nable, centre de la vie juive, l'État d'Israël a bouleversé la perception et les conditions de l'être juif dans le monde. Cet État reste pourtant une création humaine avec ses limites et ses faiblesses. Sa force, il la tire de ses enfants et de ses valeurs universelles, nourries du judaïsme, de la Tora qui le dépasse dans les temps et dans les lieux.

Alain BOYER

Foi et Vie
XCVII n°1
Janvier 1998

M.S. KOGAN

# POUR UNE THÉOLOGIE JUIVE DU CHRISTIANISME

## I. L'enjeu d'une nouvelle donne

Plus de trente ans se sont écoulés depuis que le concile Vatican II a de façon incontournable marqué l'histoire des rapports entre le judaïsme et le christianisme. Rapports dont la révision par l'Église catholique romaine a été si révolutionnaire que, désormais, ils se déroulent sous un jour entièrement nouveau. Les positions du Concile quant à l'attitude envers les juifs et le judaïsme dans le cadre d'un dialogue interconfessionnel[1] ont été explicitées et si largement diffusées par la Curie romaine qu'on peut amplement en mesurer l'effet dans le nouveau catéchisme de l'Église catholique romaine, paru [en 1992 et] dans sa version anglaise en 1994[2]. En voici l'article 121 : « L'Ancien Testament est une partie inamissible de l'Écriture Sainte. Ses livres sont divinement inspirés et conservent une valeur permanente, car l'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée ». Ce qui n'empêche pas ce même catéchisme de revenir, parfois, à de plus traditionnelles notions : il considère l'histoire d'Israël comme préparatoire au christianisme ou n'accorde à ses écritures saintes qu'une portée d'ordre essentiellement typologique. Une telle conception du judaïsme est moins que satisfaisante au point de vue d'un juif. Le catéchisme reste cependant conséquent avec l'affirmation selon laquelle l'alliance de Dieu avec Israël est toujours valable; il va même jusqu'à déclarer que l'Église a beaucoup à apprendre des coutumes liturgiques et religieuses encore pratiquées par le peuple juif.

1. Cf. Les déclarations de la Commission pour les relations religieuses avec les Juifs de 1974 et 1985, et particulièrement les Notes sur la manière correcte de présenter les Juifs et le judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique romaine (1985).
2. *Catéchisme de l'église catholique*, Mame/Plon 1992.

Après Vatican II, et par une étonnante série de déclarations inouïes, les Églises américaines issues de la Réforme ont également pris position sur l'abord des juifs et du judaïsme[3]. Sans exception, elles acceptent la proposition centrale de la foi juive, à savoir que Dieu a conclu une alliance éternelle avec le peuple d'Israël et qu'une vie centrée sur la Torah est une façon tout aussi authentique de manifester sa foi au Créateur du monde et son Rédempteur. Et que cela reste vrai aussi bien après qu'avant l'avènement du Christ. Suite à de pareilles déclarations faites sans ambages, des théologiens juifs ont à leur tour été amenés à prendre position en remettant en question leur propre approche du christianisme[4]. En témoigne un certain nombre de travaux publiés pour la plupart ces dernières années. Et qui montrent aussi que, même à titre individuel, les juifs ont dû prendre leur temps pour élaborer une réplique théologique à ce qui se passe dans les Églises depuis trois décennies.

Encore que cela puisse se comprendre. Après tout, si les juifs sont un peu lents, c'est qu'ils doivent réagir à une attitude complètement nouvelle de la part du christianisme. Depuis que le Christ a été crucifié, l'Église n'avait cessé de dénier toute validité à « l'ancienne alliance », et l'avait fait avec tant d'insistance et pendant si longtemps que les juifs ont bien besoin d'un peu de temps pour enregistrer l'ampleur du changement qui s'opère sous leurs yeux. Il ne faut pas non plus oublier que, pour les juifs, une réévaluation du christianisme est une tâche bien plus difficile que ne l'est pour les chrétiens une réévaluation du judaïsme. Car, alors même que l'alliance juive était considérée par l'Église comme étant périmée, « l'Ancien Testament » n'en avait pas moins été sauvegardé et tenu en révérence par pratiquement tous les chrétiens, après que l'hérésie marcionite eut été condamnée. En intégrant les écritures juives à son propre canon, l'Église signifiait par là et à juste titre que sa propre validité reposait sur un

3. Cf. Helga Croner, éd., *Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations: An Unabridged Collection of Christian Documents* (Paulist Press, New York 1977), et Helga Croner, éd., *More Stepping Stones to Jewish-Christian Relations: An Unabridged Collection of Christian Documents, 1975-1983*, A Stimulus Book: Studies in Judaism and Christianity (Paulist Press, New York and Mahwah 1985).

4. Leon Lenicki, éd., *Toward a Theological Encounter: Jewish Understanding of Christianity* (Stimulus Foundation, New York 1991).



préalable, à savoir que la foi d'Israël n'était pas caduque. Encore fallait-il articuler cette foi dans un monde post-pascal. Impossible – sauf par le biais d'un « ancien » Testament ? Mais Testament tout de même, et qui n'en finit pas d'interroger l'Église, à cette différence près qu'aujourd'hui c'est de l'intérieur même de sa propre tradition que l'Église s'en trouve interrogée.

Afin d'aborder le christianisme à nouveaux frais, le judaïsme doit en revanche aller au-delà de ses propres écritures et s'engager dans ce territoire inexploré qu'est pour lui le « Nouveau Testament ». Les juifs en ont repoussé la réception pendant si longtemps qu'ils vont naturellement avoir plus de mal à considérer le christianisme sous un jour nouveau. Toute réévaluation du christianisme par le judaïsme entraînera donc ce dernier à se confronter éventuellement aux écrits du Nouveau Testament. Toutefois, comme je voudrais le montrer dans cet essai, une telle confrontation ne saurait avoir lieu si ces mêmes écrits devaient être exclus du cadre même de la tradition juive. En tant que juifs, nous devons commencer avec le texte qui nous est propre. Puis, guidés par lui, nous pourrons examiner comment ce texte fonctionne dans l'histoire du monde. Finalement, découvrant le christianisme à la lumière de cette histoire, nous pourrons tenter une nouvelle lecture des textes chrétiens par rapport aux nôtres.

C'est donc, je le répète, depuis quelques années qu'on assiste à la publication d'un certain nombre de déclarations sur le christianisme par des théologiens juifs agissant en leur propre nom. Ces déclarations sont pour la plupart intéressantes et provocantes : la plus audacieuse va jusqu'à dire que le christianisme s'inscrit dans « une plus large intention divine, et que Jésus... est l'instrument de Dieu pour amener les gentils – beaucoup, mais pas tous – à participer à l'action divine en vue de la transformation du monde »[5]. Mais c'est une déclaration qui n'a été ni développée ni explicitée de manière satisfaisante. – Dans l'esquisse que je brosse ici, je vais tenter d'y remédier en soulignant les implications auxquelles nous ne pouvons ni ne devons échapper –. Car il faut également le rappeler,

5. Irving Greenberg, « Judaism and Christianity beyond Relativism and Absolutism », *National Dