprétation orale que l'on peut faire remonter à Moïse au mont Sinaï. En hébreu, on dit : *halakha leMoshe miSinaï*. Non dans son contenu – rien ne dit que Moïse a entendu qu'il fallait séparer la vaisselle ou avoir deux éviers – mais dans sa méthodologie. En d'autres termes, la Torah étant donnée des cieux vers la terre, *lo bashamayim hi*, elle n'est plus dans les cieux, selon une formule qu'on trouve

dans le traité Baba Metsia. Aux hommes et aux femmes de l'interpréter librement, en restant fidèles à l'éthique monothéiste.

Certaines lectures chrétiennes voient dans les oppositions de Jésus – « *On vous a dit que… et moi je vous dis que…* » – une rupture radicale avec le pharisaïsme. C'est sans connaître cette tradition qui parfois se fera aussi audacieuse et exigeante que Jésus lui-même. Sans compter – et ce fut ma surprise, et je continue à m'en émerveiller… Encore ce Shabbat j'ai eu un petit éclairage – que certaines formules de Jésus se retrouveront dans la bouche de rabbis postérieurs, voire dans la liturgie d'Israël. Interprétation de la Torah n'est pas abolition de la Torah : voilà le mot-clé de Jésus. Aucun rabbin, jusqu'au plus orthodoxe, ne pourra remettre en cause un *iota* de l'enseignement de Jésus qui lui-même ne veut pas remettre en cause un *iota* de la Torah. Tout est à mes yeux cachère, je dirai même : hyper cacher – ne faisant nulle publicité à la boucherie de la rue des Rosiers tenue par le fils de mon cousin Joseph ! Quel érudit de la Torah remettrait en cause que l'on peut tuer avec des mots, avec des insultes ou avec les réseaux sociaux ? Quel érudit de la Torah remettrait en cause que, sans l'amour du prochain, comment l'homme pourrait-il présenter son offrande ou sa prière devant Dieu ? Quel érudit de la Torah remettrait en cause les fervents désirs d'un regard devant une charnelle excitation, avatars de notre cerveau reptilien dont les débordements pourraient aller jusqu'à l'humiliation de l'être féminin ? Vous avez compris ce que je voulais dire. En interdisant le divorce, oui, Jésus se situe dans la droite ligne de Shammaï contre Hillel. En interdisant la prononciation des vœux et des serments, il oblige ses disciples à dire oui ou non. Il fut catégorique, extrême dans sa morale – des rabbis le furent après lui – mais il voulut toujours conserver (on en a parlé tout à l'heure) la dignité de l'homme porteur de l'image divine en toutes circonstances.

Mais son plus grand *hidouch*, son renouvellement de sens, jamais dépassé même si nous en trouvons des traces dans la Torah, fut : « *Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent, afin que vous soyez enfants de votre Père qui est aux cieux* » (traduction de Louis Segond). La pensée, la parole et l'action sont ici associées pour aimer l'ennemi : l'ennemi religieux, l'ennemi politique, l'ennemi idéologique. J'ai connu un homme d'exception à la fin de sa vie, authentiquement juif dans ses convictions, le professeur Henri Baruk, de mémoire bénie, qui dans son livre *Des hommes comme nous* a montré comment l'amour de ses malades dits malades mentaux, dont des antisémites (qu'il considère comme une maladie), les a transformés en êtres de paix intérieure, pleins d'égards pour le médecin qui leur avait ouvert la voie de la guérison. Et il a agi pendant la Seconde Guerre mondiale. Imagine-t-on au *Kotel* des hommes et des femmes priant pour que le venin de l'antisémitisme disparaisse du cœur de ces haineux qui ont étouffé leur image divine ? Des soldats de *Tsahal* qui ont attrapé un djihadiste partageraient leurs *fallafels* au nom du même Dieu ? Douce utopie, me dira-t-on. Elle fut celle de Jésus qui croyait à la puissance de l'amour, bien plus grande que celle de la haine qui ne porte en fait que la suppression et le chaos alors que l'amour fait germer la beauté des différences. Entre nous, ne sommes-nous pas plus à l'aise avec des juifs ou des chrétiens qui partagent nos valeurs, notre foi, qu'avec des personnes qui remettent en cause nos certitudes ? C'est un fait.

Autre point marquant de l'enseignement de Jésus : la dénonciation du culte hypocrite ou de façade. Gardez-vous de pratiquer votre justice devant les hommes pour être vus, pratiquez l'aumône en secret et exprimez vos prières personnelles dans l'intimité de votre chambre. On pense à la *hitbodedout* de Rabbi Nahman de Bratslav. Ne multipliez pas les demandes de votre cœur

comme si le Bon Dieu était sourd à nos besoins. Jeûnez en toute discrétion, etc. En fait, il me semble que Jésus refusait tout simplement le culte ostentatoire. Pas de *tephillin*, phylactères trop volumineux. Pas de religion qui se mesure à l'excès de parures, aux débordements de m'as-tu-vu. L'un de nos grands penseurs contemporains (on l'a cité tout à l'heure), Yeshayahou Leibowitz, de mémoire bénie, a beaucoup écrit sur le service de Dieu intéressé et désintéressé (*Michna* ou *Biour hamichna*) : « *Mais si à travers ma conduite religieuse, je cherche le moindre bénéfice, sur terre ou dans les cieux, dans ma vie présente ou après ma mort, alors la gloire de Dieu est absente. Je sers cet objectif, je ne sers donc pas Dieu.* » Combien de fois Jésus répètera : « *Agissez uniquement pour la gloire de votre Père qui est aux cieux* ». On raconte que le Baal Shem Tov exprima sa joie devant ses élèves, suite à un rêve. Il avait en effet rêvé qu'il n'avait pas de part au monde à venir. « *Pour cela tu te réjouis, demandèrent les disciples ?* » – « *Oui, car maintenant je sais que je servirai Dieu sans attendre le moindre bénéfice.* »

C'est au cœur de ses enseignements concernant le culte désintéressé que Jésus exprimera sa magnifique prière : *Avinou she ba shamayim*, « *Notre Père qui est aux cieux* ». Personnellement, je trouve que si un juif n'a pas le temps de faire la prière complète, il pourrait très bien réciter halakhiquement le *Notre Père*. C'est une prière authentiquement juive, monothéiste, universelle, n'exprimant nulle supériorité religieuse, qui commence par le Kaddish, la sanctification du Nom de Dieu et l'espérance de l'avènement du Royaume de Dieu, et qui exprime trois vœux épars dans la liturgie d'Israël et qui se retrouvent rassemblés dans le *Notre Père*.

Mais je surlignerai cette déclaration qui suit cet enseignement, concernant le pardon : « *Si vous pardonnez aux hommes leurs offenses, votre Père céleste vous pardonnera aussi. Mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père ne vous pardonnera pas non plus.* » Cohérence du monothéisme éthique et cohérence des propos de Jésus avec le dernier enseignement du traité *Yoma* : « *Le jour de Kippour, pardonne les fautes vis-à-vis du prochain. Si on s'est réconcilié avec lui etc.* » Pour Jésus, pas de gratuité du pardon car tout se mesure à l'aune de son engagement : vous serez jugés comme vous avez jugé ; en hébreu : *mida keneged mida*.

Un autre aspect qui me touche dans l'enseignement de Jésus est la quiétude qui devrait germer du milieu de la foi. La foi authentique juive, chrétienne, se vit dans la sérénité. Même si on a raté son train, même si on a perdu de l'argent, même si notre pneu de voiture est crevé et autres bobos de l'existence, Jésus nous dit : « *Don't worry, be happy !* » Ne vous inquiétez pas, ne vous mettez pas en colère contre les événements et les personnes. Vous avez raté le train ? Vous avez raté le train. Cela n'allongera pas votre vie. Cela risque même de la diminuer. Acceptez, à la manière d'Isaac, les épreuves de l'existence, ou à la manière de David ayant perdu son premier fils issu de Bethsabée. Mais attention : accepter pour soi n'exclut pas de lutter pour l'autre lorsqu'il est démuni, lorsqu'il est faible. La foi, la *emouna*, englobe toute la vie, comme l'a si bien enseigné aussi Paul Tillich : ce n'est pas une dimension parmi d'autres de la personnalité, elle est au contraire la part totale qui englobe l'affect, l'intelligence, les actes, etc. Yeshayahou Leibowitz, que j'ai cité tout à l'heure aussi, avait perdu ses deux fils en Israël et il fut toujours un bel exemple de *emouna*, de foi. J'en parle parce que j'ai connu aussi ce personnage, je l'ai rencontré à plusieurs reprises.

Un enseignement de Jésus a été pour moi un *hidouch*, un renouvellement de sens : « *Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon.* » Vous ne pouvez pas servir Dieu et le dollar ou l'argent ou l'or. *God and gold* : en anglais, cela passe mieux ! En effet, à propos du verset du Deutéronome (6, 5) : « *Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton beaucoup (bekhol meodekha)* ». *Meod*,

L'expression « *de tout ton beaucoup* » est interprétée dans le Talmud, traité *Berakhot*, qui est repris par Rachi dans son commentaire sur la Torah : *bekhol mammonekha*, « *tu serviras Dieu de tout ton "mammon".* » Autrement dit, la meilleure façon de ne pas faire de l'argent une divinité, c'est de le mettre au service de Dieu, c'est-à-dire au service de la volonté de Dieu, en aidant notamment notre prochain.

Chaque parole de Jésus peut être une vraie source d'enseignement – et je sais que plus d'un milliard de chrétiens de par le monde vivent grâce à ces paroles, ces paroles de vie. Je vais conclure en posant ce qui me paraît important dans ce sermon sur la montagne pour ma foi juive, ma foi monothéiste.

Tout d'abord, Jésus scandera sans arrêt son leitmotiv : l'essentiel se traduit dans des actes et non dans des déclarations de foi. Peu importe en quoi vous avez foi. « *Ce n'est pas ceux qui me diront : "Seigneur, Seigneur !" qui entreront dans le Royaume des cieux mais ceux qui accomplissent la volonté de mon Père.* » Ceux qui accomplissent : *la'asot*, le faire. Faire, *la'asot* traduit la foi. Mais une foi sans actes, que représente-t-elle ? Jacques, Jacob, le frère de Jésus, l'avait compris et le déclara dans son épître. Pour Israël d'abord, ce « faire » se trouve dans la Torah de Moïse, dans l'enseignement des prophètes et dans une forme d'interprétation qui respecte toujours la dignité de l'humain créé à l'image de Dieu. Pour les enfants des Nations, l'enseignement de Jésus, surtout le sermon sur la montagne, constitue à mes yeux un chemin de libération qu'il faudra toute une vie pour essayer d'accomplir. Il est difficile d'accomplir le sermon sur la montagne. Il y a des versets de la Torah aussi difficiles.

Jésus ne fut jamais un théologien. Il n'énonça pas des paroles inaccessibles au commun du peuple. Il prôna l'accueil d'autrui. Même s'il fut exécuté par un système totalitaire haineux, il a marqué l'humanité, chrétienne ou non, de cet appel à l'amour. Jésus croyait en l'homme, créature de Dieu. Il n'a jamais évoqué, à mon sens, un quelconque péché originel. Il n'a jamais aboli le mérite de l'effort moral ou spirituel. Au contraire, la grâce de Dieu et les actions de l'homme se combinent dans l'harmonie d'une alliance entre le Créateur et sa créature.

À mes yeux, Jésus reste un modèle vivant pour Israël et pour les Nations. À cause de conflits idéologiques et théologiques, le peuple juif n'a pu connaître l'un de ses plus nobles fils. Aujourd'hui, ce sera lui rendre hommage. La grandeur de Jésus fut son humilité, à l'instar de Moïse qui passa un voile sur son visage pour ne refléter que la gloire divine. Ainsi Jésus se fit transparent à la divine lumière : « *Qui me voit, voit le Père* », pour retourner la ferveur des hommes à leur Source unique de vie.

Dans ces temps incertains, des idéologues vont se servir de l'image de Jésus pour répandre la haine anti-judaïque, oubliant les mises en garde de Jésus contre la haine. Ce colloque aidera, nous l'espérons, à en prendre conscience. Jésus nous a demandé de devenir « *maison construite sur le roc* » et non « *sur le sable* ». N'est-ce pas un programme de vie pour nous, les enfants, les *banim*, dont le nom signifie aussi « les bâtisseurs », les *bonim*. Merci.

Père Éric MORIN

Merci de cette émouvante lecture, de cet émouvant attachement à la personne de Jésus. Cela me touche beaucoup. Comme disciple de Jésus, ce sermon sur la montagne me nourrit quand la liturgie nous offre d'y venir et d'y revenir régulièrement par petits bouts, parfois de le lire entièrement. La

vie de prière mais aussi la vie d'enseignement invitent à revenir parfois longuement sur ce texte. J'aime à le lire en entier parce qu'il n'a pas une forme croisée mais il a une forme de *menorah*. Si, je relève le défi ! Il est en 7 parties qui se répondent réciproquement avec au centre le « Notre Père ». Si on fait une lecture précise en regardant bien les répétitions, les changements de pronoms et les changements de noms, on arrive bien à cette structure en 7 parties avec au centre le « Notre Père ».

C'est peut-être la première chose que m'apprend le sermon sur la montagne, à me lever le matin et à dire : « Père ». Cela, c'est Jésus qui me l'a appris. Chaque matin, on peut se lever et regarder Celui qui est au-dessus des cieux, ou qui habite le ciel du ciel, comme disent les psaumes, et l'appeler « Père ». Finalement, le sermon sur la montagne est un sermon sur la paternité de Dieu. Quand on compte les mots – une activité qu'on partage, je crois ! – il y a à peu près, de mémoire, 70 occurrences du mot « Père » dans l'évangile de Matthieu et il y en a à peu près 20 dans les seuls 3 chapitres du sermon sur la montagne. Il y a une espèce de concentration très forte avec cette branche centrale de la *menorah* : « Notre Père ». C'est un texte qui nous apprend à vivre de la paternité de Dieu à la fois comme une grâce, une chance, un bonheur, une faveur et en même temps une exigence. Une des clés de ce texte est de réussir à tenir à la fois la gratuité, qui est plus exigeante en fait. Ce qui est gracieux est exigeant. Parce qu'une fois qu'on a reçu quelque chose de gratuit, il faut le tenir. Le sermon sur la montagne nous fait tenir cette exigence. Le paulinien que je suis, de cœur et universitairement, aime lire ce sermon sur la montagne pour rééquilibrer les choses, de ce point de vue-là.

Ce Père nous promet un règne. C'est sûrement aussi un des thèmes centraux de ce sermon : parler du règne, du règne qui est à vous. Reste à savoir qui est « vous », mais peut-être vous, les lecteurs. Un règne qu'on va demander : *« Que ton règne vienne »*. Un règne qu'on va demander avec sa justice ; demander *« le règne de Dieu et sa justice »*. Finalement, la leçon de ce sermon est aussi un regard très lucide sur ce monde, un appel à le servir dans la justice qui est la volonté de Dieu à réaliser. Que chacun ait sa part et sa place en ce monde puisque chacun y est voulu par Dieu.

Il est marquant de voir comment le premier personnage de l'évangile selon Matthieu, donc le premier personnage qui intervient dans ce que nous appelons le Nouveau Testament, c'est Joseph l'homme juste. On aurait pu dire : le saint ou le sage. L'homme juste. La première phrase que dit Jésus dans l'Évangile selon Matthieu est : *« Laisse ! C'est ainsi que doit se faire toute justice. »* C'est la phrase qu'il dit à Jean-Baptiste pour lui dire : Si, il faut que tu me baptises. Il y avait d'autres manières de rapporter cette phrase mais c'est le thème de la justice qui avait été lancé. Ce qui est juste, c'est de faire la volonté de Dieu puisque la volonté de Dieu, c'est que chacun ait sa part et sa place. Il y a donc le côté social, concret, direct, d'engagement. Et puis ce qui fait la volonté de Dieu et ce qu'il est juste de respecter : c'est *« Ashrei ! »*, *« heureux ! »* Soyez heureux ! Le bonheur de Dieu, c'est de nous voir heureux. Je trouve que dans ce sermon sur la montagne, l'enseignement de Jésus vient dépoussiérer tout ce qui vient nous empêcher de croire que la vie, c'est fait pour être vécu d'abord et que le bonheur de Dieu, c'est de nous voir vivre.

Dans ce sermon revient souvent – et tu l'as souligné – l'exigence et la réciprocité. En même temps, on sort d'un cadre. Si vous faites cela, vous rentrez dans une compétition pour en demander plus mais *« le Père voit dans le secret »*. Et même : *« le Père habite le secret »* pour l'invitation à la prière et au jeûne. Fais-le dans le secret. Pour l'aumône, c'est : *« Ton Père voit ce qui est dans le secret »*. Bon, tant mieux ! Après cela : *« Ton Père est dans le secret »*, comme si c'était un espace qu'il fallait pouvoir trouver parce que c'est là que la surabondance du Père peut venir se manifester. On peut continuer comme cela.

Un autre aspect que Philippe a bien souligné je trouve, et j'en suis très ému, je lui suis très reconnaissant : c'est vraiment un acte de Jésus. Il s'engage dans cette affaire. Par exemple, sur les Béatitudes. Cela fait maintenant plusieurs dizaines d'années que les exégètes… Jacques Dupont par exemple a bien mis en évidence que c'est le commentaire d'Isaïe 61. Le fameux texte que Jésus lit dans la synagogue de Nazareth : « *L'Esprit du Seigneur est sur moi…* » Tous les mots-clés du texte sont dans les Béatitudes : ceux qui sont dans le deuil, les pauvres, la justice. Quand on a des belles idées comme cela, on les dit plusieurs fois dans sa vie. Donc il n'y a pas qu'un seul endroit où Jésus a pu dire les Béatitudes. C'est donc bien un acte qui jaillit de la lecture de Jésus. Dans la synagogue, il dit : « *C'est aujourd'hui que cela s'accomplit.* » C'est aujourd'hui que je le fais. Quand il lit ce texte et qu'il dit les Béatitudes, il se présente comme le consolateur qui va pleurer avec nous. Il se présente comme l'affamé de justice qui va se faire condamner. Il se présente comme celui qui fait miséricorde alors qu'on va le condamner. C'est donc vraiment un acte de Jésus extrêmement fort qui vient lancer tout l'enseignement, tout son parcours, tout son ministère public, et qu'on retrouve dans cette interprétation de la Torah.

Je n'ai rien à rajouter. Peut-être une phrase de Mireille Hadas-Lebel : « *Il est étonnant, ce maître sans maître. Il ne cite pas ses sources. Un maître sans maître.* » J'ai appris, quand j'ai fait mes études, qu'effectivement à ce moment-là, quand Jésus dit : « *Et moi, je vous dis…* », il faut faire trembler toutes les portes sur leurs gonds parce que… Et j'apprends de plus en plus que, eh bien non : il est libre. Mais d'en faire un argument sur la divinité de Jésus, c'est un peu fragile quand même. Par contre, goûter la liberté de Jésus qui s'engage dans une interprétation de la Torah, et dans une interprétation qui veut la rendre exigeante et accessible.

On retrouve le même couple de grâce et d'exigence. Exigeante parce que si, à chaque fois que j'ai traité mon frère de fou, je l'ai assassiné… J'en ai assassiné beaucoup ! En plus, j'avais raison de les traiter de fous parce que… En fait, « fou », c'est gentil comme traduction. C'est *môré*, en grec. Tu l'as souligné : la lecture des psaumes nous apprend que la langue est un poignard, elle est un couteau et qu'on tue les gens en les mettant en boîte. En général, à ce moment-là on fait rire tout le monde d'ailleurs.

Dans ces interprétations-là, il va à la racine. Qu'est-ce qui fait qu'on est homicide ? C'est la langue. Et Jacques dit dans sa lettre : De toute façon, la langue est comme le gouvernail d'un bateau. C'est la plus petite pièce du dispositif et c'est ce qui commande tout le reste. De même pour l'adultère : la convoitise commence dans le regard. Comment regarde-t-on l'autre ? Dans cette interprétation de la Torah, il invite donc à essayer de regarder ce qui est à la racine. Pourquoi y a-t-il besoin de me dire : « *Tu ne tueras pas* » ? Je peux me dire que cela ne me concerne pas. Mais si, cela me concerne. Qu'est-ce qu'il y a dans ta parole ?

En même temps, il va jusqu'au bout du raisonnement : On vous a dit de ne pas jurer du tout. J'aime beaucoup cette phrase : « *Que votre oui soit oui. Que votre non soit non.* » Quand j'étais aumônier d'adolescents, je trouvais cela très pratique ! Oui ou non. Il y a une valeur pédagogique. Dans la prochaine soirée que vous passez avec des amis en vacances, comptez le nombre de fois où on dit : « je te jure… » Le commandement le plus simple de Jésus : vous évacuez « je te jure » de votre langage, on n'y est pas rendu. Sépharade ou catholique… Là-dessus, il n'y a pas de prime ! Je pense à une phrase de Paul – d'ailleurs les manuscrits hésitent parce que justement ils ont voulu absolument faire le lien : avec la résurrection de Jésus, nous avons le Oui de Dieu à ses promesses. Nous avons le Oui de Dieu. C'est encore l'idée qu'il s'engage, lui. Il a décidé d'être oui : oui à la vie, oui à

notre vie. Il s'engage dans l'abandon à la Providence. On a parlé de Salomon tout à l'heure. Oui, sur le croix, Jésus, fils de David, est nu comme un ver, abandonné entre les mains des hommes, sachant qu'il n'est pas éloigné de la main du Père, qu'il est toujours tenu dans la main du Père.

Donc on a un maître exigeant, un maître libre, qui fait ce qu'il dit, qui dit ce qu'il fait, et qui nous appelle. Dans cet appel, il y a un appel vivant à la vie filiale, l'abandon à la Providence divine (on y reviendra), à la vie fraternelle. Et, peut-être un peu différemment que ce que tu disais à l'instant sur l'amour du prochain, je le trouve extrêmement pratique dans cette affaire. Des gens qui rentrent dans une pièce et qui nous donnent des boutons… Ça y est, tout le monde cherche dans son agenda. Vous voyez de qui je parle. Finalement, Jésus nous apprend à vivre cela assez simplement. D'abord, on va être dans la surabondance : on t'a demandé un truc : allez, fais le double. Comme cela, tu montreras ta liberté, tu montreras ta générosité. Et ce qu'il peut y avoir d'ambigu dans votre histoire, dans votre relation : hop, cela va pouvoir s'épurer. Parfois, ce n'est pas possible : propose simplement un geste de paix. « *Tends l'autre joue.* » Tendre la joue, en général, c'est un geste d'intimité, un geste de proximité. C'est un geste de paix. Effectivement, la tendre à quelqu'un avec qui… On peut prendre des coups à ce jeu-là, c'est arrivé. Mais propose-lui autre chose. Parfois, ce n'est pas possible. Alors il y a au moins une chose que tu peux faire : quand tu le croises, tu le salues. C'est-à-dire que tu ne l'arraches pas de ton histoire. Il y en a, ce n'est même plus possible qu'on les croise parce que la vie a ainsi fait… Et c'est bien. La vie est bonne mère parfois. Oh, ceux-là, on ne les voit plus ! Et bien l'invitation à prier. « Moi, Seigneur, celui-là je ne peux pas le bénir ! Mais toi, tu peux le faire. Fais-le. » Demander au Père de continuer de bénir ces frères et sœurs avec lesquels c'est quand même une bonne chose qu'on ne se croise plus trop quand même. Mais c'est dans la demande au Père de bénir ses frères et sœurs que peut-être on va les regarder comme le Père les regarde. Cela nous donne un peu de temps parce qu'à la porte du Royaume, il faudra qu'on les regarde comme le Père. Je trouve donc cet enseignement à la fois très exigeant – parce que quand on aime un ennemi, ce n'est plus un ennemi – et en même temps avec des pistes très concrètes : surabondance, geste de paix, aller au moins saluer… Et sinon, toujours demander la bénédiction pour ces personnes-là.

Une dernière chose. Dans cet abandon de vie fraternelle et de vie filiale, vivre le temps autrement. Je vais le dire autrement que Philippe mais en fait je ne vais pas arriver à le dire aussi bien. Il m'arrive souvent, quand j'accompagne des fiancés, de leur dire : « *Tiens, relisez le sermon sur la montagne* ». Ils découvrent qu'il y a des tas d'expressions françaises qui viennent de là : « *À chaque jour suffit sa peine.* » Littéralement, en grec : « *À chaque jour sera divisé.* » Demain sera divisé d'aujourd'hui. La Providence divine, c'est que justement : aujourd'hui, il y a un demain ; et demain sera un aujourd'hui qui aura aussi un demain. L'éternité de Dieu réussit à se fragmenter en autant d'aujourd'hui dont on a besoin pour pouvoir se reposer entre les mains du Père. Ce qu'on n'aurait jamais dû quitter, dont on n'aurait jamais dû s'éloigner. Mais on a besoin de faire ce lien. Le temps est un espace à éprouver la fidélité de Dieu.

De moins en moins, j'y vois une rupture, surtout depuis que je travaille davantage et ai une meilleure connaissance du judaïsme. Ce n'est pas tellement un geste de rupture de Jésus à l'égard de son peuple. Mais c'est bien davantage le fils d'Israël porté par son peuple qui propose aux païens – et j'en fais partie – une rupture avec son idolâtrie. Le sermon sur la montagne m'offre de vivre cette rupture pour rentrer dans une vie filiale et fraternelle. C'est l'enseignement de Jésus mais c'est l'enseignement d'un fils d'Israël porté par ses pères – et repris aussi par ses pères, comme on vient de l'entendre.

LA RÉCAPITULATION DU SALUT dans la liturgie de la Vigile pascale en perspective avec la *Haggadah*

Rabbin Rivon KRYGIER
rabbin de la communauté Adath Shalom

Père Philippe LOISEAU
prêtre du diocèse d'Angers,
enseignant à l'Université catholique de l'Ouest (Angers)

Rabbin Rivon KRYGIER

Je vous invite à partager un moment d'investigation dans la *Haggada*, le livret liturgique qui accompagne les familles juives lors de la veillée de *Pessah*, premier soir de la Pâque juive. La célébration est celle de la sortie d'Égypte et, par-là même, de la naissance du peuple juif. Prêtons en effet attention au bouleversement discret mais décisif qui s'opère au premier chapitre du livre de l'Exode. On commence par rappeler que c'est la famille du patriarche Jacob-Israël, composée de 70 âmes, qui est descendue en Égypte (*cf*. Ex 1, 5). Mais, très vite, pour la première fois, et de la bouche même de Pharaon, ce n'est plus un clan mais bien un peuple (*âm)* que forme l'entité d'Israël : « *Voilà que le peuple d'Israël est désormais plus nombreux et plus puissant que nous* » (Ex 1, 9). C'est un point de bascule, car désormais, comme une gestation qui arrive à son terme, il s'agit de se délivrer de la matrice égyptienne qui, au lieu de s'ouvrir spontanément, se contracte sans relâche comme un piège mortel qui se referme. Dieu doit l'en extirper par Son bras (*cf*. Midrach Chohar tov, *Tehilim*, 114). En hébreu, *Mitsraïm*, l'Égypte, peut s'entendre, comme les pinces d'un étau qui enserrent fermement. La célébration de l'épisode de la sortie d'Égypte a pris, dans la littérature rabbinique, le sens archétypal de la délivrance, à savoir l'objectif d'émancipation à la fois nationale et spirituelle, collective et personnelle du peuple hébreu, devenu par la suite, peuple juif. Au cœur de la Haggada, comme l'ont instaurée les rabbins du Talmud, C'est non pas le narratif de la sortie d'Égypte selon le récit biblique – comme on se le figure trop souvent – qui se déploie, mais une étude midrachique dont la vocation est de mettre en perspective l'épopée, et en tirer tout le sens, la quintessence. Elle culmine par une conclusion des plus explicites :

> À chaque génération, tout un chacun doit se considérer lui-même comme s'il était sorti d'Égypte, ainsi qu'il est dit : « Tu raconteras à ton fils, en ce jour, en ces termes : c'est pour cela que Dieu a agi ainsi envers moi, lorsque je suis sorti d'Égypte » (Ex 13, 8). Le Saint béni soit-Il n'a pas libéré seulement nos ancêtres d'Égypte, mais Il nous a délivrés avec eux.

Le judaïsme peut se voir comme la religion qui ne cesse d'appeler à sortir d'Égypte, à s'efforcer de s'arracher de toutes les formes d'aliénation, comme si la question de l'émancipation et de la liberté était l'enjeu par excellence de l'existence, un combat perpétuel jusqu'à la fin des temps, jusqu'à

l'ultime Rédemption. Pour autant, cette lutte ne se suffit pas à elle-même. Dans la Bible et ensuite la liturgie juive, la fête de *Pessah* est étroitement associée à *Chavouot*, la fête des (7) Semaines. Au lendemain du premier jour de *Pessah* commence le compte du *Omer* (*omer* : mesure de gerbes de la nouvelle récolte de blé présentée au Temple comme prémices). La tradition a instauré, en reprenant les versets bibliques, que, chaque soir, il convient de compter les semaines et jours jusqu'à ce qu'on arrive au 50e jour (« Pentecôte ») qui est la fête de *Chavouot*, comme pour relier sans rupture *Pessah* et *Chavouot*. Autrement dit, la sortie d'Égypte doit pouvoir conduire au moment de fécondité que représentent les prémices des fruits de la terre d'Israël offertes en gratitude à Dieu, au Temple, la « résidence » divine sur terre. Plus encore, *Chavouot* a été associée à la révélation de la Torah au Sinaï, 50 jours après la sortie d'Égypte. Se libérer d'Égypte n'est donc pas un but en soi. Liberté n'est pas licence mais responsabilité. On cherche à être libre pour s'élever spirituellement, pour faire alliance avec Dieu, pour se transfigurer. Pour les juifs (et pour les chrétiens en écho), la Pentecôte, c'est la révélation de l'Esprit, la jonction à la transcendance. J'insiste sur ce point car la tradition rabbinique a transformé la veillée pascale en moment d'étude, de sorte que l'élévation de l'esprit soit en germe dès l'instant de la libération, afin qu'elle puisse en exhausser toute la saveur et se traduire ensuite en fruits.

Je voudrais, comme vous pouvez déjà le deviner, tenter de révéler les affinités insoupçonnées qui existent entre la Pâque juive et la Pâque chrétienne, en tout cas bien au-delà de ce que le commun des fidèles peut se figurer. Les chrétiens ignorent souvent à quel point ils sont déjà « *greffés sur l'olivier franc* », embarqués, en passagers clandestins, dans l'odyssée hors d'Égypte ! Mon analyse va se concentrer sur un terme étrange qui apparaît dans la partie studieuse de la *Haggada* : *aphikoman*. Vous entendez, je suppose, que le terme n'a pas de résonance hébraïque. Il est d'origine grecque. J'aborderai plus loin le sens possible que l'on peut tirer du mot à partir de son étymologie. Quoi qu'il en soit, dans le banquet pascal, il a fini par désigner une part de la *matsa* (pain azyme) qui remplit une fonction hautement symbolique et, à vrai dire, mystérieuse.

Il est, en effet, un rite étrange au cours de cette veillée pascale qui se passe en deux temps. En début du banquet, à peine installés, on découvre les pains azymes pour les briser, comme si on allait les partager avec l'assemblée, comme cela se pratique à l'accoutumée dans les repas de *shabbat* et de fête. Mais, curieusement, on se contente de briser en deux parties l'une des *matsot*, sans rien distribuer. Le festin est repoussé. L'une des moitiés coupées est soigneusement enveloppée et enfouie. C'est l'*aphikoman*. Il ne réapparaîtra que tout à la fin du repas, en point d'orgue, en consommation ultime. L'*aphikoman* représente en fait l'agneau pascal. Selon Exode 12, la nuit qui a précédé la sortie d'Égypte, les Hébreux furent, sous l'ordre de Dieu, reclus dans leurs maisons, pendant que le fléau frappait les premiers-nés d'Égypte. Le sang de l'agneau sacrifié était badigeonné sur les portes (comme plus tard, aux coins de l'autel) comme pour placer les maisons d'Israël hors du temps, en lieu consacré, pour que le fléau n'y pénètre pas. L'agneau, tel le bélier d'Abraham (dans le fameux épisode de la ligature d'Isaac), est un sacrifice de substitution, tribut expiatoire, ou rançon de l'élection. La promotion au rang de « *premier-né de Dieu* » (Ex 4, 22) requiert une forme de rachat, car elle reste encore injustifiée tant que le récipiendaire n'accomplit pas la mission de responsabilité qui lui est dévolue. Le sacrifice animal permet, par « satisfaction vicaire » (dérivation), d'échapper à la mort. Il est signe que l'alliance engage la vie à se sublimer, au risque de mort, en cas d'échec. L'agneau, signe d'alliance avec Dieu, est alors consommé rituellement, d'année en année, comme un sacrifice partagé par tous les convives en communion. C'est, si l'on veut, une sorte de *Thanksgiving* avant l'heure ou disons plutôt que la fête qui célèbre l'union étasunienne est en réalité une réplique du rite biblique de l'agneau partagé. Consommer l'agneau

était le rite pascal principal jusqu'à la fin de la période du second Temple, et même pendant encore une certaine période.

Le tournant se produit en Babylonie (devenant progressivement centre du monde juif), à la fin de la période des *Tannaïm* au 3e siècle de notre ère. Les maîtres de Babylonie décident alors qu'en lieu et place de l'agneau qui ne pouvait plus remplir sa fonction sacrificielle, en raison de la destruction du Temple, on se contenterait de consommer rituellement le pain azyme qui, selon l'instruction de Exode 12, doit, avec les herbes amères accompagner en condiments la consommation de l'agneau. En somme, la nourriture annexe, la *matsa*, remplace l'agneau mais comme son ombre, comme la trace du plat rituel essentiel mais escamoté par les vicissitudes de l'histoire qui ont conduit à endommager la jonction entre le monde humain et divin, à atténuer la présence divine dans l'En-bas.

Concentrons-nous sur un détail rituel. L'agneau, à l'époque du Temple, était présenté en début de soirée à la table des convives puis aussitôt retiré. Diverses sources talmudiques indiquent que l'agneau ne devait être consommé, du moins à l'origine[1], qu'au bout de la nuit, peu avant le lever du jour, c'est-à-dire au terme d'une veillée soulignant la mobilisation jusqu'au matin de la délivrance. Signe que l'alliance n'est pas une donnée statique. C'est un processus, une migration, un cheminement qui affleure en bout de course, au prix d'un effort de transfiguration. Vous voyez le prolongement, si vous m'avez bien suivi, avec la part de *matsa* dite *aphikoman*, présentée en début de soirée, puis enfouie pour n'être exhumée et consommée que tout à la fin du repas, comme jadis l'agneau.

Et c'est là précisément que j'attire votre attention de chrétiens. La veillée pascale est partagée en deux temps, comme les deux versants de la mer des Joncs (« Rouge » selon la Septante) qu'il s'agit de franchir en échappant à la menace mortelle des chars égyptiens qui déferlent sur Israël. Sur le premier versant, pendant que l'*aphikoman* est éclipsé, les convives doivent se consacrer à l'étude, méditer sur le sens de la liberté à travers la perspective midrachique, et éveiller ainsi leur conscience pour qu'à l'instant du repas, lorsque les nourritures prescrites sont consommées, elles soient chargées de sens. La seconde partie de la soirée (après le repas) est le moment proprement liturgique, le moment de célébration, actions de grâce et chant du *Hallel* qui est une sorte d'exultation, de chant de gloire (qui correspond peut-être dans la liturgie chrétienne au moment du *Gloria*). La consommation de l'*aphikoman* est le moment pivot car on bascule du périple de l'épreuve (la mémoire de l'oppression égyptienne) à la reconnaissance de la délivrance, à la pleine conscience, en maturité, en réjouissance.

Or jusqu'à cet instant, l'*aphikoman* était enfoui. De quoi est-il le symbole ? Enfoui, était-il oublié ? Non. Pas même par les enfants, parce que le folklore juif a instauré que pour les tenir en éveil, ils sont conviés à une « chasse au trésor ». Le trésor, c'est l'*aphikoman*. Derrière le folklore, se cache une idée : l'*aphikoman* caché cache quelque chose. L'agneau, lui-même, je le rappelle était écarté de la table pour revenir seulement à la fin du repas. J'essaye de dire ici que vivre *Pessah*, c'est revivre le temps d'exil, le temps de l'Égypte. Il nous faut, en mémoire, porter le périple des ancêtres (dont les herbes amères sont le symbole), car cette plongée dans les abysses de l'opprobre constitue un moment capital, pour regénérer les forces vives qui aspirent à une rédemption plus pleine, en lien et en solidarité avec le monde encore enserré entre les pinces de l'aliénation. Une nouvelle conscience doit en émerger : « *Tu n'oppresseras pas l'étranger ; vous connaissez l'âme de l'étranger, car vous l'avez été vous-mêmes en Égypte* » (Exode 23, 9).

1. Une réforme intervenue au 2e siècle limitera le temps de la consommation à minuit.

La disparition du rituel de l'agneau, consécutive à l'éclipse de la *Chekhina*, ramène le monde à un exil plus profond encore. L'agneau ne ressurgit pas à la fin du repas. L'aphikoman enfoui en est l'expression redoublée mais aussi le succédané. Exhumé en fin de repas, il est partagé rituellement par l'ensemble des convives. Et je ne peux pas ne pas me tourner vers vous en vous posant la question : est-ce que cela vous rappelle quelque chose ? Ne peut consommer l'agneau pascal (et, par suite, l'*aphikoman*) que celui qui fait partie de cette alliance. Qui en consomme intègre la communauté d'Israël, fait communion… Oui, l'*aphikoman* est bien l'équivalent de l'hostie (« *hostia* » : victime offerte en expiation) quoique l'on ne parle pas ici de « corps de Dieu ». Il n'est que le substitut, le souvenir de l'agneau. Mais la consommation est néanmoins là pour réactiver la communion sacrée et convoquer à la vocation. L'*aphikoman* maintient le trait d'union. Il permet une forme d'union mystique ou, en tout cas, de mémoire nostalgique remplissant une fonction identique. Israël peut ainsi rester Israël.

Quelques mots d'explication sur le sens du terme *aphikoman*. Dans le texte de la *Michna*, première strate talmudique des premiers siècles, il est stipulé que « *l'on ne conclut pas la consommation de l'agneau pascal par un* aphikoman »… On voit bien que la signification du mot n'est pas encore celle que je viens d'évoquer jusqu'ici. Dans le Talmud, on essaie de cerner le sens de ce terme. Selon une première explication, le terme indique que : « *on ne doit pas se détacher d'un groupe pour en rejoindre un autre* ». Là, je vous replonge à la période du second Temple : tout le peuple est invité à consommer rituellement l'agneau. Certains se rendaient au Temple, emportant ensuite l'agneau dans leur famille et groupe prédéfini, dans Jérusalem. Personne ne devait quitter le groupe tant que le rite n'avait pas été accompli. Il y a l'idée d'une unité qui se construit tout au long de la veillée jusqu'à consommation de l'agneau. Il ne faut pas rompre le lien. C'est une symbolique qui accompagne tout le rituel de Pessah.

Selon une autre explication du terme, celle de Chemouel, « *L'*aphikoman*, c'est par exemple d'aller consommer des champignons ou de petits oignons.* » C'est-à-dire aller après la veillée se concocter encore une petite dégustation. Pour Rabbi Hanina, « *c'est par exemple savourer des dates, des grains de blé grillés ou des noix, après l'agneau* » (TB, *Pessahim* 119b). Pour Rabbi Invani (TJ, *Pessahim* 37d, 10:6), c'est aller chanter ailleurs. L'*aphikoman* est donc, à l'origine, une sorte de sortie où l'on se divertit, après consommation de l'agneau. Toutes ces explications se rattachent à une interprétation du terme *aphikoman* à partir de l'araméen *afikou menaykhou* : « *prenons nos affaires et allons manger ailleurs* ». Sortir, *afikou*, ici, c'est dévier. Rompre avec l'objectif ultime, consommer l'agneau, en y ajoutant quelque chose qui nous en détournerait.

En réalité, la racine du mot est grecque. Les sens possibles que relèvent les chercheurs sont très proches de l'interprétation araméenne : *epi-komon*, aller après (de lieu en lieu, pour prolonger la fête ou *epikomion*, festivités après le repas, amuse-bouches. Une dernière hypothèse est de comprendre le terme comme *epi-komenos*, ce(lui) qui doit venir, ce qui est réservé pour la fin, à valeur « eschatologique ». L'idée développée est que l'*aphikoman* représente l'espérance ultime. L'idée sous-jacente est que la consommation de l'agneau pascal doit rester le point d'orgue, le point focal. Le sens de l'injonction de ne pas prendre d'*aphikoman* après l'agneau est de ne pas assigner de finalité superfétatoire à ce repas, en y greffant une dimension profane ou altérée. Au Moyen-Âge, manger l'*aphikoman* signifie anticiper la venue du Messie, selon l'opinion de Rabbi Yehochouâ dans le Talmud : « *C'est en Nissan (mois de la fête de Pessah) qu'advint la délivrance et en Nissan qu'adviendra le Salut.* » Quand l'usage de la consommation de l'agneau a été interrompu, en

deuil de la destruction du Temple, l'*aphikoman* n'a plus désigné le dessert malvenu, mais le seul dessert qui vaille, le substitut de l'agneau.

J'attire à présent votre attention sur un second détail rituel. À la suite de l'instruction de ne pas prendre d'autre mets après la consommation de l'agneau pascal, la *Michna* stipule : « *Si une partie des convives s'est endormie, ils pourront néanmoins manger de l'agneau pascal à leur réveil. Mais s'ils se sont tous endormis, ils ne pourront plus en manger.* » Rabbi Yossé dit, quant à lui : « *S'ils se sont légèrement assoupis, ils peuvent en manger, mais s'ils se sont vraiment endormis, ils ne pourront plus en manger.* » Et là, à nouveau, je vous pose la question : cela vous fait penser à quoi ?

Je me tourne, avec vous, vers les Évangiles, au soir qui précède l'arrestation de Jésus, c'est-à-dire, selon ma compréhension des synoptiques, au moment de la soirée pascale. On songe à l'épisode qui met en effet en scène Jésus et trois de ses disciples, après le repas de *Pessah*, en fin de nuit. Rester éveillé « jusqu'au chant du coq » y est une préoccupation majeure. À Gethshémani on se trouve au pied du mont des Oliviers, face à la porte de la miséricorde qui donne accès direct au Temple, et tout l'enjeu symbolique est de rester en éveil jusqu'au bout… C'est une des indications les plus anciennes qui montrent que, très vraisemblablement, le rite premier de la soirée pascale ne consistait pas seulement à manger de l'agneau mais à rester éveillé tout au long de la nuit, avant de le consommer. Lutter contre le sommeil, la torpeur, le détachement, est une condition de la délivrance. Je n'ai pas le temps de développer ici, mais Mircea Eliade, le grand historien des religions, a relevé que, dans bien des civilisations, la lutte contre le sommeil représente symboliquement la lutte contre la mort, la quête d'immortalité, la volonté de dépasser la condition humaine et mondaine, de faire basculer le monde dans un nouveau monde. Appelons-le « le Royaume des cieux » par exemple. *Pessah* au second Temple n'est pas simplement la célébration de la sortie d'Égypte mais l'aspiration à une délivrance qui va bien au-delà de la simple émancipation nationale. Dans la *Tossefta* (époque de la *Michna*), au cœur du Talmud, on peut lire :

> C'est une obligation pour quiconque d'étudier toute la nuit les règles de Pessah (toute la nuit de Pessah). Même si c'est entre lui et son fils seuls, ou tout seul, ou même avec son disciple. Il arriva que Rabban Gamliel et les sages de Yavné (donc après la destruction du Temple) tinrent leur banquet à la maison de Bitus fils de Zénon à Lod, étudièrent les règles de Pessah toute la nuit jusqu'au chant du coq. Ils se levèrent de table et [noâdou, « se rassemblèrent », peut-être une forme de communion] et se rendirent à l'académie rabbinique. Tout à la fin de la soirée, au chant du coq.

Je vous lis à présent ce qu'écrit Othmar Perler, chercheur qui a travaillé sur Méliton de Sardes (Père de l'Église du 2e siècle)[2]. Dans son introduction à son ouvrage sur la Pâque, il raconte le rite des Quartodecimans, ces chrétiens qui accomplissaient la fête de *Pessah* le 14 *Nissan* avant que le concile de Nicée, pour bien acter la séparation avec le judaïsme, les condamne. Ils commençaient la fête par un jeûne le 14 *Nissan*. Pendant la vigile du 14 au 15, on lisait et on commentait le chapitre 12 de l'Exode. Au chant du coq, le jeûne était rompu par une Agape suivie de l'Eucharistie. Entre la lecture commentée et l'Agape suivie de l'Eucharistie, on a dû administrer le baptême. On a encore l'un ou l'autre témoignage que vous connaissez mieux que moi, notamment chez Pline le Jeune. On voit que le rite chrétien de l'Eucharistie s'accomplit aussi à la fin de la nuit… On ne peut pas ne pas établir le parallèle avec le fait qu'en réalité l'agneau pascal était consommé à la fin de la nuit et que l'idée commune avec l'eucharistie est la promesse d'un accomplissement ultime.

Dans le rite juif, en début de soirée (c'est le moment où tous les juifs sont encore très réveillés !), les enfants chantent *ma Nichtana* (En quoi cette nuit est-elle différente de toutes les autres nuits ?),

2. Méliton de Sardes, *Sur la Pâque*, traduit, introduit et annoté par Othmar Perler, Paris, Cerf, 1966.

les quatre questions devenues « canoniques ». On sait qu'à l'origine, il y avait trois questions : Pourquoi on mange la *matsa* ? Pourquoi on mange l'agneau ? Pourquoi on mange des herbes amères ? En réalité, toute la soirée pascale consiste à s'interroger sur ce régime singulier, avec en arrière-fond l'idée que ces aliments sont chargés d'une signification symbolique très forte qu'il convient d'exhumer et, par-là même, de l'intérioriser. Reconnaître le sens de cette nourriture, c'est en éprouver la véritable saveur. À la fin de la soirée, les sources anciennes talmudiques rapportent l'enseignement de Rabban Gamliel (chef de l'académie talmudique au 2e siècle) rappelant que qui n'a pas expliqué au cours de la soirée la signification de ces trois aliments n'a pas vraiment accompli le rituel de *Pessah*...

Quand on examine la présentation de l'eucharistie dans les synoptiques, il est notable que Jésus associe aux aliments du repas de la Cène – en tout cas au vin, au pain – le sens de sa présence, et de la mémoire de son magistère. En réalité, il n'innove pas en prêtant une signification de sacrement mémoriel à cette consommation. Exode 12 déjà le prescrit. Le rite rabbinique l'amplifie. Dans Luc 22, 19 (et 1 Corinthiens 11, 24), la notion d'anamnèse est explicite dans le propos de Jésus. Tout laisse penser qu'il ne retire pas aux aliments leur sens initial mais qu'il y superpose une dimension supplémentaire qu'il entend relier à l'émancipation pascale, en lien avec son action. Notez que, ce faisant, il n'évoque pas l'agneau. Vous savez mieux que moi que Jean fera le lien explicite en disant que Jésus est l'agneau. Si bien que, selon Jean, Jésus est crucifié au moment où l'agneau l'était au temps du Temple, c'est-à-dire juste avant le début de la fête. Mais si, selon les synoptiques, Jésus célèbre la Pâque lors de la Cène pourquoi ne prête-t-il pas de signification à l'agneau ? Vous tenez à présent la réponse. Il est probable que l'on se situe à un moment du banquet où l'agneau n'est pas encore ramené à la table des convives. Et sur un plan symbolique, s'il n'évoque pas l'agneau mais seulement deux condiments, ce n'est pas pour l'éluder mais pour signifier qu'il va lui-même, vraisemblablement, faire office d'agneau. « Vraisemblablement », car il semble espérer encore, éperdument, que ses disciples sauront veiller jusqu'au bout de la nuit... Rattrapés par le sommeil, ils scellent définitivement le sort de Jésus. Cette défaillance est signe que le monde n'est pas mûr pour la rédemption finale. Même ses plus proches disciples ne peuvent franchir l'épreuve décisive. C'est ainsi que je comprends le sens de l'épisode.

Revenons une dernière fois sur l'agneau pascal dont l'*aphikoman* est le témoin. Nous avons rappelé que, en Exode 12, le sacrifice de l'agneau permet d'échapper à la plaie des premiers-nés. L'entrée dans l'alliance, par le sang de l'agneau, est une manière de conjurer la mort. On voit bien que l'enjeu n'est pas simplement la libération nationale mais qu'il s'agit d'engager une forme de résurrection (après le confinement qui est comme au tombeau, un temps de latence). Or il se trouve que le folklore juif a instauré que, tout à la fin de la soirée, même l'agneau connaît une forme de rédemption ! C'est certes du folklore – cela ne fait plus partie, à proprement parler, du rituel, mais dans les chants d'allégresse avec lesquels on achève la soirée festive. Or le dernier des chants qui s'appelle *Had Gadia* (une comptine médiévale) est comme un nouveau point d'orgue, un nouvel *aphikoman*. On raconte que l'agneau est dévoré par un chat, que le chien a croqué le chat, le bâton a frappé à mort le chien, le feu a brûlé le bâton... C'est la métaphore des rapports de force qui dominent en ce monde, la caravane des générations et des puissances qui se succèdent avant de céder, à leur tour, le pas. On va de vanité en vanité, de finitude en finitude, jusqu'à ce que, comble de tout, triomphe l'ange de la mort qui a toujours le dernier mot et a raison de tous. Personne ne lui résiste, sauf – il y a encore une dernière étape – Dieu qui finit par le terrasser. Au fond, toute la soirée pascale se termine sur l'histoire d'un agneau dont on n'avait plus qu'un très vague souvenir, qui avait disparu de la circulation, tombé qu'il fut dans les oubliettes de l'Histoire et dont on pouvait dire qu'il

n'était plus que poussière, jusqu'à ce qu'il connaisse une forme de résurrection par le fait qu'au bout du compte l'ange de la mort est terrassé…

De l'agneau du passé il ne reste que la trace : un petit morceau de *matsa*. Au programme de votre étude, il va être question de la pérennité d'Israël, du mystère d'Israël. Si l'agneau est éclipsé, *l'aphikoman* l'a maintenu en mémoire vivante tout au long. Et tout à la fin de l'histoire, on attend une sorte de renaissance, un temps où il n'y aurait plus de sacrifice, un temps où l'on ne serait plus sauvé par la mort rituelle de l'agneau mais par la vitalisation de nos cœurs et de nos esprits nouveaux, en un temps, où, peut-on l'espérer, « *on ne causera plus de tort, ni de destruction* (//d'abattage) *sur toute ma sainte montagne ; car la terre sera pleine de la connaissance de l'Éternel…* » (Isaïe 11, 9). Il y a cette vision très puissante au cœur de la Tradition juive que ce qui a été inhumé sort de terre, reprend vigueur, chaque fois que l'on projette une lumière de rédemption sur l'humanité.
Merci de votre attention.

Qu'il me soit permis de vous signaler, pour qui désire approfondir cette question dans les sources, deux de mes travaux :

- *La Haggada aux 4 visages* (Traduction et commentaire. Peintures originales de Gérard Garouste), In Press 2019.
- « Veille et sommeil d'Israël : le rite oublié de la veillée pascale dans la tradition juive », dans *Revue des études juives*, Louvain, Peeters, tome 166 (1-2), janvier-juin 2007, p. 59-89.

Père Philippe LOISEAU

Pour ma part, j'aime beaucoup cette *Haggadah* de Pâque chez les juifs. J'ai eu la chance de pouvoir participer plusieurs fois au *Seder Pessah* dans plusieurs familles. Je me souviens du temps où j'ai passé deux ans en Israël. J'ai pu vivre aussi d'autres fêtes et cela m'a transformé en quelque sorte, à tel point que maintenant, ayant fait aussi des études juives à Paris et en Israël, à Jérusalem, je souhaiterais vous transmettre quelques impressions, quelques points de vue sur cette question qu'on m'a posée et qui est impressionnante : la récapitulation du Salut avec la liturgie de la Vigile pascale en perspective avec la *Haggadah* de la Pâque juive (*Pessah*). Je me suis dit que j'allais relire le texte de la *Haggadah*. Cela m'a permis de découvrir à quel point il y avait des résonances, pas seulement avec la Vigile pascale mais en fait c'est avec tout le *Triduum* pascal : Jeudi saint, Vendredi saint, la veillée de Pâques et le dimanche de Pâques. Je me suis dit que finalement, chez nos amis juifs tout est condensé en quelque sorte dans une soirée. Dans notre liturgie, nous avons eu besoin de distinguer différentes phases puisque que les Évangiles nous parlent du Jeudi saint, du Vendredi, de la mise au tombeau et du jour de Pâques.

Rabbin Rivon KRYGIER

Quand on en parlera, je vous dirai que vous avez ces trois étapes dans le judaïsme aussi.

Père Philippe LOISEAU

Mais j'ai lu quand même dans ce texte comme un condensé, et c'est ce que je vais essayer de vous montrer d'une certaine façon. Je rappelle que pour la Vigile pascale, on a 4 parties :

- L'office de la lumière avec la bénédiction du feu, auquel le cierge pascal va être allumé, suivi de la procession de tous les fidèles, avec le cierge allumé, qui rentrent dans l'église qui est

dans le noir. Je vais aussi beaucoup parler du thème de la nuit. Cela finit par l'annonce de la Pâque avec le chant de l'Exultet.

- La liturgie de la Parole qui est exceptionnelle par rapport à toutes les autres liturgies et toutes les fêtes puisqu'elle comporte 7 textes de l'Ancien Testament et 2 du Nouveau. C'est là qu'on peut vraiment parler d'une forme de récapitulation du Salut le plus fortement.
- La liturgie du baptême pour les catéchumènes, avec les baptisés de Pâques.
- La liturgie eucharistique. Cela correspond à ce que Rivon nous a dit : le repas, c'est pour la fin. À la fois « faim » et « fin ». Finalement, cela me donne un nouvel éclairage : pourquoi le repas eucharistique est-il à la fin et pas au début ? Ce que l'on a entendu à l'instant est très intéressant pour nous. Peut-être même que ce serait à approfondir.

Pour le déroulement du *seder* de *Pessah*, on dit qu'il y a 15 parties. C'est ce que l'on récite au début, comme un aide-mémoire, pour se rappeler tout le déroulement. J'ai essayé de regrouper en 4 parties :

- Ce qui se passe avant le repas proprement dit : la bénédiction du vin de la fête, lavage des mains, consommation des légumes. La division, il y a 3 *matsot* qu'on met sur un plat à côté du grand plat du *seder*, et c'est celle du milieu que l'on coupe en deux si je comprends bien. L'une d'elle va être cachée, que l'on appelle comme on nous l'a dit : l'*aphikoman*. Il y a donc quelque chose de particulier. Le fait aussi qu'il y en a 3, je pense que c'est très intéressant parce qu'on parle du *Triduum* pascal pour nous, Jésus qui ressuscite le 3e jour. Il y a là toute une thématique au niveau midrashique sur le thème du 3e jour. Je pense qu'il y a quelque chose d'important dans les chiffres, dans les nombres.
- Le récit de la sortie d'Égypte, à travers notamment le commentaire de Deutéronome 26, 5-8, qui est une re-visitation dans le Deutéronome de l'histoire d'Israël à partir d'Abraham, puis on remonte (Isaac, Jacob…) jusqu'à la sortie d'Égypte. C'est ce texte biblique qui va être longuement commenté pour dire toutes les phases de l'histoire du Salut dans cette période-là ; ce qui a préparé la sortie d'Égypte, la sortie d'Égypte elle-même et l'entrée en Terre promise. Il y a l'évocation des 10 plaies. On sort le pain azyme. La consommation de la partie de la *matsah* du milieu qui est restée entre les deux. Bénédiction et consommation des herbes amères.
- Le repas proprement dit. Et enfin, la consommation de l'*aphikoman*.
- La bénédiction après le repas. Les psaumes du *Hallel*. On a commencé auparavant les psaumes 113 et 114, puis plus tard le 117 et le 118.

On sent donc déjà des points communs. En même temps, il y a de grandes différences. Je vais relever quelques points à partir de là.

On voit que la tradition latine a gardé l'usage des pains azymes pour les hosties. Quand on va chez les orthodoxes, ce ne sont pas des pains azymes dans la liturgie byzantine. Nous avons gardé cette tradition, qui d'ailleurs surprend toujours les chrétiens. Comme prêtre, je vois cela notamment quand on prépare des enfants à la première communion. Les enfants sont les premiers qui sont surpris : « *Mais pourquoi ce n'est pas du pain normal ?* » C'est très bien parce qu'ils posent des questions. Ils disent : « pourquoi ? » Et ils ne savent pas à quel point cela résonne avec les 4 questions qui sont chantées par les enfants : « *Ma nichtana, halaïla hazé, mikol haleiloth ?* » En quoi cette nuit est-elle différente ? Pourquoi cette nuit est-elle différente des autres nuits ? On nous a précisé auparavant : on va reparler des pains azymes, on va parler des herbes amères, le fait qu'on met le coude sur la table. Comme pour rappeler que les rois, les princes, s'allongent sur des banquettes. On est comme des princes parce qu'on fête la libération, on n'est plus esclave. Ce sont

donc des rites très forts. Dans la catéchèse, c'est un peu ce que j'explique aux enfants grâce à leurs questions ! C'est là encore une résonance. Les chrétiens évidemment vont beaucoup mettre l'accent sur l'agneau. Notamment, dans l'évangile de Jean, pratiquement dès le début. Quand Jean-Baptiste voit Jésus : *« Voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde »* (Jean 1, 29). On peut penser aussi à la première lettre aux Corinthiens : *« Christ notre Pâque a été immolé »*. Notre Pâque, notre Pessah, puisque c'est le nom aussi de l'agneau : Pâque. On a donc là quelque chose de très important puisqu'il va y avoir l'identification, comme l'a rappelé Rivon, avec le Christ.

Un autre point est également très intéressant : la notion de mémorial, de *zikaron*. C'est pour cela que je commence avec le Jeudi saint. Parce que là où on fait le mémorial de la Cène, du dernier repas de Jésus, c'est le Jeudi saint. En première lecture, on lit des extraits d'Exode 12 qui nous donnent une série de rituels avec des variantes. Ensuite, à l'intérieur de ces rituels, on va nous parler de la 10e plaie avec la mort des premiers-nés par l'ange de la mort, le fléau divin dont vont être protégés, comme on l'a rappelé à l'instant, les Israélites parce qu'ils ont mis le sang de l'agneau sur le linteau des portes et le montant, qui va être le signe de leur protection. Et l'ange de la mort va *« passer par-dessus »* : c'est une des significations du mot *Pessah*. Il y a un autre sens. Quand on coupe le mot Pessah en deux, cela veut dire *« la bouche qui parle »*, *« la bouche parle »* : ce sont donc toutes les questions que l'on va poser et les réponses.

Je reviens sur Exode 12. Je voudrais simplement retenir quelques points parce que l'on n'a pas toute la lecture du chapitre 12 qui est assez longue. Mais je trouve que la sélection des versets est intéressante. *« Que l'on prenne un agneau par famille, un agneau par maison. »* C'est une fête vraiment familiale, comme on nous l'a rappelé aussi, ce n'est pas dans le Temple.

Cela permet de nous interroger : on peut faire un repas de Pâques chez nous, mais nous n'avons pas de rituel. C'est dommage qu'on n'ait pas aussi un rituel pour le repas de Pâques afin qu'il y ait quelque chose de commun entre toutes les familles chrétiennes, que cela renforce cette communion. Il y a certes les célébrations à l'église qui sont très importantes et assez longues bien sûr – on prend son temps – mais qu'il y ait une réappropriation dans nos familles d'une manière plus précise, cela me semblerait souhaitable.

Parce que dans notre liturgie, dans aucun des offices du Triduum pascal, il n'y a place pour des enfants. Deuxième interrogation. Ce serait intéressant parce que de fait, ils nous posent plein de questions quand on parle de l'Eucharistie. Le fait que nos amis juifs mettent beaucoup les enfants même dans le rituel, leur présence, leur questionnement, cela veut dire qu'on a le souci très important de la transmission. Or dans toutes nos religions, on a cet enjeu de la transmission. Le fait que dans nos rituels officiels il n'y a pas leur présence nommément, je trouve cela dommage. Là, ils se retrouveraient aussi, ils feraient partie de la famille de foi. Comme Jésus insiste souvent sur le rapport aux enfants, ou pour les adultes, les disciples, mais qui ressemblent aux enfants. Finalement, il y a des appels qui sont dans les évangiles eux-mêmes !

Je continue dans Exode 12 : *« Vous mangerez ainsi la ceinture aux reins, les sandales aux pieds, le bâton à la main. Vous mangerez en toute hâte : c'est la Pâque du Seigneur. »* Cela faisait 400 ans qu'ils étaient esclaves : « Ça y est, maintenant on peut sortir, alors on y va ! » On ne reste plus un seul instant dans ce pays d'esclavage, de violence, d'emprise – cette notion est un thème important à l'heure actuelle. Il y a une grande modernité de cette fête, de ces rites.

« *Après cette nuit* (c'est Dieu qui parle), *je traverserai le pays d'Égypte, je frapperai tout premier-né du pays d'Égypte, depuis les hommes jusqu'au bétail.* » C'est intéressant car, quand on va parler du *shabbat* dans le Décalogue, qui est-ce qui s'arrête de travailler ? Il y a aussi le bétail. Les animaux qui travaillent pour les hommes, on ne les fait pas travailler non plus. Là, ils font partie aussi de ceux qui vont subir le fléau. « *Contre tous les dieux de l'Égypte, j'exercerai mes jugements : Je suis le Seigneur.* »

Maintenant, vient un autre thème : « *Le sang sera pour vous un signe.* » Voyez quelle résonance pour nous dans une telle phrase : le sang sera un signe. Où voit-on que le sang est signe dans le Nouveau Testament ? Dans la première lettre de Jean, il y a trois témoins, trois signes : le sang, l'eau et l'Esprit, ces trois notions résument d'une certaine façon tout l'évangile de Jean. Dans la première lettre de Jean, une clé nous est donnée pour lire l'évangile de Jean. C'est un peu ce que dit le *midrash* : pour faire un commentaire, on va chercher des versets dans d'autres livres de la Bible parce que cela donne un éclairage. Si les livres de la Bible ont été choisis, sélectionnés pour le canon des Écritures, c'est parce qu'ils sont tous en résonance les uns avec les autres, plus ou moins, de près ou de loin. Là, c'est le cas. Vous ne serez pas atteints : « *Je verrai le sang et je passerai.* » Pessah, le fléau qui fait un bond !

« *Ce jour-là sera pour vous un mémorial* », un *zikaron*. *Zakhor*, « souviens-toi », rappelez-vous, pour le *shabbat*. « *Vous en ferez pour le Seigneur une fête de pèlerinage. C'est un décret perpétuel.* » À travers tous ces mots, d'une certaine façon, on a ici toute la Pâque chrétienne. Qu'est-ce qu'un sacrement ? C'est un mémorial. L'Eucharistie est le mémorial du sacrifice du Christ qu'il a accompli sur la croix, comme dit l'épître aux Hébreux, « une fois pour toutes ». Jésus n'est pas mis à mort à chaque fois pour la messe. Un texte comme celui-là me semble extrêmement intéressant, d'autant plus qu'il est dans le Pentateuque, dans le livre de l'Exode. Je voulais rappeler ces grands points. Ce sont un peu des mots-cadre.

Enfin, il y a la veillée pascale avec l'*Exultet*. On entend ce chant au début, quand on entre dans l'église : « *Qu'éclate dans le ciel la joie des anges !* » Voici quelques extraits :

- « *La lumière qui éclaire l'Église* » : on est dans la nuit et on annonce la venue de la lumière.
- « *Voici pour Israël le grand passage* » : rappelle ce que les juifs ont vécu et la mémoire qu'ils en vivent chaque année.
- « *Voici la longue marche vers la terre de liberté !* » : c'est l'horizon de la Terre promise.
- « *Ta lumière éclaire la route* » : le jour, c'était la nuée qui conduisait le peuple mais la nuit c'était une colonne de feu. C'est à la fin du chapitre 13 de l'Exode, juste avant la sortie d'Égypte.
- « *Dans la nuit ton peuple s'avance, libre, vainqueur ! Voici maintenant la Victoire, Voici pour Israël le grand passage* » (on le répète), « *Voici la longue marche vers la terre de liberté !* » (on répète), « *Ta lumière éclaire la route* » (on répète encore).
- « *Voici la liberté pour tous les peuples* », pas que pour Israël, comme le dirait le rabbin Rivon Krygier. C'est-à-dire : Israël est le premier à le faire, à le vivre mais aussi pour les autres nations.

> Le Christ ressuscité triomphe de la mort.
> Ô nuit qui nous rend la lumière,
> Ô nuit qui vit dans sa Gloire le Christ Seigneur,
> Amour infini de notre Père (...)
> Pour libérer l'esclave, tu as livré le Fils !
> Bienheureuse faute de l'homme,

Qui valut au monde en détresse le seul Sauveur !
Victoire qui rassemble ciel et terre,
Victoire où Dieu se donne un nouveau peuple,
Victoire de l'Amour, victoire de la Vie.
Ô Père, accueille la flamme,
Qui vers toi s'élève en offrande, feu de nos cœurs !
Que brille devant toi cette lumière !
Demain se lèvera l'aube nouvelle
D'un monde rajeuni dans la Pâque de ton Fils !
Et que règnent la Paix, la Justice et l'Amour ».

Ce texte extrêmement important a des résonances aussi avec le déroulement de la Pâque juive à plusieurs endroits.

Dans le *Supplément* aux *Cahiers Évangiles* sur les fêtes juives de sœur Dominique de la Maisonneuve et Anne-Catherine Avril, on trouve le contenu principal des grandes fêtes de pèlerinage, des fêtes de Kippour, de Roch Hachana. Elles disent toutes les deux que l'Exultet aurait ses racines dans la proclamation qui fait suite à l'aujourd'hui de la sortie d'Égypte, mentionnée après avoir pris la coupe du Hallel. Voici le passage :

> C'est pourquoi nous avons le devoir de remercier, de chanter, de louer, de glorifier, d'exalter, de célébrer, de bénir, de magnifier et d'honorer celui qui a fait pour nos ancêtres et pour nous tous ces miracles. Il nous a conduits de l'esclavage vers la liberté, de la détresse vers la joie, du deuil vers la fête, des ténèbres vers la lumière, de la servitude vers l'affranchissement. Chantons en son honneur le cantique nouveau Alléluia !

C'est un très beau texte, magnifique. Cela fait aussi écho avec toutes ces répétitions de la délivrance, du salut, de la lumière. On voit toutes les facettes de la délivrance, de la liberté, de la vie nouvelle, de la transformation de tout notre être. Quand on lit cela, c'est vers la fin du *seder* de Pâque, on sent que dire « Alléluia ! », le chanter, le proclamer, c'est plus qu'un chant. C'est une espèce de joie, de cri, de plénitude qui rassemble tout. Quand on a vécu tout le reste avant, cet Alléluia qui retentit, c'est quelque chose d'unique. *Allélu*-louez, *ia*-, le Seigneur.

La liturgie de la Parole de la Veillée pascale est sans doute le moment le plus long de la veillée, et non pas la partie de l'Eucharistie proprement dite. Je vais rappeler les différentes lectures.

Le premier récit de la Création

D'abord, on ne commence pas par la sortie d'Égypte, comme on pourrait le penser, mais par le premier récit de la Création. Le célébrant finit par une prière :

> Dieu éternel et tout-puissant, toi qui es admirable dans la réalisation de toutes tes œuvres, donne à ceux que tu as rachetés de comprendre que le sacrifice du Christ, notre Pâque, à la plénitude des temps, est une œuvre plus merveilleuse encore que la création au commencement du monde.

On rappelle la Création parce que Dieu, avant d'être Sauveur, est d'abord Créateur. Un parallèle est donc établi d'emblée, extrêmement intéressant pour nous, car on retrouve cette thématique lors de la sortie d'Égypte. On nous dit que les eaux vont s'écarter en deux murailles, ce qui laisse apparaître le sol sec, la terre sèche, en hébreu : *yabbashah*. Or cela rappelle un des jours de la Création où il est dit que les eaux qui recouvraient toute la terre se sont séparées et ont laissé apparaître la terre sèche, comme pour dire : la sortie d'Égypte, c'est une nouvelle Création. Les eaux, qui

ont tendance à être envahissantes, doivent s'écarter humblement pour laisser apparaître le sol sec, la terre sèche. C'est un peu nous aussi, en rencontrant d'autres personnes ou en s'engageant dans un groupe, on va essayer d'écouter aussi les autres. Je vais écarter mes eaux personnelles en quelque sorte. L'eau ici, c'est ma vitalité, ce qui déborde, tout ce que j'ai envie de dire, ou ma colère.

La deuxième lecture est le sacrifice, la ligature d'Isaac. Qu'est-ce que cela vient faire là ? Dieu qui demande à Abraham d'offrir en holocauste son fils. En plus, on nous présente : « *celui que tu aimes, Isaac* », il y a différents mots pour le dire. Évidemment, pour nous chrétiens, on comprend mieux parce qu'il va être offert et il dit même à son père à un moment donné, alors qu'ils ne sont pas encore arrivés : on a le fagot de bois pour l'offrande parce qu'on va brûler la victime mais l'agneau est où ? Abraham répond : « *Dieu verra* ». Ce n'est pas « pourvoira », c'est « verra ». Il y a 5 fois le verbe « voir ». On est dans les fêtes de pèlerinage. « *Trois fois par an, tous tes hommes iront voir* [maintenant on a mis : « sera vue »] *la face du Seigneur au Temple* » (Deutéronome 16, 16).

Rabbin Rivon KRYGIER

Et Isaac demande à son père : « *Mais où est l'agneau ?* »

Père Philippe LOISEAU

Oui, « où est l'agneau ? » *Le* troisième jour (tiens, il est là aussi), il voit le mont Moriah. Moriah vient du verbe ra'ah : « le mont de la vision ». Je crois qu'on appelle cela dans le judaïsme : la vision réciproque. C'est-à-dire : nous allons le voir et lui nous voit. C'est le moment de la rencontre.

Dans la Tradition chrétienne, on a donc vu Isaac comme préfiguration au Christ même s'il n'a pas été sacrifié finalement, mais pratiquement puisqu'il a adhéré à ce chemin. Car on dit juste avant, quand Abraham répond : « *Dieu verra* », le texte poursuit « *et ils allèrent tous les deux ensemble* ». Donc malgré sa question, Isaac a continué la marche.

> Dieu très-haut, Père des croyants, en répandant la grâce de l'adoption, tu multiplies sur toute la terre les fils de ta promesse ; par le mystère pascal, tu établis ton serviteur Abraham père de toutes les nations, comme tu en as fait le serment ; accorde aux peuples qui t'appartiennent la grâce d'entrer dignement dans cet appel.

C'est une belle prière parce que cela commence avec Abraham qui est à l'origine, par Isaac, du peuple hébreu. Mais on dit aussi qu'il sera le père d'une multitude de peuples dès Genèse 12. Ainsi nous avons les deux. On redit la vocation d'Israël : s'il a été choisi, mis à part par Dieu, ce n'est pas pour qu'il reste de côté seulement avec son Dieu, c'est en vue des nations, en vue de la délivrance également de toutes les nations.

La sortie d'Égypte

On relit des passages de la mer, c'est la dernière partie : lorsque les roues des chars de Pharaon vont être enlevées par le Seigneur. À ce moment-là, un char qui n'a plus de roues ne sert plus à rien ! Il y a donc là le retournement de situation. À la fin, « *le peuple vit le haut-fait que le Seigneur avait fait, il mit sa foi dans le Seigneur et en Moïse son serviteur* ». Là, on a le verbe « croire », c'est vraiment très fort.

> Maintenant encore, Seigneur Dieu, nous voyons resplendir tes merveilles d'autrefois : alors que jadis, par ta main puissante, tu as délivré un seul peuple de la poursuite de Pharaon, tu assures désormais le salut de toutes les nations en les faisant renaître par les eaux du baptême ; fais que tous, de par le monde, deviennent des fils d'Abraham et accèdent à la dignité des enfants d'Israël.

On reparle d'Abraham. Là encore, on va étendre à toutes les nations cette délivrance avec le thème du baptême.

Les 4 lectures suivantes sont tirées des livres prophétiques et nous ouvrent sur les temps messianiques : Isaïe 54 ; Isaïe 55 avec l'appel solennel au repentir ; nouvel appel au repentir pour accueillir la lumière divine dans le livre de Baruch ; et enfin, dans Ézéchiel 36 l'annonce du rassemblement des exilés (un thème important aussi chez nos frères juifs), leur purification et le don d'un cœur nouveau et d'un esprit nouveau. C'est la transformation de tout l'être.

Ensuite, le texte de Romains 6 où Paul parle du baptême comme plongée dans la mort et la résurrection du Christ. Puis, cela finit dans l'Évangile avec la découverte du tombeau vide.

On a donc là quelque chose de tout à fait remarquable. On a identifié cet ensemble à un *targum* qu'on appelle « le Poème des quatre nuits ». Un *targum*, cela veut dire un passage, un texte, sans doute une ancienne homélie, qu'on trouve dans la traduction araméenne de la Bible hébraïque qu'on appelle *Targum*, mais dans laquelle on a inséré des mots, voire parfois des gloses qui sont des commentaires ou des homélies et qui vont nous donner des précisions. Notamment, faire des listes : puisque la sortie d'Égypte et la Pâque se sont passées la nuit, est-ce qu'il y a eu d'autres nuits ?

À l'origine, au tout début du premier récit de Création, on nous dit que sur les eaux, c'était la ténèbre, au-dessus de l'abîme c'était tout noir. D'où, lorsque Dieu commence à parler, il dit : « Que la lumière soit ! » Et la lumière fut. La lumière jaillit des ténèbres.

> La première nuit, quand le Seigneur se manifesta sur le monde pour le créer. Le monde était confusion et chaos et la ténèbre était répandue sur la surface de l'abîme. Et la Parole de du Seigneur était la Lumière et brillait. Et il l'appela Première nuit.
>
> La deuxième nuit, quand le Seigneur se manifesta à Abraham âgé de cent ans et à Sarah, sa femme, âgée de quatre-vingt-dix ans, pour accomplir ce que dit l'Écriture : « *Est-ce qu'Abraham âgé de cent ans, va engendrer et Sarah, sa femme, âgée de quatre-vingt-dix ans, enfanter ?* » [*cf.* Genèse 17, 17] Et Isaac avait trente-sept ans lorsqu'il fut offert sur l'autel. Les cieux s'abaissèrent et descendirent et Isaac en vit les perfections et c'est pourquoi ses yeux n'ont pas [je rajoute : résisté] à cette vision du ciel et ses yeux s'obscurcirent à cause des perfections célestes. [Cela explique plus tard pourquoi Isaac était devenu aveugle. On fait un lien.]
>
> La troisième nuit, quand le Seigneur se manifesta aux Égyptiens, au milieu de la nuit : sa main tuait les premiers-nés des Égyptiens et sa droite protégeait les premiers-nés d'Israël, pour que s'accomplît ce que dit l'Écriture : « *Mon fils premier-né, c'est Israël* » (*cf.* Ex 4, 22). Et il l'appela Troisième nuit.
>
> La quatrième nuit, [là c'est un futur] quand le monde arrivera à sa fin pour être dissout ; les jougs de fer seront brisés [c'est un peu ce qu'on a entendu avant] et les générations perverses seront anéanties et Moïse montera du milieu du désert et le Roi Messie viendra d'en haut. L'un marchera à la tête du troupeau et sa Parole marchera entre les deux et eux marcheront ensemble. [Il y a « entre les deux » comme les *matsot*.] C'est la nuit de la Pâque pour le nom du Seigneur, nuit réservée et fixée pour la libération de tout Israël au long de leurs générations. (Targum Neofiti sur Ex 12, 42)

Superbe texte que l'on peut retrouver dans le site internet de la Conférence des évêques de France : « Les Quatre nuits, la Vigile pascale et la Parole d'un Dieu veilleur et créateur ». C'est très précieux. Les Quatre nuits, 3+1. Comme souvent, ce n'est pas 4, c'est + ou −. On a la *Torah*, le Pentateuque.

On a les 4 premiers, puis on arrive au Deutéronome, en grec : *deuteronomos*, deuxième loi, parce que là ce n'est pas un discours de Dieu, ce sont 4 discours de Moïse. Il reprend beaucoup de choses déjà entendues mais autrement. On a donc 4+1. C'est 5, mais c'est aussi 4+1. C'est souvent de cette manière que l'on compte dans la Bible. Cela permet d'avoir un vis-à-vis. De même, il y a les 4 Évangiles. Mais les 3 premiers sont dits Évangiles synoptiques, qu'on peut mettre en parallèle, parce qu'ils ont la même construction : un premier temps en Galilée, puis on monte à Jérusalem. Dans l'Évangile de Jean, Jésus va dès le chapitre 2 à Jérusalem ; il repart, il revient... Jésus n'arrête pas de voyager pour les fêtes de pèlerinage. C'est donc un Évangile différent qui est en vis-à-vis par rapport aux trois autres. Un certain nombre de miracles, de guérisons sont opérés en Galilée. Par exemple l'aveugle de Bethsaïde où Jésus s'y reprend par deux fois : on va retrouver un peu l'équivalent avec l'aveugle-né. Parce que les pharisiens, pour interpeller celui qui était aveugle et qui maintenant voit, s'y prennent à deux fois. Il y a donc des résonances très intéressantes. C'est comme s'il était « transposé » mais développé d'une manière différente. On a là des principes de lecture de la Bible intéressants qui nous viennent d'ailleurs de nos frères juifs.

Rabbin Rivon KRYGIER

Si vous me permettez juste une remarque : dans le *Seder* de *Pessah*, il y a 4 coupes de la délivrance et il y en a une 5e qui reste sur la table, qui n'est pas bue parce que c'est celle d'Élie, le prophète qui annonce la Rédemption ultime. Dans les Évangiles, dans l'épisode qu'on a rappelé tout à l'heure, Jésus dit qu'il ne peut pas boire de la coupe de la délivrance parce que le temps n'est pas mûr, il attend ce dénouement ultime. On est donc tout à fait dans le thème que vous évoquez.

Père Philippe LOISEAU

On peut dire aussi que Matthieu et Marc commencent pratiquement avec la prédication de Jean Baptiste. Dans ces deux Évangiles, on se pose la question : « Élie qui doit revenir selon la fin du livre de Malachie, est-ce Jean-Baptiste ? » Chez Luc, c'est différent. Mais là encore, cela commence par cette interrogation : Qui est ce Jean-Baptiste ? Quel est son rôle par rapport à Jésus ? Est-ce que c'est le Messie déjà, c'est lui ? Ou est-ce que ce ne serait pas celui qui prépare ? Tout cela fait partie aussi du rituel de la Pâque juive, avec cette 5e coupe si toutefois c'était cette nuit-là que viendrait Élie en prélude aux temps messianiques.

Pour le dimanche de Pâques, je me suis demandé : qu'est-ce qui peut ressembler au *Seder* de Pâque ? C'est le fait qu'on chante à la fin le dernier psaume du *Hallel* 118 (117). Le psaume 118, on en prend un extrait le dimanche de Pâques après la première lecture. C'est quand même à noter car c'est la dernière fête du *Triduum*, la dernière célébration. Cela correspond aussi à la fin de la *Haggadah* de Pâque chez les juifs :

> Alléluia ! Rendez grâce au Seigneur, il est bon ! Éternel est son amour !
> Oui, que le dise Israël, éternel est son amour !
> Que le dise la maison d'Aaron, éternel est son amour !

Après, il va prendre deux autres strophes qui sont des extraits (c'est un psaume assez long) :

> Le bras du Seigneur se lève, le bras du Seigneur est fort !
> Non, je ne mourrai pas, je vivrai pour annoncer les actions du Seigneur.
> La pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs est devenue la pierre d'angle ;
> c'est là l'œuvre du Seigneur, la merveille devant nos yeux.

LA PERMANENCE D'ISRAËL : une bonne nouvelle pour les chrétiens

Père Marc Rastoin, sj
professeur aux Facultés Loyola Paris

Je commencerai par trois remarques pour introduire mon propos. Tout d'abord, il est bien de dire : « Voilà nos racines… le judaïsme au temps du Christ… Le Christ était juif… » Tout cela est très vrai mais il y a un Israël vivant, un Israël qui continue, un Israël contemporain, et un Israël qui continue à avoir des richesses spirituelles et même théologiques à nous apporter.

En outre, c'est une question assez fondamentale dans la théologie catholique actuelle et on peut dire « en chantier ». Il n'y a pas de position tout à fait précise qui pourrait s'énoncer en trois propositions claires. Pourquoi ? Parce qu'avec Vatican II – on aimerait dire que la page est tournée mais disons : normalement – nous avons rompu avec une théologie paresseuse – et je le crois, hérétique – de la substitution. Nous avons renoncé à ce qui a été, en pratique, dans une bonne part de la tradition théologique, de la liturgie, de l'enseignement courant, une théologie du « nouveau peuple de Dieu », du « nouvel Israël ». Cette théologie a été réfutée à Vatican II mais on ne peut pas vraiment dire qu'elle a été remplacée par une exposition positive sur le sens du pourquoi de ce maintien d'Israël. Il y a donc la question d'un enseignement vraiment positif et du pourquoi théologique : dans le dessein de Dieu, ce n'est pas un accident, c'est quelque chose de tout à fait important et de volontaire.

Du coup, ce n'est pas du tout la même question que pour les autres religions. On dit : « Dieu est juste et les gens qui suivent leur conscience, qui font ce qui est juste, Dieu trouvera bien un moyen de les sauver. » De ce point de vue, il y a une théologie générale des religions qui est ouverte. Mais là, on a une question qui va beaucoup plus loin car justement, il y a un statut absolument unique de l'Alliance avec Israël, pour nous, théologiquement, que nous reprenons totalement à notre compte, qui est au cœur de notre Nouveau Testament et évidemment de Jésus lui-même.

Ma conviction de fond est que la permanence vivante d'Israël rappelle précisément aux chrétiens que Jésus avait une religion et qu'il n'a pas voulu en fonder une autre. Au fond, pour comprendre notre foi chrétienne, il n'y a pas d'autre chemin que de sans cesse revenir à Jésus et à sa vie, à son projet, à son idéal, à son désir, qui est enraciné dans les Écritures d'Israël et qui est incompréhensible sans se replonger dans les Écritures d'Israël telles qu'elles étaient lues à son époque. Qu'est-ce que voulait Jésus ? Beaucoup, pour ne pas dire tout, de ce qu'il a dit ne se comprend que grâce aux traditions juives, grâce à une compréhension du judaïsme du second Temple. À part peut-être les écrits de Sagesse qui sont compréhensibles par tout le monde sans être juif. Du style : « *Là où est le cadavre, là se rassembleront les vautours.* » Les africains ou les chinois comprennent cela très bien. Ou bien : « *Si un aveugle guide un autre aveugle, tous deux tomberont dans*

un trou. » Cela, c'est la sagesse de l'humanité. J'ai hérité d'un de mes maîtres, Paul Beauchamp, cette idée que c'est absolument extraordinaire que, dans les Écritures d'Israël, il y ait la Sagesse. La Sagesse dans laquelle Israël dialogue avec toutes les autres cultures et sagesses de l'humanité parlant un langage commun. « *Celui qui veut construire une tour doit s'asseoir pour réfléchir s'il a de quoi aller jusqu'au bout.* »

On vit une époque merveilleuse avec toute cette redécouverte du Jésus historique et du Judaïsme du second Temple. Pour prendre quelques exemples simples connus de tous : la fameuse *gezerah shavah* sur « *tu aimeras* » *(Ve-ahavta)* : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, tu aimeras ton prochain comme toi-même.* » D'un côté Dieu, d'un côté l'homme. il ne faut pas oublier Lévitique 19, 34 : « *Tu aimeras l'étranger car toi-même tu as été étranger au pays d'Égypte* » (ce que Jésus ne retient pas). En Lv 19, 18 et 19, 34, l'objet du verbe c'est un être humain (le prochain ou l'étranger) et de l'autre côté c'est Dieu. C'est donc un raisonnement tout à fait logique d'un point de vue juif de dire : si le verbe est le même, avec la même construction rare, cela met ces deux commandements sur le même plan. Cela ne demande donc pas un fil direct avec l'Esprit Saint : Jésus fait un raisonnement somme tout parfaitement compréhensible.

Un autre exemple m'a beaucoup frappé. Quand Jésus parle du « *sang répandu depuis le sang d'Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie fils de Barachie, tué entre l'autel et le sanctuaire* » (Mt 23, 35), tout le monde est un peu intrigué en se disant : c'est un peu embêtant parce que dans le livre des Chroniques, ce Zacharie n'a pas du tout pour père Barachie, il a un autre père. Alors on réalise (en tombant sur une thèse sur le sujet) qu'en fait un *topos* théologique juif s'était créé à l'époque selon lequel ce Zacharie des Chroniques était le prophète Zacharie fils de Barachie. Jésus reprend donc ce thème-là comme d'autres à l'époque. Donc ce n'est pas du tout une erreur mais l'affirmation d'une continuité sur Zacharie.

De même, un autre exemple que l'on peut prendre est le thème de la persécution des prophètes. À l'époque de Jésus, celle du second Temple, il y avait des traditions sur le martyre d'Isaïe, et des autres prophètes, comme le montre la lettre aux Hébreux. C'était un *topos* théologique tout à fait admis que les prophètes avaient tous été persécutés, pas seulement Jérémie. Jésus s'inscrit dans cette tradition.

L'autre chose qui est très instructive, c'est le rapport au Baptiste. On ne peut pas comprendre Jésus si on ne comprend pas que la personne qu'il a le plus admirée au monde, c'est Jean Baptiste : « *Il n'en est pas né de plus grand parmi les enfants des hommes.* » La réponse de Dieu aux prières du peuple, ce n'était pas d'abord lui, c'était Jean Baptiste. Et il n'a jamais démordu de cela. Jésus était un remarquable débatteur, quelqu'un de très habile dans les débats publics, les *disputatio*. Quand il entre à Jérusalem, on lui demande :

> « Par quelle autorité fais-tu cela ? » Jésus répond : « Je vais juste vous poser une question avant de vous répondre : le baptême de Jean, était-il de Dieu ou était-il des hommes ? » Ils se dirent : « Si nous disons "de Dieu", il va dire : "Pourquoi n'êtes-vous pas allés vous faire baptiser par lui, ce que moi et mes disciples avons fait ?" Si nous disons "des hommes" le peuple sera contre nous car tous considèrent Jean comme un prophète. » Ils répondirent : « Nous ne savons pas. » Et Jésus dit : « Donc je ne vous répondrai pas non plus » (cf. Mt 21, 23-27).

Le critère de Jean demeure décisif : il s'agit de croire en lui (*cf.* Mt 21, 32).

Le mouvement chrétien est un mouvement radical, charismatique, eschatologique, croyant à l'accomplissement des prophéties, notamment Isaïe. C'est une insurrection spirituelle, un appel à une radicalisation spirituelle au sein du peuple juif, au sein d'Israël. Ce n'est ni la critique du

judaïsme comme religion – Jésus n'a pas de problème particulier avec cela : il va le *shabbat* à la synagogue ; il pratique normalement les rites tels qu'on les pratique en Galilée dans les villages juifs de l'époque.

Telle est l'hypothèse que je formule : le christianisme a toujours la tentation d'être une « religion comme les autres » ,de devenir une religion comme les autres. Vous me direz : elle est une religion comme les autres, *de facto*. Mais on ne devrait pas complètement se satisfaire de cette réponse. Si l'on se contente d'être une « religion comme les autres », on passe à côté de ce que Jésus a voulu. Il n'a justement pas voulu créer une « religion » et encore moins « comme les autres ». Une religion avec ses rites, ses règles, son clergé, son *Credo*. Ce n'est pas du tout ce que le christianisme est appelé à être ! Mon idée est la suivante : une des raisons pour lesquelles les juifs ont été persécutés au long de l'Histoire chrétienne, c'est parce qu'ils ne cessaient de rappeler aux chrétiens l'écart entre leur vie et leur idéal et de leur demander : *« Qui êtes-vous ? Où est votre messianisme ? »* Ils étaient le rappel vivant que nous n'étions pas ce que nous devrions être. « En quoi votre communauté a-t-elle une justice venant de Dieu qui témoigne de l'accomplissement des promesses messianiques ? »

Mais Jésus n'a pas voulu faire un « judaïsme pour les nuls » ou un « judaïsme pour les païens », pas du tout ! Si tant est qu'il a voulu donner un « idéal » spirituel, c'est un idéal spirituel qui va bien au-delà de ce que demande la Loi. C'est le Sermon sur la Montagne. Une exigence qui nous paraît d'ailleurs inaccessible, mais en partie à juste titre, c'est-à-dire qui va très loin : *« Si tu dis à ton frère "sacripant !", tu en répondras au Sanhédrin. »* Si j'ai assassiné quelqu'un, je vais être jugé, c'est normal. Rien de nouveau ici.

Le christianisme ne peut donc pas être une « religion comme les autres », ne peut même pas être normalement une « religion », sans trahir Jésus et son projet. C'est ce que le judaïsme nous rappelle en permanence. Combien de fois dans l'Histoire n'avons-nous pas été satisfaits de vivre notre religion ? De nous dire le peuple de la « nouvelle religion » ? Or, il n'y a qu'un seul peuple de Dieu et c'est Israël. L'Église est une communauté « au carré » en quelque sorte puisqu'on peut appartenir à cette Église si l'on appartient à n'importe quel peuple tout en étant totalement dans l'Église. S'il n'y avait pas Israël, par hypothèse, ce qui n'arrivera pas à Dieu ne plaise, on serait tenté de dire : « Oui, on est le peuple de Dieu. Voilà un nouveau peuple de Dieu, le peuple de Dieu qui est l'Église. » Eh bien non, car on ne comprendrait plus une bonne partie de la Bible. Israël rappelle à l'Église en permanence qu'elle doit être une réalité justement différente d'un peuple, transcendant toutes les appartenances.

En d'autres termes, la réalité vivante d'Israël pousse donc l'Église, devrait pousser l'Église à être ce qu'elle prétend être et échoue toujours d'une certaine manière à être, c'est-à-dire une communauté messianique, vraiment messianique. Nous aspirons à être une communauté, un corps lié par l'Esprit Saint, animé par l'Esprit Saint, dans lequel nous n'aurions plus besoin directement, si je puis dire, des commandements, dans la mesure où l'Esprit Saint lui-même devrait nous faire pratiquer ces mêmes commandements. C'est l'idéal de Jérémie 31. Le Royaume est toujours en avant de nous. L'Église n'est pas le Royaume.

Comme l'ont dit Edmond Fleg et Edmond Jabès, Israël nous rappelle en permanence l'attente. C'est ce dont nous parle l'anamnèse : le Royaume n'est pas encore là. De temps en temps, par fulgurance, certaines figures incarnent cette radicalité évangélique, attentives aux petits. Il y a cette parole propre à Jésus et révélatrice de son regard : *« les petits » (mikroï, tsoarim)*. Jésus voit les

petits, les bébés. Est chrétien celui qui voit les invisibles. Aimant Dieu et leur prochain d'un même mouvement. Comme la veuve qui met les deux piécettes dans le trésor du Temple. Est-ce qu'elle aime Dieu ou son prochain ? Les deux. Vu qu'elle le fait dans le Temple par amour de Dieu, elle le fait pour Dieu. Mais si je prends l'hypothèse qu'elle le fait aussi pour les pauvres alors qu'elle-même l'est, elle unit dans un même geste l'amour de Dieu et du prochain. Jésus nous appelle, non pas à être des gens pieux de notre religion, mais à être à son image, c'est-à-dire des figures incarnant l'Esprit de Dieu, l'amour de Dieu, à chaque moment. Une fois qu'on a dit que tous les commandements se résument à : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu et tu aimeras ton prochain comme toi-même* », au fond il n'y a plus de commandements. C'est-à-dire que le défi devient extrêmement exigeant.

Israël, de ce point de vue-là, le milieu, le peuple et la foi dont provient, où existe, où s'exprime Jésus vivant aujourd'hui, nous rappelle en permanence ce à quoi nous devons tendre, évitant, comme dit très bien Marion Muller-Colard, la tranquillité de mon système religieux (*cf.* l'intranquillité). En somme, quand le christianisme s'installe comme religion, il se trahit lui-même. Mais il y a peut-être plus encore – et c'est ce qui suscite une stupéfaction fondamentale : la base d'une théologie positive d'Israël dans le Nouveau Testament, nous l'avons ! Ce sont les chapitres 9 à 11 de la lettre aux Romains. Mais ils n'ont pas été vraiment lus, pas été cités par les Conciles pendant 2000 ans ; ils n'ont pas exercé leur potentiel. Or ils présentent une théologie de la permanence d'Israël jusqu'à la fin des temps. C'est un texte d'une force incroyable qui, en plus, est présenté par Paul comme une révélation venant de Dieu.

Le début de Romains 9, 1, ce passage que nous avons oublié dans l'Histoire, pourrait inspirer une prière eucharistique consacré à Israël :

> Je dis la vérité dans le Messie, je ne mens pas – ma conscience m'en rend témoignage dans l'Esprit Saint –, j'éprouve une grande tristesse et de douleurs incessantes dans mon cœur. Car je souhaiterais d'être moi-même maudit, séparé du Christ pour mes frères, ceux de mon peuple selon la chair, eux qui sont israélites, à qui appartiennent la filiation. »

On ne prête pas assez attention à que là, Paul parle de la filiation, la huiothesia, qui est le premier don reçu par le chrétien. C'est la filiation qui lui permet de dire : « *Abba, Père !* » (*cf.* Ga 4, 6). Ici, on touche du doigt ce que veut dire partager la dignité des fils d'Israël, la *Israelitica dignitas* comme dit la liturgie de la Vigile pascale. Nous sommes appelés à dire « Père » comme Israël peut dire « Père ». C'est extraordinaire ! Ils ont la filiation. Ce n'est pas le baptême qui la leur donnerait. Ils l'ont déjà. Paul poursuit : « *La gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses, les patriarches, et de qui est issu le Messie selon la chair.* » Paul exprime ici l'*ahavat Israël*, l'amour d'Israël. Paul montre qu'il a au cœur l'amour d'Israël. C'est-à-dire : « je suis prêt à être coupé en morceaux pour le bien d'Israël. Je suis même prêt à renoncer à ce qui m'est le plus cher, à ce qui est le plus fondamental pour moi, le Christ, pour le bien d'Israël. » Et chaque chrétien, quelle que soit son origine, devrait avoir au cœur cet amour de la communauté d'Israël, cet *ahavat Israël* au sens de Romains 9,1-5. L'avons-nous ?

D'autre part, je pense que nous n'avons pas assez réalisé dans l'Histoire à quel point nous nous condamnions nous-mêmes en condamnant Israël. Car au fond, que disions-nous ? Nous disions : Israël a péché, Israël a été puni. Après tout, c'est un schéma biblique qu'on connaît. Et l'Église alors ? Elle n'a pas péché et elle n'aurait pas besoin d'être punie ? Si par hypothèse Israël avait perdu son élection du fait de ses péchés – ce qui est justement, je crois, ce que nie Paul radicalement dans Romains 9 à 11, et ce qui est contredit par toute la logique théologique et spirituelle des Écritures – que pourrions-nous dire, nous comme chrétiens ? Que pourrions-nous dire ? Que

nous sommes sans péchés ? C'est pour cela que je dis que c'est une bonne nouvelle pour nous : cela nous sauve. En condamnant Israël, nous nous condamnons. Et en disant que Dieu reste fidèle à Israël, quels que soient ses péchés dans l'Histoire jusqu'à la fin des temps, et veut la vie d'Israël, nous nous donnons par le fait même une chance. Les péchés de l'Église, dans l'histoire ancienne comme récente, ne sont-ils pas terribles ? Si Dieu devait alors nous condamner, n'en aurait-il pas toutes les raisons et toutes les justifications ? C'est donc là une bonne nouvelle ! Dieu peut parfois punir, voire sévèrement, car – c'est une des grandes choses que je retiens de la tradition juive– sans l'attribut de justice, il ne serait pas Dieu. Un Dieu qui n'aurait pas d'attribut de justice ne serait pas le Dieu d'Israël, ne serait pas Dieu. Cela vaut pour l'Église comme pour Israël.

Le Dieu biblique se met en colère, punit, châtie, visite, répercute la faute des pères sur les fils jusqu'à la troisième et la quatrième génération. Par contre, il y a une chose qu'il ne fait jamais : il ne retire jamais son appel et sa bienveillance. On pourrait discuter le cas de Saül au plan individuel mais, au plan collectif, il ne retire pas son appel et sa bienveillance. Il est très important ici que, dans le titre de ce livre, il y ait le mot « Israël » parce que c'est le mot théologal. Qui dit le choix de Dieu. Donc Israël restera jusqu'à la fin des temps le peuple choisi et aimé. Il restera jusqu'à la fin des temps le peuple de l'Alliance et du témoignage d'un Dieu qui a du caractère, un Dieu qui a un nom et un visage propre, qui n'est pas le Dieu des philosophes mais bien le Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. Ce serait pour Dieu se nier lui-même que d'admettre l'impermanence d'Israël. C'est même proprement inconcevable, quand on y réfléchit. Comment le Dieu qui a laissé écrire le verset stupéfiant : « *Et le peuple mit sa foi dans le Seigneur et dans son serviteur Moïse* » (Ex 14, 31). Comment le scribe a-t-il accepté de mettre sur le même plan, coordonné, Moïse et Dieu ? Dieu se lie à des humains. Dans le débat que Jésus a avec les Sadducéens, il fait un raisonnement très parlant. Jésus se révèle totalement juif en disant : « *Qu'y a-t-il marqué au passage du buisson ? Dieu a dit : "Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob"* » (*cf.* Mc 12, 26). Vous imaginez, leur dit en substance Jésus, qu'au moment où Dieu va révéler le Tétragramme, son Nom trois fois saint, il s'associe pour toujours à des morts ? à des ossements ? à la mort ? Mais Dieu et la mort sont à l'opposé ! Dieu est le Dieu vivant, le Dieu de la vie, le « Dieu des vivants » ! Comment pourrait-il accepter que son nom soit associé au nom de trois hommes, poussières qui, de toute façon, sont morts depuis longtemps ? C'est donc que les patriarches sont vivants. Surtout le raisonnement est puissant car il prend appui sur un verset important de la Torah : Exode 3, 14. C'est donc un Dieu qui a un nom et un visage qui est associé pour toujours à Israël. Ce serait nier son identité comme Dieu que de « sacrifier Israël ». C'est comme si Dieu disait : « *Non, l'Esprit Saint, ce n'est pas le mien finalement...* » L'Esprit Saint est l'Esprit Saint de Dieu. Ce serait se nier lui-même.

Il y a une autre image merveilleuse dans Romains (*cf.* Rm 11, 11-12), l'image du trébuchement. C'est extraordinaire. Israël a trébuché. Trébucher, c'est quasiment tomber mais vous n'êtes quand même pas tombés. Il ne dit pas : « Israël est tombé » mais « *Israël a trébuché* ». C'est merveilleux parce que trébucher, cela veut dire que ce n'est pas le dernier mot du mouvement. Il y a un moment vraiment où je fais un arrêt sur image : il va tomber ! Il est presque tombé. Mais il n'est pas tombé. Ce n'est pas le dernier mot. Et même – je ne vais pas reprendre tout Romain 9-11 – cet aveuglement momentané sur l'identité du Messie est lui-même voulu par Dieu pour permettre au plérôme des nations, ce qui ne signifie pas « tous les hommes », mais « ceux qui sont choisis parmi toutes les nations » d'entrer dans l'Alliance. Après un peu plus de 25 ans de vie apostolique, Paul reçoit de comprendre ce qui restait pour lui étonnant. Le mystérieux devient un mystère, un secret de Dieu. Il voit le côté providentiel de ce refus.

Ce mystère est exprimé par l'une des dernières phrases du chapitre : « *Car Dieu a enfermé tous les hommes dans le péché pour faire à tous miséricorde* » (Rm 11, 32 ; *cf.* aussi Ga 3, 22). C'est-à-dire : quelque chose qui en soi est un mal va se révéler in fine un très grand bien. Paul a cette expression tout de même assez étonnante :

> « Je vous le dis à vous, les nations, je suis bien l'apôtre des nations, j'honore mon ministère. Mais c'est avec l'espoir d'exciter la jalousie de ceux de mon sang et d'en sauver quelques-uns. Car si leur mise à l'écart [ce qui correspond à leur trébuchement] fut une réconciliation pour le monde, que sera leur admission sinon vie d'entre les morts ? » (11, 13-15).

Cela veut dire « résurrection d'entre les morts » mais Paul n'emploie pas son terme habituel. La vie va revenir et va repasser. Ainsi Israël permet jusqu'à la fin des temps de comprendre un peu qui est Jésus que nous vénérons et aussi surtout qui est ce Seigneur, cet Adonaï en qui nous croyons aussi. Comme catholiques, nous continuons à dire « *le Seigneur* » et nous refusons d'employer la vocalisation du Nom de Dieu (depuis la Septante). Cela a été souvent rappelé par Rome : on ne doit pas utiliser liturgiquement un texte qui vocalise. Israël nous est donc indispensable pour comprendre non seulement qui nous sommes mais surtout, plus décisivement, ce que nous sommes appelés à être, ce que nous ne sommes pas encore. Il est indispensable pour comprendre que le dessein de Dieu est de choisir l'humanité à travers un peuple, et de la sauver à travers un homme : c'est le mystère de l'élection. Quoi qu'il arrive, sans jamais se décourager. « *Le Seigneur est le Dieu éternel, il crée jusqu'aux extrémités de la terre, il ne se fatigue pas, ne se lasse pas* » (Is 40, 28).

La phrase de Paul que reprend *Nostra aetate* – « *les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance* » –, veut dire : Dieu va prendre soin de ceux qu'il a élus pour leur donner la vie jusqu'au bout. Israël peut nous apporter beaucoup de choses. Mais la principale leçon qu'il nous délivre, c'est que Dieu est fidèle. En tout cas Dieu ne laissera jamais tomber Israël. Ce serait se nier lui-même parce qu'au fond, pour finir avec Philippe Lefebvre quand il dit que la grande question de toute l'humanité et de toute la Bible, c'est : « *Dieu veut-il vraiment la vie du fils ?* » C'est la question d'Isaac, c'est la question d'Israël, et la réponse évidemment – car nous avons toujours un doute – est : Oui, Dieu veut la vie du fils. Et si Israël est bien son fils premier-né, Dieu ne peut pas, consubstantiellement pour ainsi dire, vouloir la mort du fils. Donc, s'il y a un article qu'on pourrait rajouter (ou plutôt qui est implicite), dans le *Credo*, c'est : Israël vivra, et Israël vivra jusqu'à la fin des temps, et « *tout Israël sera sauvé* », comme dit Paul aux Romains – qui est un jugement global sur Israël, en tant que, Israël, le fils, ne peut pas mourir. La vie l'emporte, et c'est ce qui est au cœur du *credo* d'Israël avec la sortie d'Égypte et au cœur du *credo* de la résurrection de Jésus pour nous.

Cette question de la vie et de la permanence d'Israël n'est pas une petite question théologique et anecdotique. Elle est au cœur de l'identité de Dieu, au cœur de ce Vivant infatigable que nous confessons comme Dieu des vivants.

LA TRANSMISSION : la liturgie synagogale

Rabbin Olivier Kaufmann
directeur du Séminaire israélite de France

Vous m'avez demandé de traiter de la liturgie synagogale. Tout d'abord, je voulais préciser dans mes propos liminaires que le terme de « prière » n'est pas la bonne traduction du mot *tefila*. Comme vous le savez, on ne vient pas essentiellement à la synagogue pour prier, même si les gens viennent généralement à la synagogue lorsqu'ils sont dans des situations critiques. On ne les juge pas pour cela mais normalement, on vient à la synagogue pour faire un exercice spirituel : un exercice de méditation (j'y reviendrai), un exercice de jugement de soi-même puisque *tefila* vient de la racine hébraïque *lehitpalel*, jugement de soi-même. Ce qui veut dire que, en soi, Dieu n'a pas d'obligation de résultat. Nous, nous faisons un travail spirituel. Je dis toujours aux fidèles que la synagogue est un laboratoire d'expression vocale et d'expression spirituelle. Comment accorder ma voix à l'autre, comment chanter à l'unisson ? Il y a des moments où on est porté, galvanisé comme le *Kaddish* par exemple, où les rabbins disent dans *Choulkhan Aroukh*, dans le code rabbinique, qu'il faut prier haut et fort *yehe shem rabba* : que son Nom soit grand et glorifié. À d'autres moments, c'est le moment du silence, de cette prière silencieuse, la *amida*, la position debout, sur laquelle je reviendrai.

Quand j'insiste sur cette question de prier… Prier, c'est une *levakesh*, c'est une *baqasha*. Dans les textes lus dans la liturgie synagogale, il y a bien évidemment des moments où il y a des requêtes personnelles. Mais puisque la synagogue est la *Bet ha-Knesset*, la maison de la réunion, elle fait prévaloir le collectif sur l'individu. Pour nos maîtres du Talmud, la prière collective est supérieure à celle qui est individuelle. Non pas qu'on fustige les gens qui font la prière à la maison mais le quorum nécessaire, le *minyan*, est de 10 personnes qui vont donner l'assise à un office public, ce qui permettra de réciter ce que j'appelle *dabar shevikdousha*, des paroles qui consacrent le Nom de Dieu. Les moments essentiels de sanctification sont le *Kaddish*, la sanctification du Nom de Dieu. Je rappelle souvent aux fidèles que le *Kaddish* n'est pas la prière des morts puisqu'il est aussi répété par l'officiant. L'officiant rajoute juste une phrase d'agrément des textes qui sont récités dans la liturgie synagogale avec ce qu'on appelle *titkabal* : agrée, accepte.

Le *Kaddish*, c'est la sanctification du Nom de Dieu, les sanctifications par lesquelles on va bénir le Nom de Dieu, lorsque l'officiant va interpeller l'assemblée : « *Barekhou*, bénissez. » Il y a une interactivité qui est mise en jeu. Il faut répondre au *Kaddish*. Ce n'est pas juste le travail de l'officiant. La liturgie synagogale va induire un mouvement de va-et-vient entre l'officiant et l'assemblée. Dans nos textes, il faut absolument que l'officiant soit accepté par l'assemblée, qu'il y ait un assentiment. Souvent, l'expression pour « monter sur l'estrade », littéralement en hébreu, c'est l'expression « descendre ». L'officiant ne doit pas être au-dessus de l'assemblée. La position traditionnelle

de l'officiant, c'est qu'il était plus bas que l'assemblée. Vous pouvez regarder dans de vieilles synagogues comme celle de Cracovie, la synagogue de rabbi Mojżesz Isserlès, ou même à Prague. Vous voyez qu'il y a une petite entaille dans le sol, ce qui fait que l'officiant est obligatoirement un peu plus bas que les autres et qu'il est face à un mur. Dans la vieille tradition polonaise, on allumait une bougie, ce qui veut dire que l'officiant ne chantait pas devant l'assemblée. Il est vrai qu'il lui tournait le dos mais il était même carrément presque devant un mur. Il y avait une invitation à l'humilité. On ne cherche pas à faire en sorte que – pour parler un peu crûment – l'officiant se gargarise, fasse des vocalises. Il est écrit que l'officiant doit avoir une voix agréable, *`areb*, mais il n'est pas écrit qu'il faut qu'il ait une voix de ténor. Ce qui en dit long aussi sur ce phénomène d'adhésion entre l'assemblée et l'officiant. Je parlais donc du *bachhéroukh*, du *Kaddish*, et également de la *kedoucha*. Là aussi, c'est une sanctification qui se trouve au moment de la répétition de la prière dite debout silencieusement, la *amida*. J'y reviendrai avec de plus amples détails.

Vous aurez donc compris que le *lehitpalel*, c'est le jugement sur soi-même. Et que le nom qui est donné, c'est-à-dire *tefila*, est donné en fait essentiellement au point culminant de la liturgie synagogale, c'est-à-dire la prière dite debout silencieusement. Quand vous regardez l'architecture de la prière, celle qui est la plus représentative dans son déploiement est la prière du matin. Elle est la plus longue mais elle est la plus représentative du cheminement spirituel. Quelqu'un qui arriverait en retard ne peut pas prendre le train en chemin. Normalement, il y a des règles. Il doit s'arrêter quand il entend le *Kaddish*, la sanctification, mais il doit reprendre dans l'ordre. Il ne peut pas faire dans le désordre. Quand vous regardez la prière du matin, en fin de compte au début ce ne sont pas des requêtes à proprement dites. Ce sont « les bénédictions du matin » qui permettent à chacun d'entre nous de se réapproprier des fonctions basiques sur lesquelles on pourrait évidemment imaginer qu'elles sont évidentes comme marcher, se lever, ouvrir les yeux. Il y a donc une progressivité dans les bénédictions qui nous permettent de nous émerveiller de ce réveil rédempteur. Puisqu'on dit : « *Mon Dieu, tu as placé en moi une âme pure* », cela ne veut pas dire qu'on fait table rase du passé mais on a cette capacité à croire que ce sommeil réparateur n'est pas juste physiologique mais qu'il régénère. Parce que, selon la tradition mystique, *shorèsh de 'elion*, il y a un retour vers la racine supérieure et on a la conviction que notre âme est régénérée par ce retour aux origines. Ces bénédictions du matin vont nous permettre déjà de mieux comprendre l'enjeu du début de cette journée. Normalement, aucune activité ne doit être faite avant cette prière du matin et je dirai que, selon les rituels, ces bénédictions se font à la synagogue ou à la maison. C'est pour cela que j'imagine que, dans ce qui a été dit sur le culte domestique, c'est vrai que la maison aussi est une petite synagogue et un petit temple. L'intention n'est donc pas de minorer le rôle du prêtre et de la prêtresse que sont les époux et le rôle du foyer en tant que petit sanctuaire puisque la table de la salle à manger est comparée à l'autel. En fait, la véritable réminiscence de l'autel n'est pas la table qui se trouve dans la synagogue mais plutôt la table de la salle à manger à la maison. La chambre nuptiale, pour les mystiques, est comparée au Saint des Saints. Il y a plus de comparaisons possibles entre le foyer, la maison d'Israël et le Temple de Jérusalem que la synagogue en tant que telle qui a toujours joué un rôle même à l'époque du Temple où il y avait ces maisons de réunion d'Israël.

Vous aurez compris que le travail à la synagogue est un travail de réflexion et, avant que ce soient des paroles adressées à Dieu, c'était déjà un retour sur soi. Donc les bénédictions du matin, vous voyez bien que dans la liturgie synagogale, elles sont intégrées ou non, parce que certains les font à la maison. Là encore, on n'est pas dans la partie « demande » ou « requête » ou même « jugement de soi-même ». On est là pour constater ce que nous sommes ou ce que nous ne sommes pas.

C'est-à-dire le constat de la différence. Souvent, les enfants pensent que : *baroukh ata*, c'est : « Tu es béni ». D'abord, Dieu n'est pas béni : « *Tu es Source de bénédictions.* » On n'est pas en train de remercier Dieu. Pour la tradition juive, on est là pour constater ce que nous sommes ou ce que nous ne sommes pas.

Vous le savez, le mot *tefila* n'apparaît pas en tant que tel dans le Pentateuque. Il apparaît mais pas dans le sens de la liturgie synagogale bien évidemment. En fait, les premiers dialogues qu'on voit entre les personnages bibliques et Dieu, à propos par exemple d'Abraham qui est cité dans le Talmud *Berakhot*. On lui assigne la prière du matin. Pourquoi ? Parce que la prière du matin met en avant les gestes qui sont faits de bon matin pour inaugurer la journée. Il est vrai que la répétition, la récurrence de l'expression « *Vayashkem Avraham baboker* », qu'Abraham s'est levé de bon matin, et surtout l'idée qu'il y a un mode : il s'est tenu debout au moment où il devait négocier et prier pour ce sauvetage impossible de la ville de Sodome et Gomorrhe. Il y a cette idée de se tenir debout. Ce qui veut dire que dans la liturgie synagogale, le point culminant est la position debout, qu'on appelle la *amida* (*amad*, se tenir debout) ou *tefila*. On voit donc bien que *tefila* pourrait être complètement circonscrite à ce point culminant d'être debout. Mais vous me direz qu'on peut être debout à la maison, donc pas nécessairement à la synagogue.

J'en arrive aussi à ce nécessaire dialogue. Dialoguer avec Dieu, seul, ce n'est pas la même chose que dialoguer avec Dieu accompagné des autres. C'est cette force de la prière collective qui suppose dix personnes au moins, qui va permettre de donner un pouvoir singulier, comme pour contrecarrer les dix explorateurs sur douze qui ont fait de la médisance sur la terre d'Israël. Comme le chiffre dix, qui est la négociation minimale pour sauver Sodome et Gomorrhe, les dix justes, à chaque fois vous vous retrouvez donc avec cette force du chiffre dix. Le chiffre dix est aussi la valeur numérique de la plus petite lettre de l'alphabet, une lettre volatile, et donc qui incarne l'humilité, le retrait : le *tsimtsoum*. C'est le retrait de Dieu qui se contracte, qui se fait tout petit pour laisser la parole à l'autre. Ici, c'est la parole humaine. Cet échange entre l'officiant et l'assemblée, c'est donc comme pour représenter ce dialogue entre Israël et Dieu ou, quand on est en situation de crise, entre par exemple Moïse et Dieu ou Abraham et Dieu.

J'insiste sur ce dialogue nécessaire parce que l'interactivité est incontournable. C'est-à-dire qu'on pourrait avoir une synagogue avec 200 personnes, mais si personne ne répond aux bénédictions de cette fameuse *amida*, ces 19 bénédictions, de la répétition de la prière dite debout silencieusement, ce sont des bénédictions prononcées en vain, et donc en contradiction avec l'un des Dix commandements. Quand le Nom de Dieu est prononcé dans cette forme d'interactivité et dans ce quorum, une force est poussée du bas vers le haut. Ce qui veut dire que, même si on ne sait pas prier, rien que le fait de dire « *Amen* » – c'est ce que je dis aux fidèles et en plus c'est universel – est une forme d'acquiescement qui permet à chaque fois de donner du poids aux paroles prononcées par l'officiant. Ce n'est pas que de la réactivité, c'est de la réaction. Même si je ne sais pas prier, je dois répondre « *Amen* ». Vous me direz : « *Même si je ne comprends pas ce qui est dit ?* » – Oui. En fin de compte, là aussi c'est un vaste débat de savoir s'il faut attendre de comprendre pour faire. Vous connaissez cette formule qui nous a parfois coûté pas mal de malentendus : « *Nous ferons et nous comprendrons.* » Ce n'est pas faire l'économie du sens : nous ferons. Le *vav* ici est en matière d'exégèse biblique un *vav* de finalité : nous ferons de sorte que nous comprenions. Nous avons la conviction que dans l'action il y a un mouvement induit vers une quête de sens. Je ne peux pas imaginer en tant que rabbin que des fidèles subissent un office pendant des années et des années, sans avoir à un moment donné un moment de rébellion ou un moment de réaction en disant au

rabbin : « *Je veux comprendre !* » Et le rabbin – c'est ce que je dis aux élèves rabbins – doit faire des séances d'introduction à la prière pour que cette prière soit encore mieux comprise par les uns et les autres.

Ici, ce dialogue n'est pas toujours possible. André Neher par exemple, quand il parle d'Adam et Ève, dit qu'il n'y a pas de dialogue vertical avec Dieu. Pourtant, Dieu les bénit, *vayevarech*. Est-ce qu'Adam a répondu « *Amen* » ? Est-ce qu'il a répondu : « *Hinéni* », « *Me voici* » ? Vous aurez donc compris que le « *amen* » dans la tradition juive, c'est le « *hinéni* », « me voici », d'Avraham, de Moïse ou même de Joseph, de tous ces personnages qui, à un moment donné ont répondu présent, sans toujours comprendre le sens même de la requête divine. J'en veux pour preuve que, quand Dieu dit : « *Avraham !* », il répond : « *Me voici.* » Quand il dit : « *Moshe ! Moshe !* », Moïse répond : « *Me voici.* » Mais à Yossef, Jacob ne dit pas : « *Joseph !* » Il lui fait sa requête : « *Va, je t'en prie, t'enquérir du bien-être de tes frères.* » Tu ne peux pas rester isolé. Donc là aussi il y a la notion de collectivité. Rien ne justifie même la haine qui monte entre vous. Retourne à ta vocation de frère. Et cette fraternité renouvelée, nous ne pouvons l'entretenir que dans une liturgie synagogale, et pas seul chez soi à prier pour soi et avec Dieu. C'est donc cette manière si singulière de répondre « présent ». « *Hinéni* » qui, selon certains rabbins, serait la contraction de *hen-ani* : assurément, moi. C'est-à-dire : « je suis présent ». D'où l'idée de répondre « *Amen* ». *Amen*, vous le savez, vient du mot *emouna*, confiance. Non pas une confiance béate et aveugle mais j'ai confiance parce que j'ai besoin de savoir que l'autre a un minimum de confiance en moi. La vie fait qu'entre Dieu et Israël, il y a eu des périodes d'amour et de désamour, il n'y a pas eu de divorce mais il y a eu des moments où même un Abraham à un moment donné n'a pas eu confiance puisque le texte biblique dit : «*Vehémin bashem* (il a eu confiance en Dieu). *Vayakhsheveha lo… tsédaka* (et il l'a considéré comme un mérite). » Pourquoi ? Parce qu'Avraham a osé interpeller Dieu en disant : « *Bama 'eda ki 'irashéna ?* » « *Mais de quoi vais-je hériter ? Tu m'as fait des promesses et il n'y a rien. Je n'ai pas d'enfant et je n'ai pas de terre.* » Donc quand j'explique aux fidèles, je dis que vous avez le droit de crier et de mettre également non pas juste de l'énergie joyeuse mais de l'énergie parfois dans une forme de doléance. Mais la doléance doit être à un moment donné supplantée par : j'entends une bénédiction ; je réponds : oui, assurément.

Je parlais de la prière du matin parce que c'est la prière figurée par Avraham, parce qu'Avraham est à la fois capable d'obéir et à la fois de discuter. Et c'est cela aussi la prière. La liturgie synagogale est une compilation de textes des psaumes, de textes des prophètes, de textes des hagiographes. Vous aurez donc compris que ce n'est pas un livre de prière mais un livre de compilation. Le *Sh'ma Israël*, je dis aux enfants qui sont toujours persuadés que c'est la prière… que non, c'est un extrait du Deutéronome par exemple où « *Écoute Israël* » est l'une des dernières paroles de Moïse, la plus énergique et en même temps la plus émouvante. Donc si la prière du matin est incarnée par Avraham qui, selon les textes, marche devant Dieu, c'est précisément parce que non seulement il s'est levé de bon matin mais il se tient debout devant Dieu. L'alternance entre les clameurs et le silence, voilà aussi ce qui fait la liturgie synagogale. Le verbe crier en hébreu, on le voit avec la traversée de la Mer Rouge. Quand Moïse est interpelé par les enfants d'Israël qui sont acculés, les Égyptiens derrière et la Mer Rouge devant, ils se retournent vers Dieu et Dieu lui dit : *lama tsa'aqta elay*, « *Pourquoi cries-tu vers moi, en ma direction ?* » Donc le *tsa'aq*, le cri, c'est aussi une forme d'appel, de prière. Mais parfois, c'est grâce à Hanna que nous le savons puisque le Talmud *Berakhot*, les rabbins du Talmud vont aller chercher dans le livre de Samuel toutes les occurrences qui incarnent la posture adoptée par Hanna. Hanna aurait pu crier sa peine et sa douleur face au sentiment d'injustice qu'elle a pu ressentir en étant stérile alors que sa « rivale », Pennina, avait pu

avoir des enfants. Elle va donc se retrouver dans une situation assez singulière où, les cris n'opérant plus, elle va avoir cette posture d'articuler les mots sans qu'aucun son ne soit émis. Là, vous avez cette expression *al lebab*, « *sur son cœur* ». Il y a aussi des versets « ma discussion », des versets « mon propos ». Et vous savez tout de suite la réaction d'Eli le prêtre qui lui dit : « *Va cuver ton vin ailleurs !* » Et elle répond : *lo Adoni*, « *Non, Monsieur* ». Selon certains commentaires, le fait qu'elle dit « *Adoni* », c'est comme pour renvoyer à Eli le prêtre son incapacité à incarner une forme d'élégance qui sied à son titre de noblesse et qui l'a empêché de déceler chez Hanna une nouvelle formule de liturgie synagogale : je suis à la synagogue, je suis là (c'était le temple de Silo) et je suis capable à un moment donné, sans me détacher de la collectivité, d'être seul devant Dieu. C'est là peut-être le point le plus délicat. Nous sommes tous en train de chanter ensemble, bénédictions du matin ou pas, on commence après *Psoukei dezimra*, ce sont les psaumes qui vont nous permettre de nous émerveiller sur ce qu'il y a autour de nous. Les psaumes qui sont choisis évoquent le monde qui nous entoure, les luminaires, les astres, les animaux. Il y a une manière très poétique d'être en capacité de regarder autour de soi. Vous avez donc une bénédiction avant et une bénédiction après qui encadrent ces psaumes. Après, vous avez le *Sh'ma Israël* qui est l'acte de méditation par excellence. Je dis aux enfants à chaque fois que quand les rabbins nous disent qu'il faut mettre la main devant les yeux, ce n'est pas juste pour fermer les yeux pour se concentrer parce que dans ce cas-là il faudrait se concentrer sur toute la prière de cette manière. C'est qu'il y a, nous demandent les rabbins, une manière de voyager dans sa tête aux 4 coins du monde pour se représenter Dieu – si tant est qu'on puisse se le représenter – en soi des ressources insoupçonnées et de prolonger le son *'ekhad* à l'infini, le chiffre 1 : *'ekhad*, le temps de pouvoir s'extraire non pas juste du monde mais de l'assemblée dans laquelle on se trouve. Là, on s'approche de la *amida*. Nos maîtres nous disent qu'il faut terminer par la bénédiction de la délivrance et la juxtaposer avec la position debout. La prière dite debout silencieusement n'est pas la prière qu'on murmure puisqu'on ne doit pas déranger son voisin. Chaque fidèle qui va se retrouver à la synagogue debout devant Dieu va se créer un périmètre privilégié dans lequel personne ne pourra s'immiscer. On ne doit pas passer devant lui, ni derrière lui.

J'ai vu certaines synagogues à Londres qui avaient trouvé le bon système : ils mettaient un cordon et empêchaient les gens, les retardataires de circuler dans les travées pendant la *amida*, et certains même pendant le discours du rabbin. Il n'y a pas de raison : quand les gens arrivent en retard, ils attendent s'il y a un entracte ou pas. Là, je trouvais que c'était assez subtil de montrer qu'à un moment donné il y a un ordonnancement. On n'est pas au Temple de Jérusalem mais oui, nous aimons le *seder*, le protocole, l'ordre. Et ce n'est pas par hasard que le livre de prière ne s'appelle pas « livre de prière » mais *Siddour*. C'est un ordonnancement, on ne fait pas ce qu'on veut, on ne fait pas quand on veut, il y a un temps légal pour cette liturgie. Ce que pouvaient se permettre les personnages bibliques, les patriarches, les matriarches, qui pressentaient la prière et n'avaient pas besoin de livres – il a fallu attendre le Talmud pour compiler ces textes… Ce qu'ils pressentaient, la façon aussi de construire des autels privatifs – en fin de compte, chacun avait son *mizbeakh*… Là, nous sommes dans une forme de centralisation du culte et la centralisation se fait par le biais de la synagogue parce que c'est par la multitude que le nom du roi est glorifié et magnifié : *beràb-'àm haderat-melèk*. Et les gens doivent comprendre que chacun est responsable non seulement du bon déroulement de la prière, et pas juste le rabbin ou l'officiant, et qu'il y a une forme de catharsis, mais tout cela ordonnancé et encadré par des lois de la prière. Là encore, lorsqu'on adopte cette position de *amida*, c'est une position très difficile parce que faire la prière – 19 bénédictions – sans qu'aucun son ne soit émis et sans déranger le voisin, c'est un exercice physique, spirituel qui nous permet aussi une meilleure maîtrise de soi. Tout est exprimé à la

première personne du pluriel : « *Guéris-nous… Tu nous gratifies…* » Vous voyez bien qu'on alterne entre des demandes… mais « *Tu nous gratifies* », ce n'est pas une demande. « *Tu nous gratifies de la connaissance, du discernement et de l'intelligence.* » C'est donc bien la preuve qu'on est ici plus pour se dire : quoi faire de mon discernement ? Quoi faire de l'intelligence que j'ai reçue ? Plutôt que de demander l'intelligence. Quand on dit : « *Guéris-nous* », même si je suis en bonne santé, je prie pour la guérison des autres. C'est une manière aussi de m'interroger sur mon propre capital santé. Donc en fin de compte, à chaque fois qu'on va faire une bénédiction, ce n'est pas tant pour demander à Dieu un besoin précis mais c'est une façon d'exprimer ce jugement de soi-même dont je parlais.

Bien évidemment, la *amida* se décompose en trois grandes parties. Je ne pourrai pas entrer dans les détails aujourd'hui mais il y a ce qu'on appelle les bénédictions intermédiaires et les bénédictions qui ouvrent et qui ferment, et il est vrai qu'elles ne sont pas de la même nature. Je prends par exemple les premières : il n'y a aucune requête. Quand on dit : « *Tu es source de bénédiction, bouclier d'Avraham* », il n'y a pas de requête. Quand on dit : « *Toi qui ressuscites les morts* », il n'y a pas de requête. « *Ata kadosh, Tu es consacré, tu es saint, et tous ceux qui te louent le seront* », il n'y a aucune demande, il y a un constat. Cela nous permet de redécouvrir Dieu dans son intimité la plus profonde et c'est dans cet échange très intime que nous pouvons aussi chercher des ressources insoupçonnées en nous. Le paradoxe est que là, on est avec le *minyan*, on est avec le quorum, on n'est pas tout seul mais en même temps on est seul devant Dieu. C'est peut-être le seul moment très difficile à gérer dans une synagogue. Quelqu'un qui n'est pas habitué à prier seul ou à s'exprimer seul va essayer de se tourner à droite, à gauche. Il y a une véritable initiation, me semble-t-il, qui doit être de mise pour pouvoir accompagner les uns et les autres. Lorsque par exemple les rabbins du Talmud nous disent qu'il ne faut pas abuser des prosternations… Le seul jour de l'année où on se prosterne énormément est le jour de Kippour. Mais sur les 19 bénédictions, il y a un exercice de gymnastique, un exercice physique : au début et à la fin de la *amida*, la prière dite debout silencieusement. C'est-à-dire que les rabbins refusent les dérapages, les abus de gesticulation – on serait tenté de dire : de bondieuseries.

Il y a plusieurs idées : déjà celle qu'on n'est pas écrasé par la toute-puissance de Dieu. Quand on va à la synagogue, il est vrai que parfois les gens sont peut-être trop décontractés mais on est dans une maison qui doit entretenir une forme de fraternité et non pas d'effrayement. C'est peut-être cela aussi que Hannah a engagé comme dialogue avec *Eli ha cohen* où, malgré sa manière différente de s'exprimer vis-à-vis de Dieu, elle n'aurait jamais dû être tancée aussi violemment que cela s'est produit dans le temple de Silo. Quand je plie les genoux à « *Baroukh* », quand je m'incline à « *Ata* » et quand je me redresse (parce que je ne dois pas avoir la tête inclinée devant Dieu), c'est ce combat frontal – dans le sens noble du terme – que je dois mener avec Dieu. Donc c'est un combat contre soi-même mais aussi pour mieux, non pas rivaliser avec Dieu mais pour mieux se mesurer à Dieu.

Quand on est à la synagogue, il est évident qu'on se mesure avec les autres et avec Dieu. Quand on est à la maison, on ne se mesure qu'avec Dieu. Toute la finalité sur le plan mystique est de pouvoir se mesurer à la fois aux autres et à Dieu. La synagogue est donc un véritable laboratoire d'expérimentation : je dois sortir différent de cette liturgie synagogale. Quand je sors de la synagogue, je me retrouve différent et je dois être épuisé même par cet exercice qui ne doit pas me laisser indifférent.

Je n'ai pas tout dit mais je vois que mon temps imparti s'achève. Je veux juste aussi évoquer un point. J'ai cité Avraham parce que la prière du matin est la plus déployée et je dirai la plus évocatrice. J'insiste : c'est ce passage – que j'ai évoqué il y a quelques instants – de l'individu à la collectivité. S'il est vrai que dans certaines bénédictions intermédiaires, il y a une thématique de requête, de demande, il n'en reste pas moins que tout se fait en finesse, jamais de manière directe. C'est pour cela qu'on ne dit jamais : « *guéris-moi* » mais « *guéris-nous* ». Puis, c'est toujours d'abord au bénéfice de la communauté, de la collectivité. Lorsqu'on dit : *Elo-hènou*, « notre Dieu », c'est durant toutes ces bénédictions. On passe de la collectivité à l'individu pour une intimité retrouvée avec Dieu juste à la fin de la prière : c'est le seul endroit où l'individu pourrait glisser des requêtes personnelles. C'est le point culminant, juste à la fin de la *amida*, où on dit *Elohaï*, « mon Dieu ». Vous avez là, selon le Talmud *Berakhot* page 33 A, le fait que la *amida* est le point culminant de la rencontre avec Dieu. On est seul face à lui, comme je vous l'ai expliqué, mais dans la collectivité. C'est une manière de sanctifier Dieu avec une présence humaine dans la collectivité. Et moi, je m'agrège à cette collectivité et ma prière individuelle a ce cachet, ce sceau de la collectivité. C'est la raison pour laquelle, lorsqu'on fait la répétition de la *amida*, ce n'est pas juste… Souvent on dit : « *C'est pour les gens qui ne savent pas lire l'hébreu et qui vont répondre Amen.* » C'est en partie vrai parce qu'en fait la *hazara*, on en a tous besoin, même si on sait lire l'hébreu. Réentendre les mots que j'ai prononcés moi, dans mon cœur, que je puisse les réécouter dans la bouche d'autrui pour qu'ils résonnent différemment et parfois même pour m'apercevoir que j'ai pu faire une faute de grammaire ou de lecture. Le fait que l'officiant puisse redire à voix haute est une manière d'avoir une session de rattrapage puisque *hazara*, c'est revenir mais c'est aussi l'expression qu'on aborde à propos de quelqu'un qui est repenti, *hazara biteshuva*. Donc le retour, c'est le retour sur soi mais c'est le retour aussi sur les propres paroles dont je suis persuadé qu'elles ont une valeur suprême. Je les remesure, je les réévalue à l'aune de la parole de l'officiant. Donc on reste encore dans cette forme d'interactivité.

Questions au rabbin Olivier Kaufmann

J'aurais une question un peu précise par rapport à l'office du samedi matin où il y a la lecture donc de la Torah. On dit souvent que c'est pour un but d'instruction, donc ce qui est lié aussi à cet exercice de la méditation que vous avez évoqué. Est-ce que ce n'est qu'un exercice d'instruction ou est-ce qu'on peut dire que, même si la Révélation est close, mais que Dieu continue à parler dans cette liturgie ? Une autre question annexe, toujours dans ce contexte de la prière du samedi matin ou même de n'importe quel office : le sommet de la prière, c'est donc la* amida *? Ou est-ce que c'est le samedi matin la lecture de la Torah ?

Je vous remercie d'aborder la question de la lecture publique de la Torah. Il est vrai que lorsqu'on regarde le texte biblique, quand les enfants d'Israël sont sortis d'Égypte, ils ont interpellé Dieu en disant : « *Manichté ?* », « *Que boirons-nous ?* » Et il se trouve qu'il y avait ce chiffre 3 : les 3 jours. Donc *a priori* ils avaient encore des réserves d'eau. Là, les commentaires nous disent qu'il y avait véritablement dans le cœur et l'esprit des enfants d'Israël une quête spirituelle. À quoi bon la liberté si c'est juste pour errer dans le désert ? Ce n'est pas par hasard que ce n'est que 3 mois après la sortie d'Égypte, selon le texte biblique, que les enfants d'Israël reçoivent la Torah alors qu'ils ne sont pas totalement « déconnectés » de cette emprise mentale de l'esclavage en Égypte. Comment passer d'un pharaon autoritaire à un Dieu exigeant ? Ce n'est pas si évident que cela et le rapport à la loi est compliqué. On le voit avec Moïse qui fait une sorte d'initiation à la loi puisqu'à Mara, dans la ville des eaux amères, il va les initier à un avant-goût de certaines lois. Rachi nous dit qu'il s'agit entre autre du shabbat, non pas sous son aspect contraignant mais libérateur. Car en fin de compte, ne pas travailler le shabbat, c'est sympathique, mais lorsqu'on voit la tonne de lois relatives aux restrictions du shabbat, les 39 travaux interdits et leurs dérivés, là c'est beaucoup moins glamour ! C'est toute cette question difficile du rapport à la loi. Quand on lit la Torah, c'est en même temps une narration mais c'est aussi en même temps un code législatif.

Avec l'institution d'Esdras qui institue donc la lecture de la Torah le lundi matin, le jeudi matin, le shabbat matin (il y aura le shabbat après-midi, juste un avant-goût de la péricope suivante), il est sûr qu'il y a toujours cette histoire de distance : pas plus de 3 jours de « désert spirituel ». Normalement, on rejoint la synagogue pour la lecture publique. Mais si on n'a pas le minyan, si on n'a pas le quorum, on va quand même lire chez soi ou à la synagogue mais on ne pourra pas lire dans le parchemin. Donc il est vrai que minyan va nous donner la possibilité d'ouvrir l'Arche sainte et de lire dans le rouleau. Là, du coup, la Révélation n'est pas close, elle est permanente, « *hayom* ». Si vous regardez les références bibliques, il y a toujours « aujourd'hui », « aujourd'hui comme hier ». Nous recevons la Torah tous les jours. Certains ont même l'habitude de lire à la fin de la prière le verset biblique qui parle de la réception de la Torah au mont Sinaï. Souvent, la révélation du mont Sinaï n'est pas appelée *matan Torah*, le don de la Torah, mais *maamad har Sinaï*. Vous retrouvez la même racine : être debout devant la montagne du Sinaï. Quand on présente la Torah, qu'on l'ouvre et qu'on la soulève en l'air, c'est bien évidemment une réception réactivée. Il y a une mémoire qui est réactivée, ce qui fait qu'à chaque fois qu'on va ouvrir ce rouleau, c'est Dieu qui nous parle comme si nous étions devant la montagne du Sinaï. Donc ce moment phare est un moment non seulement de Révélation mais il est vrai que le shabbat, on lit une section biblique dans son ensemble et généralement le rabbin va faire un sermon, une *drasha* pour délivrer un message qui nous permet non pas juste de faire une lecture littéraliste du texte mais avec tout ce que le Talmud, tout ce que les commentateurs peuvent nous apporter, les exégètes rabbiniques

sur le texte. Donc oui, la lecture de la Torah – on dit *kriat HaTorah* : ce n'est pas juste une lecture, c'est une proclamation, qui nécessite ce fameux quorum. Je proclame comme si j'étais au mont Sinaï. À chaque fois, il y a donc une réactivation de cette Révélation.

Le point culminant… J'ai dit la *amida* mais la liturgie ne se termine pas avec la *amida*. Il y a des supplications qui suivent et encore d'autres textes. Mais il est vrai que quelqu'un qui ne pourrait pas assister à l'ensemble de l'office… À un enfant qui ne va pas à la synagogue, j'essaie de lui donner la possibilité de comprendre que, dans le judaïsme, ce n'est pas tout ou rien, ce n'est pas noir ou blanc. À quelqu'un qui ne fait pas *shabbat*, je ne lui dis pas : *« Eh bien on laisse tomber. »* Je lui dis : *« L'heure où tu vas faire la sanctification sur le vin, là tu fais shabbat. »* Le gosse me dit : *« Oui, mais demain je vais à l'école »* – *« Ce n'est pas grave. Là, tu fais shabbat. »* La prière, c'est la même chose. Si je ne peux pas tout faire, si je fais *Sh'ma Israël* et la *amida*, j'ai fait le corps même, l'essence même de ce qui pourrait s'apparenter à la liturgie synagogale. Vous savez que, même quelqu'un qui est seul à la maison, on lui demandera de faire sa prière aux mêmes horaires que la liturgie à la synagogue pour qu'il soit en phase. C'est ce qu'on faisait dire aussi quand on avait des gens qui ne pouvaient pas être en même temps que nous. Il y avait le zoom aussi mais même pour ceux qui ne pouvaient pas mettre le zoom, on disait : *« Vous restez en phase avec nous »*, même si ce n'est pas le plus beau des cadeaux. Donc il y a une forme de communion à distance qui transcende tous les obstacles géographiques qui se dressent entre nous.

C'est toujours en lien avec la sortie de la Torah : le samedi matin en général, si je me souviens bien, on va avant même de lire la Torah, ou quand on la rentrera de nouveau, faire la procession de la Torah et les fidèles peuvent donc toucher la Torah par l'intermédiaire du livre ou du châle, toujours de manière très respectueuse. Pour moi, c'est la Torah vivante. Ce que j'aimerais savoir : est-ce que vous pouvez nous en dire plus sur ce geste, sur cette Torah qui nous rejoint d'une manière vivante à mon sens ?

Vous avez dit un mot-clé : ce n'est pas la Torah qui nous rejoint, c'est à nous de la rejoindre. Selon la tradition, normalement la Torah devrait emprunter le chemin le moins sinueux mais c'est aux fidèles de s'approcher. Encore une fois, il n'y a pas de relation fétichiste. Il n'est écrit nulle part qu'il faut embrasser la Torah. Il faut s'arrêter, il faut se tourner vers elle quand elle passe devant nous. C'est pour cela que généralement, je dirais un peu dans le décorum, vous avez des clochettes, un peu comme les clochettes qui étaient sur les rebords de la grande robe du prêtre. Quand le *Sefer Torah* déambule, alors il y a cette manifestation de tintement de ces clochettes qui rappelle aux personnes – si tant est qu'elles soient déconcentrées – que le *Sefer Torah* arrive. Le *Sefer Torah* arrive et, d'une certaine manière, c'est aux fidèles d'aller encore plus vite pour le rejoindre. Il y a donc une forme de rapprochement. Après, selon les synagogues il passera ici ou là. Normalement, il ne devrait même pas s'arrêter. C'est-à-dire que les gens, quand ils le freinent avec la main, ce sont des choses qui ne sont pas nécessaires. Il y a une forme quand même, je dirai : de distanciation. On veut s'approcher mais pas de trop près. *Esh orla.* C'est vrai que la Torah est toujours contradictoire. Elle dit : Vous devez vous coller à Dieu… Mais maintenant, faites attention car c'est un feu qui dévore ! Donc ces phénomènes un peu… on va dire : d'enthousiasme et de ferveur… Le rôle du rabbin aussi, c'est non pas de les censurer mais de les pondérer.

LA TRANSMISSION : la liturgie domestique

Rabbin Pauline BÈBE
communauté juive libérale

Aujourd'hui, les espaces privés et publics sont les deux cadres nécessaires et complémentaires à la liturgie. Même si j'ai voulu m'investir dans l'aspect public du culte en étant rabbin, ce n'est pas pour abandonner non plus le domaine privé. Je voudrais articuler mon propos autour de deux grands thèmes : d'abord la maison comme petit temple, puis murs et fenêtres ou l'entrouverture.

Permettez-moi de commencer par cette petite histoire rabbinique. Lorsque la Création du monde fut achevée, Dieu s'est tourné vers les anges et leur a demandé : « *Que pensez-vous du monde que j'ai créé ?* » Les anges répondirent : « *Tout est très bien, comme tu l'as dit. Mais il y a une chose qui existe dans le monde d'en haut qui manque dans le monde d'en bas.* » – « *De quoi s'agit-il ?* » demanda Dieu. – « *C'est le son de la louange,* répondirent les anges. *Ici, dans les cieux, nous chantons des louanges jusqu'au soir. Comment se fait-il que dans le monde d'en bas il n'en soit pas de même ?* » Ainsi, disent les sages, Dieu créa la musique de la terre, le sifflotement des oiseaux, le murmure du vent, le bruissement des eaux, le froissement des feuilles. Et Dieu inclina les cœurs d'Adam et Ève et de leurs enfants à apprendre des mélodies de la nature comment chanter la louange de Dieu. Depuis, les louanges accompagnent, comme on le dit dans la prière centrale du *Sh'ma*, « *vedibarta bam bechivtekha bevetekha* », « *Tu en parleras en demeurant dans ta maison, en étant assis dans ta maison, et en allant en chemin, en te couchant et en te levant.* »

Dans cette liturgie domestique, la question se pose : qu'est-ce qu'une maison ? Qu'est-ce qu'une *beit* en hébreu ? Combien de murs ? Un toit ? Un toi et un moi ? La *beit*, c'est d'abord le mot maison en hébreu qui a donné la deuxième lettre de l'alphabet, comme dans *alpha, bêta, aleph, beit*. La *beit* est d'abord un pictogramme qui existait dans la langue proto-cananéenne il y a 3700 ans. Le pictogramme est un trait, un deuxième trait, un autre trait, un quatrième trait, et il y a une toute petite ouverture. C'est donc comme un carré sauf qu'il y a une ouverture. C'est cela, la lettre *beit* en proto-cananéen et c'est aussi la maison : quatre murs et une ouverture. Elle signifie la protection. Elle signifie aussi la séparation du domaine public et du domaine privé. J'en reparlerai dans ma deuxième partie.

La maison comme petit temple

La maison est un petit temple, disent les *hassidim*, c'est-à-dire les juifs pieux, mais pas seulement. À partir du moment où le Temple de Jérusalem a été détruit en – 586 puis de nouveau en 70, les rabbins se sont posé la question du déplacement du culte public du Temple. Une partie a atterri

à la maison et l'autre partie à la synagogue. La plupart des lois concernant les prières sont discutées dans le traité *Berakhot* du Talmud. Ce n'est pas que la prière n'existait pas auparavant, avant l'époque du Talmud ou avant la destruction du Temple, puisqu'on voit Rebecca prier. Beaucoup des personnages bibliques s'adressent à Dieu : Rebecca questionne Dieu, les patriarches, Hannah également. Le fait de s'adresser à Dieu est donc bien présent dans la Bible juive mais il n'y a pas de formalisation à cette prière, pas de règles. Pendant longtemps, la prière est restée fluide avec ce qu'on appelle les *hatimot*, c'est-à-dire les signatures à la fin de chaque prière mais chacun pouvait laisser place à la créativité, c'est-à-dire à une prière spontanée qui se terminait par une *hatima*, une signature qui restait la même. C'est ainsi que la prière juive s'est construite.

La maison devient donc un petit temple. La table du *shabbat* par exemple est dressée. Le temps est sanctifié à la maison par les *shabbatot*, donc ces *shabbat* qui reviennent régulièrement toutes les semaines, les fêtes, et la maison est le premier lieu de transmission. Les sacrifices *korbanot* qui avaient lieu dans le Temple ne se font plus et sont remplacés par des symboles et par la prière. Toutes les fêtes sont marquées à la maison : *Pessah, Chavouot, Soukkot*. Ce matin vous avez eu un exposé sur la *Haggadah* de *Pessah*, donc vous avez vu un peu comment *Pessah*, la fête de Pâque, était marquée à la maison. Toutes les fêtes sont marquées même si certaines ont un aspect public plus développé à la synagogue qu'à la maison. C'est le cas notamment de *Chavouot* qui, étant la fête des prémices dans la Torah, est devenue la fête du don de la Torah à l'époque rabbinique et donc a changé de sens, est plus célébrée à la synagogue qu'à la maison puisque c'est la révélation publique de la Torah. Également la fête des Cabanes : on construit une cabane à la maison, on peut en construire aussi à la synagogue. Même Kippour, la fête du Grand Pardon qui est célébrée certes à la synagogue en communauté : c'est une fête qui est passée totalement à la synagogue et pourtant elle est précédée d'un repas à la maison (de début de jeûne) et aussi suivie d'un autre repas à la maison. On a donc cette structure maison-synagogue-maison pour Kippour comme un chiasme qui peut se retrouver dans la vie de manière générale : privé-public-privé.

La maison, le lieu de repos, est aussi le lieu du lien au corps. Dans les *Berakhot*, dans les bénédictions avant et après le repas, mais aussi dans le soin du corps, dans l'intime. Je prends pour exemple cette bénédiction qui s'appelle *Achèr yatsar*. C'est une traduction un peu libre mais qui veut dire :

> Béni sois-tu, Éternel notre Dieu, Roi de l'univers, qui a créé l'humain avec sagesse et a disposé ses organes avec discernement. Tu as créé en lui des ouvertures et des tuyaux, et il est évident pour toi que si l'un d'eux s'ouvre ou s'obstrue, il est impossible d'exister et d'être debout devant toi.

Par ces prières, c'est une conscience du fonctionnement du corps et l'émerveillement devant son fonctionnement. La maison est souvent le lieu de l'harmonie du corps et de l'âme, même si la synagogue est aussi une *beth*, une autre maison, elle est – je pense que le rabbin Kaufmann développera cela – une maison de rassemblement, *beit knesset*, elle est maison d'études, *beit midrash*, et elle est aussi *beit tefilah*, maison de prière. Dans ces trois désignations, il y a le mot *beit* qui veut dire maison mais elle n'est pas comme la maison privée.

Murs et fenêtres ou l'idée de l'entrouverture

À quel point ce petit temple qu'est la maison où l'on prie mais aussi où l'on discute de la Torah doit-il être ouvert ou fermé ? La maison peut devenir une synagogue parfois, c'est-à-dire qu'elle peut devenir un lieu de prière publique. Quand on est en deuil, on se réunit pour dire des prières

de *Shiv'ah*, des prières de deuil et on le fait à la maison. Mais le judaïsme préconise une politique de l'entrouverture. La maison doit être ouverte, comme la tente de Sarah et d'Abraham dans la Genèse, aux étrangers, aux gens de passage pour accomplir ce fameux commandement qui s'appelle *hakhnassat 'orekhim*,, c'est-à-dire de l'accueil des étrangers, le commandement de l'hospitalité. Pourtant, elle doit aussi préserver une intimité. Le Bil'am disait dans le livre des Nombres : « *Qu'elles sont belles, tes tentes, tes demeures Israël !* » Le Talmud dit : « *Pourquoi sont-elles belles ou bonnes ? Parce que leurs fenêtres n'étaient pas en vis-à-vis, on ne pouvait pas regarder chez le voisin ce qu'il faisait, elles étaient en décalage.* »

Cela peut être étendu comme réflexion aujourd'hui aux réseaux sociaux qui sont, si l'on n'y fait pas attention, des fenêtres peut-être un peu trop grandes ouvertes sur l'intime. L'ouverture et l'intimité doivent être en tension dans ce qu'est la maison.

Pourtant, il doit y avoir une permanence dans le passage de l'un à l'autre que nous opérons en tant qu'être humain, ce passage du privé au public. Cette permanence est la permanence de la loi. La loi doit être la même à l'intérieur et à l'extérieur. En témoigne l'inauguration de la maison, ce qu'on appelle *'Hanoukat habayit*. D'ailleurs, le mot inauguration et le mot éducation est le même : *hinouk* et *hanouka*.

L'inauguration de la maison se fait par le geste de la pose de la *mezouzah*, ce petit parchemin qui est apposé sur les poteaux de la maison et sur les portes. Ce petit parchemin rappelle que la loi doit être la même à l'intérieur et à l'extérieur. On doit se comporter bien dans la maison et à l'extérieur. Ce n'est pas parce que nous passons le seuil que nous devons nous dire par exemple : je me comporte bien chez moi mais pas dehors. À l'inverse, ce n'est pas parce que mes volets sont fermés que je peux me comporter de manière inique à l'intérieur et bien à l'extérieur. Ce parchemin, qui rappelle les paroles – dont on ne sait pas ce qu'elles sont d'ailleurs, ces paroles-là, dit-on... Ce parchemin vient nous rappeler que la loi est la permanence du passage du privé au public, du public au privé.

La *mezouzah* dit aussi l'art du compromis. Elle est, comme vous le savez, penchée (quand on peut la mettre penchée) parce que dans une maison on doit se pencher les uns vers les autres. Le fait de mettre la *mezouzah* penchée, c'est un compromis d'une dispute entre Rachi, notre commentateur de Champagne du XIe siècle et son petit-fils (donc sur deux générations). Rachi ne voulait pas que la *mezouzah* soit horizontale et son petit-fils voulait que ce ne soit pas vertical. Donc le compromis intergénérationnel est de la mettre en biais comme l'idée que dans toute maison, lorsque deux libertés s'affrontent, il faut trouver des compromis. Les compromis sont aussi parfois sur la transmission.

Cette idée de s'incliner, de pencher son visage – d'une expression d'ailleurs biblique de *lifnot panim* : tourner son ou ses visages vers les autres – m'a fait penser à un petit poème de Yehuda Amichaï (un poète israélien) :

> Même pour prier seul il faut être deux : toujours un qui se balance et le second qui ne se balance pas c'est Dieu. Mais quand mon père priait il restait debout à sa place tout droit et immobile, obligeant Dieu à se balancer comme un roseau et à prier vers mon père.

Pour résumer, la maison est par conséquent un petit temple entrouvert et lieu du compromis.

Conclusion

En conclusion, je dirai que la maison ne suffit pas. Il faut la synagogue parce que la prière publique a plus de force que la prière individuelle. Les rabbins, qui ont d'abord élaboré les prières pour être dites à la maison, ont opéré ce glissement vers la synagogue. La notion de *minyan*, d'assemblée nécessaire pour dire la prière publique, est un encouragement à prier en communauté même si le culte domestique nous ancre dans nos traditions. Le lieu commun est celui où les mots des uns peuvent être ajoutés à ceux des autres, où lorsque l'on prie ensemble, les bras des uns et des autres mis bout à bout peuvent atteindre le ciel.

Si la maison est un petit temple où corps et âme s'associent pour chanter la louange de l'Éternel, si l'entrouverture y est pratiquée ainsi que le compromis, elle est un lieu de recueillement pour celui ou celle qui est seul. Mais elle nous construit aussi avec son autre public qui est la synagogue. Sur le chemin entre les deux, l'être humain marche et passe. Le chemin et les pas qui les séparent – la maison et la synagogue – et les lient sont eux aussi une prière.

Questions au rabbin Pauline Bèbe

La question, c'est justement l'entre-deux. Comment, selon vous, faut-il se comporter quand on est dans cet entre-deux ? Est-ce qu'on est dans l'intime et on dit : juif à la maison et français dehors ? Est-ce qu'on a la kippa dehors ou est-ce qu'on n'a pas la kippa ? Est-ce qu'on a les tsitsit dehors ? Comment se comporter dans ce chemin qui est l'entre-deux pour vous ?

C'est une question de laïcité, n'est-ce pas ? À cette question on a répondu différemment au cours des siècles. Il est sûr qu'au siècle des Lumières, on a dit : il faut être juif à la maison et citoyen français dehors. C'est une question qui est aujourd'hui éminemment politique et il n'est pas facile d'y répondre. Que l'on soit chrétien, musulman, juif, quelle que soit notre religion ou même athée, la question de la cohérence est importante. C'est-à-dire qu'on est juif à l'intérieur comme à l'extérieur, on est chrétien à l'intérieur comme à l'extérieur. On ne peut pas changer de nature. Je vais vous citer le rabbin Abraham Heschel qui était un grand philosophe juif américain, qui a écrit notamment *Dieu en quête de l'homme*. Lorsqu'on lui a reproché de manifester, quand il manifestait pour l'égalité des noirs américains aux côtés de Martin Luther King, on lui a dit : « *Mais en fait, votre rôle n'est pas là, pas dans une démarche qui serait de l'ordre de la politique.* » Il a dit : « *Non, mais en fait quand je manifeste, ce sont mes pieds qui prient.* » C'est une question compliquée parce que nous devons, en tant que citoyens, respecter les lois de la République. Et les lois de la République sont ce qu'elles sont en France. Chaque pays a un peu négocié sa manière d'interpréter la laïcité. Nous devons donc respecter les lois de la République. D'ailleurs, le Talmud dit : « *La loi de l'État, c'est la loi* », *dina demalkhouta dina*. Dans le même temps, il faut pouvoir être cohérent avec soi-même. Je dis ça, je n'ai rien dit ! Chacun fait ses choix. Moi, je mets la *kippa* mais je ne la mets que dans la synagogue, je ne la mets pas à l'extérieur, je ne la mets pas ici. Mon collègue grand rabbin, lui, met la *kippa* partout où il va. Donc je pense que les choix peuvent être différents. La manière de respecter la laïcité peut être aussi différente. Rien n'interdit, on le sait, dans un lieu public de montrer son appartenance. En revanche, quand on est agent public – mais là, je ne fais que rappeler la loi française – on doit être dans la neutralité. La neutralité est assez pratique pour les agents publics et le devoir de réserve pour les ministres du culte l'est aussi !

C'est le modèle de la laïcité en France. En Angleterre, les femmes agent sont avec le voile ou avec le turban.

Oui, tout à fait. C'est pour ça que chaque pays d'Europe, et même à l'international, a à interpréter. La question est de savoir comment vit-on en société avec des croyances qui sont différentes ? Et donc la limite va être posée à des endroits différents par différents pays. La question est de savoir : est-ce qu'on est vraiment juste ? Il y a quelques instants, je discutais de cela parce que j'ai des membres de ma communauté qui sont enseignants à l'Éducation nationale et donc qui ne peuvent pas s'absenter les jours de fêtes. En tout cas, il y a des jours de fêtes préétablis mais finalement c'est quelque chose qui n'est pas tout à fait juste, de ne pas pouvoir choisir les jours d'absence par exemple. Mais voilà, je pense que les religions doivent être prêtes à se remettre en question et les gouvernants aussi. Je n'en dirai pas plus. Et on progresse tous.

Une question sur le mot* beth *: c'est aussi la deuxième lettre de l'alphabet, vous l'avez dit. Mais comme la Genèse commence avec* Berechit *qui commence par* beth*, est-ce qu'on ne peut pas dire aussi que la maison, c'est le monde ? À ce moment-là, qu'est-ce que cela induit par rapport aux interprétations que vous avez pu dire avant ? Dieu a créé le monde mais en même temps il s'adresse à chacun. Est-ce qu'on ne pourrait pas faire des liens comme cela ?

Absolument. Oui, peut-être que le monde est la maison de Dieu aussi. Le monde est sans doute une maison. Après, on peut jouer aux poupées russes dans tous les sens ! C'est-à-dire qu'on peut penser le monde comme la maison de Dieu qui nous a demandé de construire un temple. Vous savez ce fameux verset de l'Exode qui dit : « *Construisez-moi un temple et je résiderai au milieu de vous* », et pas « au milieu de lui ». Ce qui fait dire aux rabbins que le monde n'est pas le lieu de Dieu mais Dieu est le lieu du monde. C'est une dissertation… Vous pourrez y réfléchir, faire des nœuds dans votre esprit pendant des heures ! Puisque Dieu ne peut pas être contenu dans un lieu, il renverse la phrase. Oui, le problème : qui est le contenant et le contenu ?

J'ai peu parlé de transmission parce que j'avais oublié dans ma tête d'utiliser ce mot-là, je vais donc en parler maintenant. Je pense que la maison est par excellence le lieu de la transmission. Aujourd'hui, de moins en moins. D'ailleurs, on nous amène souvent des enfants au Talmud Torah pour nous dire : « *Faites-en des juifs.* » Donc on répète aux parents : « *Vous êtes les premiers éducateurs, vous devez donner l'exemple.* » Je pense que c'est vrai dans toutes les religions : la religion devenant de plus en plus institutionnalisée, on apprend à être juif à la synagogue moins qu'à la maison. Pourtant, quand on interroge des personnes, quel que soit leur âge, ce sont toujours les pratiques de la maison dont elles se souviennent, en plus ce sont souvent des pratiques culinaires ! C'est le couscous du vendredi soir, c'est le *gefilte fish* pour les ashkénazes. C'est de cela dont on se souvient. Tout à l'heure – je ne sais pas si la personne est là – j'ai été saluée par quelqu'un qui avait connu mon père. J'ai appris beaucoup de choses de mes parents, pas forcément des traditions parce que malheureusement ils étaient nés juste avant la guerre. Le dialogue interreligieux, finalement, je l'ai appris d'eux parce qu'ils recevaient des personnes de toutes les religions chez eux. J'ai grandi avec cela. Souvent, c'est ça qui reste, qui est le plus marquant. C'est la fameuse madeleine de Proust. C'est ce qu'on a connu et en plus qu'on a perçu, c'est la transmission sensorielle qui est la plus forte. Et l'éducation devrait être une éducation active beaucoup plus que de grands discours. C'est peut-être une des énigmes de la transmission du judaïsme qui pose toujours une grande interrogation des sociologues et des anthropologues : comment se fait-il que le judaïsme a survécu en étant tout petit ? Finalement, il y a un ancrage dans les actes. Même dans des familles où il y avait peu de rituels, la fête de *Pessah*, le fait de manger de la *matsa*, le pain azyme qui était incorporé, c'était l'idée de manger, de manger de la liberté. Même si le discours malheureusement n'a pas toujours accompagné l'acte parce que les gens ne l'ont pas reçu tout simplement, et les rabbins n'ont pas toujours fait leur travail, l'acte était toujours là. Le chant, comme on dit, la mélodie était là mais les mots, il fallait les retrouver. Donc cette transmission à la maison est essentielle et je pense que l'être humain a besoin de ces cercles concentriques. C'est-à-dire que l'être humain qui naît, le petit être se structure d'abord par les plus proches. C'est ce petit cercle qu'il connaît. Et petit à petit, ce sont des cercles concentriques de la famille élargie, l'école, la société.

Donc oui, le monde est une maison mais on a quand même besoin de maison dans les maisons parce que c'est comme cela qu'on peut fonctionner. J'ai une collègue américaine qui employait cette métaphore du *shofar*, de la corne de bélier : quand on sonne du côté large, cela ne fait aucun son. Il faut sonner du petit côté pour que le son sorte. C'est une métaphore de l'éducation : il faut

commencer par soi-même et par un petit cercle pour pouvoir ensuite, un petit peu comme un galet qui est lancé et fait des ronds dans l'eau pour ensuite atteindre des cercles plus importants. On commence par la petite échelle pour aller à la grande échelle. C'est vrai aussi pour des actes de *tsedaka* : on doit commencer par les plus proches pour ensuite s'occuper des gens qui sont au bout du monde.

Je termine sur cet idéal de société que nous présente le judaïsme qui est entre le « je » et le « nous ». Parce que finalement on a parlé du *beth* mais on n'a pas parlé du *aleph* ! Le *aleph* est à la fois Dieu, le un, le premier, et c'est à la fois le *anokhi*, le « je » de chacun. C'est-à-dire que dans notre maison, on met un *aleph*, même plusieurs, c'est pour cela qu'il faut des compromis ! Mais c'est nous qui écrivons aussi. On dit toujours que le Talmud commence par la deuxième page. Pourquoi ? On peut dire que la première page est réservée à Dieu mais aussi parce que le lecteur est un « je ». Chaque livre que nous lisons, nous le lisons différemment parce que, comme dit Levinas aussi, nous y apportons notre souffle, le souffle du lecteur. Il dit (on lui attribue cela en tout cas, on n'est pas sûr que ce soit lui) que dans chaque verset se cache un oiseau dont les ailes sont repliées et qui attend le souffle du lecteur pour s'envoler. Dans le Talmud, c'est très vrai mais, dans toute œuvre, on lit l'œuvre avec qui on est : on la lit avec nos yeux et notre regard. Et d'ailleurs, quand on la relit, on la relit différemment aussi puisqu'on évolue. Tout cela pour dire que si une société n'est fait que de « je » et pas de « nous », alors elle devient une forme d'anarchie. Et s'il y a trop de « nous » et pas assez de « je », elle devient une dictature. Le judaïsme présente ce juste milieu entre le « je » et le « nous ». C'est la même chose pour toute maison, au fond. La société, c'est une grande maison. Dans une petite maison, quel que soit le nombre de personnes, et même si on est seul, il faut essayer de négocier avec soi-même… C'est peut-être le plus difficile ! C'est toujours une construction et toujours un art du compromis et un art de s'affirmer sans trop s'affirmer. Un peu comme dans un concert où chaque musicien va jouer son morceau : il faut s'accorder avec le musicien qui est à côté, donc il faut l'entendre. On parlait tout à l'heure de consonance : il faut l'entendre, il faut que chacun mette ses voyelles mais il faut être aussi dans l'harmonie. C'est-à-dire : chaque musicien a sa partition et ne va pas jouer celle de l'autre. En même temps, c'est l'ensemble qui va créer une harmonie qui va peut-être atteindre les portes du ciel.

On parlait du « je » et du « nous ». On peut parler aussi du « je » et du « tu », surtout lorsque vous avez abordé Yehuda Amichaï. Même quand il prie seul, le priant se balance, Dieu ne se balance pas et la prière peut même inverser les rôles : c'est Dieu qui se balance et le priant ne se balance pas. Est-ce que vous pourriez en dire un peu plus sur ce point ? Qu'est-ce que cela implique au niveau de la prière, venant d'un juif ou d'une juive, que d'entrer dans cette dynamique relationnelle ?

Je dirai d'abord : le mot prière, comme vous le savez, c'est *lehitpalel*, se juger soi-même. Donc la dimension de la transcendance est présente dans le judaïsme mais beaucoup plus… En tout cas si on suit Buber, le « je » et le « tu », si on suit Levinas aussi, on prie dans la relation. On prie dans la relation à Dieu mais on prie dans la relation à l'autre. Quand mon voisin prie trop fort, il m'empêche de prier aussi ! C'est un équilibre, et la prière n'est pas que dans la prière. C'est ce que j'ai essayé de montrer : elle est aussi dans le chemin qui nous mène vers la synagogue, elle est aussi dans l'acte. Peut-être en ce moment, nous sommes tous en train de prier parce qu'au fond… C'est une grande question mais qu'est-ce que la prière ? Un des cours que j'avais suivis à l'école rabbinique, c'était : Qu'est-ce qu'on fait quand on prie ? On n'a jamais répondu à la question ! C'est compliqué… Je ne vais pas vous mettre en *havrouta* deux par deux – même si j'ai une grande envie

de le faire ! – pour discuter de ce que c'est que prier. C'est une grande question. Est-ce que Dieu répond ? Est-ce que la prière n'est pas seulement demande ? J'ai eu la chance d'avoir comme professeur le rabbin Lionel Blue qui disait : « *Tout le monde se plaint que Dieu ne répond pas mais en fait tout le monde se bouche les oreilles !* » Le silence qui suit la prière, peut-être que c'est cela, la réponse. En fait, la prière est toujours une forme de relation et peut-être aussi de sublimation. Dans la *amida*, dans la prière centrale, on fait comme les anges dans la vision du prophète en soulevant les pieds, en soulevant les talons pour un peu se détacher du sol. Mais peut-être que c'est cela qu'on essaie de faire dans la prière, c'est-à-dire essayer d'avoir une conscience différente de ce que nous vivons. C'est une supposition mais je suis sûre que chacun de vous en a une autre, j'espère en tout cas.

Comment est-ce que vous percevez ces choses-là ? C'est-à-dire que à la fois (...) les rouleaux de la Torah qu'on ne voit pas, se tourner vers Jérusalem et la fonction de prier, en fait. Quel lien vous faites ?

Je ne suis pas très sûre d'avoir compris la question. Est-ce que c'est une question d'intention ou c'est une question spatiale ?

C'est une question plutôt d'attention. C'est-à-dire que moi, en tant que chrétien, quand je suis dans une synagogue, ce qui m'arrive de temps en temps, je me tourne avec un certain respect envers les rouleaux de la Torah. Mais pour moi, chrétien, le vrai respect, c'est l'Eucharistie, c'est la Présence réelle, si vous voulez. Donc ce n'est pas du tout polémique, ce n'est pas de la provocation, c'est une compréhension réciproque. Comment est-ce que vous, vous voyez ces questions de... Le rouleau de la Torah, et la valeur que cela a en fait.

Le rouleau de la Torah a une valeur certaine. Je crois que chaque religion a sa grammaire, a ses symboles, a sa manière de s'adresser à Dieu ou à parler de Dieu. Nous, nous ne prononçons pas le nom de Dieu. Je le prononce en français mais en hébreu, non. En fait, sur un tableau il y a des ombres et des lumières. Je pense que chaque religion représente sa spiritualité avec des ombres et des lumières qui sont un peu différentes. C'est-à-dire qu'on va mettre l'accent sur quelque chose et pas sur autre chose. C'est vrai qu'on est très perturbé quand on cherche la même manière de s'exprimer, de mettre l'ombre et la lumière dans un autre tableau. Par exemple, si vous comprenez Rembrandt et que vous allez voir Miró, vous allez dire : « *Mais je ne comprends rien !* » Donc chaque artiste a sa manière de s'exprimer. Je pense que chaque religion aussi. Notre rapport au rouleau de la Torah, bien sûr c'est un rapport de respect évidemment, des parchemins, de l'Écriture, et pourtant il ne faut pas en faire une idole parce que... Décidément, je cite beaucoup Levinas aujourd'hui mais c'est aussi Levinas qui dit : « *Attention à l'idolâtrie de la Torah.* » En fait, le judaïsme a très peur des représentations, même si ce n'était pas le sujet... Je ne sais pas si vous connaissez l'histoire de cette idée-là mais c'est intéressant de voir l'évolution parce que chaque religion a évolué, et a évolué avec des réactions internes et externes. Et là, c'est une réaction externe parce que, quand on lit l'interdiction de l'Exode de représentation, en fait, ce n'est pas l'interdiction de la représentation mais c'est l'interdiction de faire une idole de la représentation. On voit dans les synagogues des premiers siècles de notre ère des mosaïques avec des représentations. Il y en a une (je ne sais plus si c'est Beth Alpha) où on voit une main et il y a marqué « main de Dieu ». C'est la ligature d'Isaac : on voit une main dessinée de manière très, on dirait « naïve » aujourd'hui, mais c'est très joli. Et cela ne posait pas de problème parce qu'on savait que ce n'était pas la main de Dieu. Aujourd'hui,

on est beaucoup plus regardant, sans doute parce que d'autres religions se sont appropriées l'iconographie et les images, et que les juifs ont dit : Non, non ! Chez nous, c'est interdit. Il est donc intéressant de voir aussi cette évolution.

Donc on fait attention à toute forme d'image qui pourrait devenir une idole mais là, j'ai envie de citer Catherine Chalier. Elle a un très joli livre qui s'appelle L'appel des images ou quelque chose comme cela. Elle disait dans une conférence qu'on ne sait jamais ce qui se passe dans l'esprit de quelqu'un, y compris des chrétiens orthodoxes qui adorent les images. Mais pourquoi qualifier cela d'idolâtrie ? Parce que derrière l'image il y a autre chose en fait. Donc voilà. Mais on n'a sans doute pas le même rapport au *Sefer Torah* que vous avez à l'Eucharistie, cela me paraît évident.

LES BÉNÉDICTIONS CHRÉTIENNES : ecclésiales, familiales

Père Olivier PRAUD
enseignant à l'Institut catholique de Paris

Merci pour votre invitation. Je vais m'arrêter sur un des aspects de ce qui peut se passer dans les liturgies domestiques, à la maison, en parlant des bénédictions. Tout d'abord, je voulais citer une petite expérience. À chaque fois que je vais à Jérusalem, je suis toujours frappé par une scène que je vois régulièrement quand je descends au Mur occidental : le père de famille qui descend avec son enfant ou ses enfants et qui leur apprend les gestes pour prier avec la foi de leurs pères. Comme si ces inclinations, les paroles prononcées dans le murmure de la prière, le regard, le mouvement du corps dont vous parliez tout à l'heure qui caractérisent la relation entre Dieu et son peuple, finalement deviennent comme autant de jalons pour transmettre la juste attitude du croyant devant Dieu.

Le pape François, dans *Desiderio desideravi*, la lettre qu'il a adressée au peuple de Dieu en juin 2022, évoquait justement cette manière de transmettre les gestes et les mots de la prière. Je vous laisse lire l'intégralité de la citation au n° 47. Je souligne simplement : « *Peut-être n'avons-nous pas de souvenir de cet apprentissage* », de celui qui m'a pris la main pour m'aider à tracer sur moi le signe de la croix, « *mais nous pouvons facilement imaginer le geste d'une grande main qui prend la petite main d'un enfant et l'accompagne lentement en traçant pour la première fois sur son corps le signe de notre salut* ». Et il continue en rappelant avec justesse la capacité de formation et de transmission dont toute la liturgie chrétienne est animée parce qu'elle ne vise pas – et je le dis devant Pauline – à transmettre un savoir sur Dieu, ce qui la réduirait certes à une belle catéchèse mais une catéchèse en habit de prière, pas plus qu'à traduire en gestes un programme préalable, ce qui la cantonnerait finalement à n'être qu'une simple pratique.

Comme alliance de mots et de gestes, la liturgie est de l'ordre d'un apprentissage pour vivre selon le cœur de Dieu. Irénée de Lyon disait dans ses écrits que la liturgie nous permettait de nous accoutumer aux mœurs divines. D'une certaine façon, parler ainsi – c'est ce que je vais essayer de faire cet après-midi – nous invite à découvrir comment la liturgie est un lieu et un temps où notre vie est mise en forme de vie divine. Elle n'apprend pas simplement à vivre d'une certaine manière propre qui serait la marque des chrétiens mais elle devient une vie divine, où sa figure apparente devient l'expression accomplie du don que Dieu nous a fait au jour de notre baptême. Comme le dit le pape François dans la suite de *Desiderio desideravi* : « *Il s'agit de devenir Lui.* »

Interroger la capacité de la liturgie à transmettre et sur ce qu'elle transmet, finalement nous demande d'accepter de ne pas l'instrumentaliser en fonction des options d'un groupe, d'un courant spirituel ou des opinions parce qu'elle est toujours un don que Dieu fait aux hommes par

la médiation de l'Église pour lui offrir les mots d'une prière authentiquement chrétienne. D'une certaine façon, elle nous invite à découvrir que la foi est une réponse humaine à la parole que Dieu nous adresse. Finalement, ce que la liturgie nous dit, c'est que Dieu ne nous impose rien mais qu'il nous donne tout. Si la liturgie est un apprentissage, elle est d'abord l'apprentissage d'un dialogue, celui de Dieu avec les hommes qui, en retour, prennent le même chemin pour s'adresser à lui.

Pourquoi, parmi ces gestes et dans ces paroles, les bénédictions représentent-elles un lieu majeur pour découvrir la manière dont nous sommes mis en forme par ce que nous faisons en liturgie ? Vous me direz : « Pourquoi s'intéresser aux bénédictions ? » Je me suis dit que le P. Le Sourt, en me posant cette question et en me faisant cette commande, avait une idée dans la tête. Alors je me suis plongé dans un texte que je ne connaissais pas – je dois le confesser devant vous, j'espère que je serai pardonné ! – le fameux texte de 1973, peut-être parce que c'est l'année de ma naissance et surtout que finalement, je suis un héritier de tout ce mouvement. C'est mon air, c'est une langue que je parle sans forcément m'en rendre compte.

Ce qui m'a frappé en lisant le texte de 1973 est qu'il attire l'attention et désigne la fine pointe de ce que la liturgie propose à tout chrétien qui prend le chemin de la prière de l'Église. Il évoque la vocation particulière du peuple juif en la désignant comme la sanctification du Nom ayant pour conséquence de transformer la vie et la prière du peuple juif en une bénédiction pour toutes les nations de la terre. D'une certaine façon, quand Dieu adresse une bénédiction, c'est-à-dire quand il dit du bien de son peuple, sa parole n'est pas une protection, sinon il aurait échoué et les événements du siècle passé nous l'ont rappelé. Quand Dieu adresse une bénédiction, ce n'est donc pas simplement pour une protection à la manière d'un parapluie mais une parole qui fait ce qu'elle dit, une parole-action qui transforme ceux qui la reçoivent pour qu'ils deviennent à leur tour une parole de bien autour d'eux. Cela déplace. La bénédiction n'est pas simplement pour les bons moments mais, au cœur même des pires moments, elle nous apprend à devenir une bénédiction même quand l'adversité la plus fondamentale s'exprime. Dans le texte de 1973, l'intérêt est de porter le regard sur la manière dont Dieu, à travers sa propre Parole, transforme ceux qui écoutent sa Parole et qui la mettent en pratique.

S'intéresser aux bénédictions, c'est me semble-t-il aussi porter son attention sur une liturgie portative qui est à disposition de tous, que nous pouvons convoquer à tout instant. Je prends l'exemple pour la confession chrétienne du *Notre Père*. Nous bénissons Dieu et nous lui demandons de nous délivrer de ce qui nous empêche d'accomplir cette parole de bien qui dévoile notre identité, c'est-à-dire être fils dans le Fils. Enfin, les bénédictions embrassent tous les aspects de la vie de l'homme, tous ses instants, tous ses lieux, comme pour désigner la fin de toute vie humaine qui trouve en Dieu son accomplissement.

Dieu à la source de toute bénédiction

La première étape que je voudrais parcourir avec vous – un peu à grandes enjambées, je m'en excuse déjà par avance mais on pourrait passer deux jours rien que là-dessus – est de regarder comment Dieu est à la source de toute bénédiction.

Nous le savons, la Bible est tissée de nombreuses bénédictions. Je n'ai pas compté, je vous rassure, mais les concordances nous disent qu'il y a à peu près 650 occurrences du terme « bénir » ou « bénédiction » dans la Bible. Autant vous dire que c'est un refrain qui revient souvent, c'est vrai-

ment un refrain presque lourd, presque à toutes les pages d'une certaine façon. Ces bénédictions rythment la longue relation entre Dieu et les hommes. D'une certaine façon, la bénédiction n'est pas simplement présentée comme une antithèse à une malédiction qui veut prévenir les mésaventures ou les errances humaines. Au contraire, elle exprime le projet que Dieu pose et que Dieu veut pour son peuple : qu'il devienne le peuple saint, le peuple de l'Alliance, témoin des merveilles de Dieu pour le monde.

Partir de la source, c'est évidemment jouer avec le mot et avec sa racine. Je me permets en tremblant devant des hébraïsants d'oser faire ce travail, en tout cas de convoquer la racine *berakha* qui exprime à la fois la source de la bénédiction, la bénédiction elle-même et le résultat de la bénédiction. Il est très intéressant de ne pas séparer les trois. Cette sorte d'unité de sens dont la Bible ne va pas cesser de développer les harmoniques, nous allons la retrouver constamment. On peut aussi remarquer que *berek* veut dire genou et que *berakha* veut dire aussi nappe d'eau, c'est-à-dire la nappe d'eau près de laquelle on s'agenouille pour boire. Car à l'origine, lorsqu'on bénissait Dieu, on s'agenouillait en un acte d'adoration. Et quand on bénissait d'autres êtres humains, on restait debout. C'est pourquoi je vous ai mis cette citation du psaume 95 : « *Entrez, prosternons-nous, inclinons-nous, mettons-nous à genoux en présence du Seigneur qui nous a faits.* » Ici, « *mettre à genoux* » est une forme verbale, c'est la forme de *berakha*.

On pourrait aussi s'appuyer sur le psaume 133 : « *Vous tous, bénissez le Seigneur, vous qui servez le Seigneur, qui veillez dans la maison du Seigneur au long des nuits. Que le Seigneur te bénisse de Sion, lui qui a fait le ciel et la terre.* » Il y a une forme de réciprocité constante dans le mouvement même de la bénédiction dont il faudrait je crois renoncer à essayer d'établir le mouvement prioritaire. Est-ce Dieu qui répond à l'homme ? Ou est-ce l'homme qui répond à Dieu ? Je pense que ce n'est pas la bonne question à se poser. Au contraire, la bénédiction vient nous montrer comment l'œuvre de Dieu et l'agir de l'homme s'associent, s'allient pour mieux exprimer le projet divin qui court depuis Genèse jusqu'à l'achèvement des Écritures.

Dans ce parcours biblique, on peut reconnaître aussi que la bénédiction, pour Dieu, est une parole qu'il prononce sur le monde. Car la bénédiction est en quelque sorte la première et la dernière parole que Dieu adresse à l'homme. C'est son *alpha* et son *oméga*, si je puis dire. Parce que, en créant l'homme à son image, Dieu le bénit et rien, rien n'y sera changé, quand bien même Adam et Ève se rebelleront, quand bien même Abel sera tué par Caïn, tout se termine toujours par la bénédiction, par la protection que Dieu adresse aux hommes. La punition n'est pas le dernier mot de Dieu parce que l'homme se punit très bien tout seul, il n'a pas besoin de Dieu. Au contraire, le dernier mot de Dieu est une parole qui est bénédiction, c'est son ultime parole pour dire son projet créateur.

La parole qu'il prononce dans les premiers mots de Genèse : « *Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; homme et femme il les créa. Dieu les bénit et leur dit : "Soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre et soumettez-la."* » Non seulement le Seigneur insuffle la vie en créant l'homme mais il en fait des partenaires de sa Création.

La bénédiction va de pair avec cette fécondité et ce dynamisme qui s'accomplira d'une certaine façon dans la page que nous connaissons bien avec la vocation d'Abraham : « *Quitte ton pays, ta parenté [...] Je te bénirai, je rendrai grand ton nom ; tu deviendras une bénédiction.* » Tu deviendras une bénédiction. La bénédiction, pour Dieu, c'est un projet de vie, un projet créateur, c'est même l'avenir de l'homme.

Avec Abraham, d'une certaine façon nous célébrons l'Alliance à venir et surtout l'Alliance advenue, scellée une fois pour toutes. Quand nous faisons mémoire du départ d'Abraham, c'est pour chanter la miséricorde de Celui qui l'a appelé à partir. Abraham est plus que béni de Dieu, il est fait bénédiction pour qu'en lui, tous, nous puissions recevoir la bénédiction et pour qu'en bénissant le nom d'Abraham, nous bénissions un jour le Nom qui est au-dessus de tout nom.

Bénir, littéralement « bien dire », « dire du bien », « dire le bien », est la forme première de l'agir divin par sa parole toute-puissante aussi bien dans l'acte de Création que dans l'œuvre du salut. Dieu crée et sauve le monde en le bénissant, en l'ordonnant au bien. Déjà en séparant le chaos pour l'organiser en cosmos par sa parole, c'est déjà une parole de bénédiction.

Ensuite, dans l'Écriture, la révélation de cette attitude divine, de cette attitude de bénédiction, s'achève dans l'événement pascal de la mort et de la résurrection du Christ. Les passages bibliques nombreux pourraient nous dire en particulier les différentes dimensions de la bénédiction qui s'entrelacent, pour mieux exprimer comment l'itinéraire pascal du Christ, en particulier pour ceux qui le parcourent, est une entrée dans l'Alliance nouvelle et éternelle. Ce chemin transforme ce qui est trop souvent réduit à une simple pédagogie pénitentielle, par exemple pour le cheminement du Carême. On a un apprentissage humain de la bénédiction de Dieu. Rappelez-vous : le deuxième dimanche de Carême, nous avions cette vocation d'Abraham avec, en réponse dans l'Évangile, le récit de la Transfiguration. Donc devenir bénédiction comme Abraham, c'est accepter d'être transfiguré pour devenir véritablement bénédiction pour le monde. Le Christ est au cœur de toute bénédiction puisque ces dernières trouvent leur sens dans la nouvelle Alliance. C'est la citation du *Livre des bénédictions* au n°10 : « *Les bénédictions entendent illustrer et doivent manifester la nouveauté de la vie dans le Christ.* »

Proclamer les merveilles de Dieu, c'est donc faire mémoire du salut en Jésus Christ. Pour s'en convaincre, il suffira – et nous allons le faire tout à l'heure – de porter attention au *Livre des bénédictions*. Je n'ai pas le temps de faire tout ce travail mais il faudrait aller lire l'ensemble des passages bibliques qui sont donnés à entendre dans le *Livre des bénédictions* pour comprendre que toujours les bénédictions s'adressent d'abord au Père, pour rendre grâce de son action et appeler sur les hommes que le salut manifesté dans le Christ soit porté à son plein achèvement, béni par Dieu.

Le Christ nous apprend ainsi la juste attitude face à Dieu, avant même de demander à Dieu ses bienfaits, il nous faut apprendre à le bénir, à reconnaître en lui la source de tout bien et lui rendre grâce. C'est ce que nous faisons au cœur de la prière eucharistique, en particulier avec la nouvelle traduction du Missel romain puisque la nouvelle formule au cœur du récit de l'institution de l'Eucharistie nous rappelle que Jésus fait exactement ce que fait tout croyant : il dit la bénédiction. Il ne bénit pas par lui-même. Il demande à Dieu de bénir et ainsi il rend grâce.

La bénédiction est un projet de vie

Vous avez bien compris où je voulais en venir en traversant à grandes enjambées l'Écriture Sainte. C'est-à-dire comprendre que si l'homme et la femme sont partenaires de l'Alliance avec Dieu depuis les premiers mots de création, le psaume 8 dessine l'objectif final de cette Création : que le nom de Dieu soit glorifié.

On pourrait s'étonner de cette finalité parce qu'on pourrait penser que, si Dieu a un projet, c'est de nous permettre d'atteindre une vie paisible dans une nature rendue à son harmonieuse origine. Or l'objectif de la sanctification du Nom tel que nous le donne à entendre le document de 1973, peut sembler un rien abstrait ou lointain, voire quelque part inaccessible si on ne le situe pas au cœur de la relation primordiale entre l'homme et Dieu, entre l'homme et son Créateur.

L'apôtre Paul le dit d'ailleurs très clairement pour nous rendre sensible à la manière dont nous devons glorifier le Nom de Dieu, la manière dont nous devons sanctifier son Nom : « *Je vous exhorte, frères, par la tendresse de Dieu à lui présenter votre corps, votre personne tout entière en sacrifice vivant, saint, capable de plaire à Dieu : c'est là pour vous la juste manière de lui rendre un culte.* » Quel est l'art de la liturgie sinon de nous donner les moyens concrets de faire de toute notre vie cette bénédiction attendue par Dieu, afin que Dieu y soit parfaitement glorifié et, dans son mouvement même d'admiration, que les hommes soient sanctifiés ?

Arrêtons-nous quelques instants pour faire un focus sur les bénédictions dans la liturgie de l'Église. Les bénédictions font partie des actes cultuels majeurs dans la vie des Églises chrétiennes et plus particulièrement dans l'Église catholique. Elles sont parfois liées à la célébration des sacrements. On peut citer le *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*. Les membres des services de catéchèse qui nous écoutent savent bien qu'il y a, au cours de tout cet itinéraire, un certain nombre de bénédictions qui sont proposées pour accompagner l'édification dans la foi des catéchumènes. Elles sont aussi des étapes en tant que sacramentaux, des étapes liées à des activités humaines diverses pour tenir compte dans des situations particulières de la manière dont Dieu agit auprès des hommes et comment il les entoure de sa grâce. Bien sûr, parce qu'elles sont rangées dans les rites de dévotion populaire, elles sont parfois regardées avec une petite forme de dédain, de simplisme, parce qu'on nous parle beaucoup de l'Eucharistie. Mais il n'y a pas que l'Eucharistie dans la liturgie chrétienne. Il y a aussi des tas d'autres modalités. Je rappelle toujours que *Sacrosanctum concilium* n° 7, comme Paul VI, nous invitent à comprendre que la Présence eucharistique n'est pas l'unique et seule présence du Christ au monde et à son Église. Elles sont au contraire des présences dérivées les unes des autres. Comme on dit toujours, pour ceux qui suivent parfois des formations : en liturgie, on n'additionne pas, on conjugue. Si par exemple on a le cierge pascal, le Corps eucharistique, etc., est-ce qu'il y a « plus de Jésus » ou « moins de Jésus » ? Eh bien non, heureusement : cela se conjugue. C'est le propre des bénédictions de nous le rappeler.

La prière se fait ainsi réponse à cette bénédiction qui vient de la bouche de Dieu parce que la prière de bénédiction est avant tout l'action de bénir Dieu, de dire et de clamer que tout bien vient de lui, qu'il est la source de tout bien. Je redis, car j'ai un tout petit peu anticipé dans mon propos, que c'est ce que Jésus fait lorsqu'il prend le pain et qu'il dit la bénédiction : il reconnaît que tout vient de son Père, que tout vient de Dieu. Depuis ce jour, la bénédiction se révèle comme une des attitudes fondamentales du chrétien, une des formes essentielles de sa prière, qu'elle soit à la maison ou à l'Église. Bénir les personnes et les choses apparaît alors comme une participation des hommes à l'action même de Dieu. Il ne s'agit pas d'actes superstitieux ou magiques mais d'un acte rituel missionnaire et proprement évangélisateur qui ne saurait pas être regardé comme une forme secondaire ou dévaluée de la vie de l'Église. La célébration chrétienne des bénédictions vient évangéliser, c'est-à-dire orienter vers sa source et vers sa fin la requête humaine de protection et de reconnaissance.

Nous avons le *Livre des bénédictions* – les liturgistes et les théologiens se promènent toujours avec des livres – qui est déjà un peu ancien, l'un des livres rénovés après la réforme liturgique de

Vatican II. Ce livre, comme je le mets dans mon titre, embrasse toute la vie du monde. La trame du livre est que la bénédiction est une bonne nouvelle qui dit que Dieu nous a créés pour le bien et nous rend capables de faire le bien comme lui. C'est cela, la bonne nouvelle des bénédictions : nous sommes faits pour le bien et nous pouvons faire le bien comme Dieu le fait. Le livre est organisé en cinq parties d'inégales longueurs. On commence par la bénédiction des personnes, la bénédiction concernant les activités humaines, la bénédiction des objets de culte, la bénédiction d'objets de dévotion, dans lesquels il y a la nourriture et la bénédiction des repas, et un certain nombre de bénédictions diverses. J'aime toujours mentionner ce dernier chapitre parce qu'en fait c'est un chapitre qui nous permet de tout bénir. Je vous le lis, on le fait toujours à chaque fois mais je ne voudrais pas éviter le comique de répétition. « *Cinquième partie : bénédictions diverses. Bénédictions en action de grâce pour des bienfaits reçus* » : autant vous dire qu'on peut utiliser cela tout le temps ! Et puis en dernier : « *Bénédictions pour diverses circonstances* ». C'est intéressant parce que cela veut dire qu'on peut tout bénir. D'ailleurs, je crois qu'à une formation des catéchistes l'année dernière, je les avais invités à réfléchir et à travailler sur la bénédiction des avions. C'était très intéressant parce qu'on parlait de l'Esprit Saint qui vole comme un oiseau... Je ne sais pas comment il fallait l'entendre pour les pilotes d'avion s'il y en a parmi nous, j'étais un peu inquiet ! C'est pour cela que je n'aime pas les applaudissements quand on atterrit parce que c'est normal que l'avion atterrisse !

Le *Livre des bénédictions* témoigne d'une double volonté : d'une part, replacer les bénédictions sur l'horizon du salut de Dieu qui prend soin de son peuple ; d'autre part, montrer que tous les autres aspects de la vie humaine sont concernés, que rien n'est à l'écart, tout est concerné par cette forme élémentaire de la vie chrétienne. D'une certaine façon, la célébration d'une bénédiction, même réduite à sa plus simple expression dans la bénédiction du repas quotidien, peut être un chemin pastoral et spirituel de mise en contact avec le mystère de Dieu.

Les bénédictions ont une structure d'alliance. Elles ont une structure typique en deux temps, centrée autour de la proclamation de la Parole de Dieu et la louange de la bonté de Dieu, et la demande de son secours. Le premier temps vise à exprimer combien la bénédiction puise son sens et son efficacité dans la proclamation de l'Écriture sainte qui rappelle que Dieu agit toujours pour son peuple. Le second temps manifeste comment Dieu sauve les hommes par le Christ et dans l'Esprit Saint. En reconnaissant les merveilles du salut de Dieu, on lui demande de poursuivre son œuvre de grâce et de réconciliation. Cette structure typique se déploie en une séquence rituelle qui se veut être une matrice de l'Alliance avec Dieu. Voilà pourquoi les bénédictions sont toujours liées à des personnes. Quand bien même on bénira des objets de dévotion, quand bien même on bénira des lieux, quand bien même on bénira un avion, c'est toujours lié fondamentalement aux personnes et à la mission qui leur est confiée. Quand on bénit une voiture, on bénit surtout celui qui la conduit pour qu'il ne fasse pas n'importe quoi quand il est sur la route et qu'il prenne soin de ceux qui sont dans la voiture. Par le rite de bénédiction, les personnes reçoivent donc l'effet principal des sacrements, la sanctification, et rien de leur existence n'est étranger au salut de Dieu. La célébration ne vise donc pas seulement à reconnaître les traces de la bonté de Dieu mais également à nous permettre de travailler à la pleine manifestation de la royauté du Christ, comme le dit la Préface du Christ-Roi de l'univers : « *Règne de vie et de vérité, règne de grâce et de sainteté, règne de justice, d'amour et de paix.* »

Tout cela finalement vous montre que ce livre – je vais un peu trop rapidement bien sûr – veut conduire les hommes à participer à l'œuvre créatrice et salutaire de Dieu en ordonnant, en orga-

nisant toute leur vie, toute leur existence au service de la charité. Parce que l'Alliance que Dieu a faite avec son peuple demande de se réaliser et de s'accomplir au cœur de toute vie humaine.

La bénédiction comme transmission et apprentissage de l'Alliance

J'en arrive à mon dernier point puisque c'était l'horizon : que transmet-on dans une liturgie à la maison quand on fait une bénédiction ? Qu'est-ce que l'on transmet lorsque l'on bénit les personnes au cœur de la liturgie ? Il me semble qu'on leur apprend à vivre de l'Alliance. Parce que la liturgie ne peut pas se réduire à une théologie en acte ni à une transmission d'un contenu thématique, ni seulement à une pratique morale, elle nous invite à comprendre que la transmission s'opère en participant à la célébration, c'est-à-dire en participant à l'action liturgique de l'Église. Nous ne mettons pas seulement en œuvre un programme, nous devenons ce que nous célébrons.

Tout d'abord, la liturgie nous transmet une attitude juste avec Dieu et avec le monde. Les bénédictions visent à établir les personnes qui les célèbrent – aussi bien ceux qui les reçoivent, qui vont être bénis, que ceux qui les organisent et qui les vivent – dans une communion nouvelle, au sens le plus plénier du mot. C'est ce qu'on entendait ce matin à travers les propos du Grand Rabbin.

Les bénédictions nous éduquent à un rapport pacifié au monde et à la Création. Tout d'un coup, le pain, le vin, les semailles ne sont plus simplement de objets de jouissance sur lesquels nous avons un pouvoir mais sont reçus comme un don qui ne nous appartient pas et que nous devons orienter vers le bien de tous. Ce qu'on appellera une communion avec le créé.

Bénir les personnes, être béni, c'est entrer dans une communion avec soi-même et avec les autres, dans une communion humaine renouvelée. Celui que je bénis ne peut pas être aussitôt après mon ennemi, il est devenu un béni. Non pas un béni-oui-oui mais un béni, c'est-à-dire qui relève de la même bénédiction que celle dont je vis au quotidien.

Nous sommes aussi évidemment éduqués à une communion à la vie en Église ou à la vie en communauté : une communion de foi. Parce que nous nous reconnaissons tous comme étant dans la main du Seigneur. Une communion aussi à la mission puisqu'il nous faut servir cette communion. Comment nous allons permettre à cette bénédiction d'atteindre tous les hommes et toutes les femmes de ce temps ?

Enfin, elles nous apprennent une communion avec Dieu, au sens le plus plénier du mot. C'est pour cela que j'ai hésité : soit j'emploie le terme « spirituel », et dans ce cas-là il faut bien l'entendre comme étant une communion à la vie dans l'Esprit, dans ce don que Dieu continue de nous faire ; soit une communion « mystique », mais il faut bien l'entendre dans le sens où je veux l'employer : non pas une communion mystique détachée du réel mais une communion mystique, c'est-à-dire mystérique, profondément ancrée dans notre quotidien et dans notre réalité renouvelée par la Parole de Dieu lui-même.

La bénédiction nous transmet aussi et nous dit que nous sommes faits pour le bien et capables de faire le bien. C'est la dimension éthique des bénédictions. L'éthique chrétienne se fonde sur la certitude de foi que l'être humain est fait pour le bien et qu'il est capable de bien. Au point que, au Moyen-Âge, quand Thomas d'Aquin parlait de l'homme et du moment où l'homme se trompe et commet le mal, il disait qu'en fait c'est une erreur d'appréciation qui conduit l'homme à prendre

le mal pour un bien. Conviction profonde chez Thomas que la bénédiction est la réalité fondamentale de l'être de l'homme. La bénédiction est bienfaisante pour l'éthique parce qu'elle met le bien au premier plan, à temps et à contretemps. En dépit des démentis infligés par l'expérience du mal, le bien demeure la destinée de l'homme parce que le dessein créateur de Dieu en a disposé ainsi. D'une certaine façon, la bénédiction est bienfaisante pour l'éthique parce qu'elle nous oblige à accepter de nous laisser transformer dans les épreuves comme dans les joies. Les grandes joies de la vie (un anniversaire, les fiançailles, le mariage etc.) mais aussi les épreuves qu'elle nous réserve sont des occasions privilégiées pour une demande individuelle de bénédiction. Cela nous permet à chacun, à tous, de repartir dans l'existence en dépit des épreuves que nous pouvons traverser.

Enfin, les bénédictions nous transmettent et nous apprennent à vivre de la joie de l'Alliance. La bénédiction instaure un climat de joie. Il y a dans la bénédiction adressée au Seigneur comme un air de fête, une jubilation. Cette parole fait retour sur l'essentiel, elle fait retour à l'essentiel, à la source de tout bien que nous identifions en Dieu. Elle consiste à percevoir et à traduire la réalité sous l'angle du bien. Vous savez qu'en tant que Français, on regarde souvent les choses toujours en parlant négativement. Bénir, cela nous oblige d'abord à commencer par dire que c'est bon. C'est bon et c'est bien. Ce qui fait que nous essayons, en célébrant une bénédiction, d'entrer dans cette joie de l'Alliance. La prière chrétienne ne cesse pas de chanter sa joie de l'Alliance, dans le « Gloire à Dieu » etc. Même le chant nous apprend à bien dire dans la liturgie, parce que la musique est un chemin de louange qui est le benedicendi, le bien-dire, ramené à son absolu, à sa vérité même. Le chant nous permet de découvrir que nous sommes justement situés dans le bien et dans la joie.

Je termine par une petite invitation : « *Venez, les bénis de mon Père* ». Peut-être que les bénédictions essaient de nous transmettre cela. Que nous les vivions à la maison très concrètement ou de manière publique et solennelle, elles nous rappellent que sanctifier le Nom divin n'est pas une option de la vie croyante, que l'on soit dans la confession juive ou qu'on soit dans la confession chrétienne. Ce n'est pas une option mais c'est au contraire sa marque la plus fondamentale. Bénir Dieu et se laisser bénir par lui rappelle à chacun que notre identité est en Dieu. L'*Amen*, qui conclut d'ailleurs chacune des prières de bénédiction, nous ratifie cette reconnaissance : oui, c'est vrai, c'est solide. Aux paroles de la bénédiction et de l'action de grâce répond donc notre *Amen*, et ce ne peut pas être une réponse discrète. Vous savez, on dit *Amen* comme s'il fallait bien répondre quelque chose, comme un réflexe pavlovien… Non, cet *Amen* au contraire vient achever le changement radical opéré dans le partage d'une même prière, d'une même nourriture par exemple ou d'une même parole. Quand je dis Amen, j'accepte de faire mien tout ce que j'ai dit et tout ce que j'ai vécu auparavant.

Nous avons finalement construit une nouvelle fraternité à travers un échange, comme le dit par exemple le *Benedicite* : « *Bénis sois-tu, Seigneur, pour ce repas et ceux qui l'ont préparé.* » La réponse à une faim physique s'est épanouie dans une nourriture aux dimensions de notre vie humaine, spirituelle et fraternelle. Notre prière de bénédiction du repas, par exemple, a élargi notre cœur et notre regard aux dimensions de la Création, des hommes de ce temps et surtout, en particulier à ceux qui n'ont pas de quoi manger.

D'une certaine façon, la bénédiction nous apprend une hospitalité nouvelle qui n'est rien moins que l'hospitalité même de Dieu. Rappelez-vous ce que disait l'auteur de l'épître aux Hébreux : « *N'oubliez pas l'hospitalité. Elle a permis à certains, sans le savoir, de recevoir chez eux des anges.* » Quand vous vivrez une bénédiction, quand vous en ferez sur votre repas, sur ceux que vous rencontrerez… Méfiez-vous : peut-être que vous rencontrerez des anges.

LE CHEMIN parcouru

Haïm KORSIA
Grand Rabbin de France

Que représentent pour vous les *Orientations pastorales* de 1973 ?

C'est très important. C'est un texte essentiel et je dirai que c'est un texte, sur le principe, très juif. Qu'est-ce que le judaïsme ? C'est la façon de s'ancrer dans un texte qui s'appelle la Torah pour produire la loi orale, qui deviendra ensuite la Mishna et le Talmud. En fait, on part de quelque chose de fort, de juste, qui est la Parole de Dieu, et on le rend concret avec la façon de vivre de tous les jours. Les *Orientations pastorales*, c'est prendre ce texte que j'ai qualifié de « quasi prophétique » de Vatican II et le rendre concret pour le monde catholique, c'est-à-dire comment le mettre dans notre missel, dans notre messe, dans notre prière personnelle. Comment on fait entrer ce lien particulier, nouveau, avec le judaïsme, dans notre quotidien. De ce point de vue, c'est très important.

Il y a les rédacteurs de ce document, des figures magnifiques : Bernard Dupuy, Monseigneur Elchinger, le futur cardinal Etchegaray…

J'ai une tendresse infinie pour le cardinal Etchegaray que j'ai aimé profondément, que j'ai vu jusqu'au bout. Je crois même être le premier à m'être incliné sur sa dépouille à Combourg-les-Bains. Je devais venir le 5 septembre et il est décédé le 4 septembre en fin de journée. J'avais déjà pris les billets donc je suis venu. Le cardinal Etchegaray a quelque chose d'extraordinaire. C'est un prêtre préconciliaire, il ne faut jamais oublier cela. Sa génération a accompli vraiment son chemin de Damas, si j'ose dire. Ils ont été éduqués dans une distance par rapport au judaïsme, une méfiance, une façon d'être « eux, le véritable Israël ». Et pourtant ils comprennent que cela ne peut pas être l'appel de l'Église. Cela ne correspond pas au souffle… Je crois que le cardinal Etchegaray disait : « *Il y a beaucoup de gens qui me parlent de sociologie de l'Église… Moi, j'aimerais qu'on me parle de Celui qui était en Croix.* » Je ne suis pas dans « le mystère de l'Église » : c'est le chapitre 4 de *Nostra ætate* qui explique cela.

Le cardinal Etchegaray, lorsqu'il était archevêque de Marseille en 1973, va rencontrer ce foisonnement de forces et de spiritualités de la Méditerranée ; il va rencontrer une communauté juive vivante – qu'il avait déjà rencontrée, ne l'oublions jamais, qu'il avait sauvée. Etchegaray est archi-cohérent : en 1953, il est jeune prêtre au Pays Basque, évêque auxiliaire de l'évêque de Bayonne, et il va aider Germaine Ribière à récupérer les enfants Finaly au Pays Basque espagnol. Ce qui va permettre aux rapports entre le judaïsme et le catholicisme de s'apaiser parce que la

crise des enfants Finaly est une crise incroyable. Donc il agit, et après il se dit qu'il faut que notre spiritualité et notre prière soit en conformité avec nos actions. Reprenons un petit peu : il a pu agir uniquement parce que pendant la guerre, juifs et chrétiens (très largement catholiques et protestants) se sont engagés pour sauver ceux qui pouvaient l'être. Cela a créé une proximité qui a engendré une spiritualité. Donc oui, pour moi il est très important que quelqu'un comme le cardinal Etchegaray soit au cœur – avec Mgr Elchinger et le Père Dupuy bien sûr… Mais Etchegaray a porté ce souffle tout au long de sa carrière, de sa vie, avec une lumineuse fraternité.

Quelles seraient les orientations à prendre aujourd'hui pour avancer sur ce chemin de fraternité renouvelée ?

Je crois qu'il faut revenir aux choses simples. Regardez à quel point on a pu transformer, je crois, des choses dans la société française il y a quelques mois, en rappelant simplement la lettre de 1942 de Mgr Saliège à Toulouse :

> « Les juifs sont des hommes, les juives sont des femmes. Les étrangers sont des hommes, les étrangères sont des femmes. »

Parfois, en disant les choses les plus simples, on peut changer le monde. Les *Orientations*, c'est quoi ? Rappeler que Jésus était juif, que les apôtres étaient juifs, que l'environnement dans lequel ils vivaient était le judaïsme. Et donc qu'on ne peut pas se dire chrétien si on n'a pas un lien au moins relationnel avec le judaïsme, un lien qui nous permet de savoir ce qu'est le judaïsme – non pas comme une sorte de musée mais dans la nécessité d'avoir un judaïsme vivant, réel, authentique, pour pouvoir être authentiquement chrétien. Et cela, c'est le travail que vous faites. Je voudrais que les nouvelles orientations fassent qu'on ne s'étonne plus de l'évidence de nos proximités et de nos relations.

Table des matières

LE MYSTÈRE D'ISRAËL 3
Mgr Pierre d'Ornellas

2000 ANS DE RELATIONS ENTRE JUIFS ET CHRÉTIENS
ANALYSE ET MISE EN PERSPECTIVE 11
M. Michel Gurfinkiel

LA RÉDACTION ET LA RÉCEPTION
DES *ORIENTATIONS PASTORALES* DE 1973 21
Mme Thérèse M. Andrevon

LE DIALOGUE AU SERVCE DE L'ÉTHIQUE 31
Mgr Matthieu Rougé
Rabbin Michaël Azoulay

LECTURE JUIVE, LECTURE CHRÉTIENNE
DU SERMON SUR LA MONTAGNE 40
Rabbin Philippe Haddad
P. Éric Morin

LA RÉCAPITULATION DU SALUT DANS@ LA LITURGIE
DE LA VIGILE PASCALE EN PERSPECTIVE AVEC LA HAGGADAH 49
Rabbin Rivon Krigier
P. Philippe Loiseau

LA PERMANENCE D'ISRAËL :
UNE BONNE NOUVELLE POUR LES CHRÉTIENS 63
P. Marc Rastoin, sj

LA TRANSMISSION : LA LITURGIE SYNAGOGALE 69
Rabbin Olivier Kaufmann

LA TRANSMISSION : LA LITURGIE DOMESTIQUE 78
Rabbin Pauline Bèbe

LES BÉNÉDICTIONS CHRÉTIENNES : ECCLÉSIALES, FAMILIALES 87
P. Olivier Praud

LE CHEMIN PARCOURU 95
Grand rabbin Haïm Korsia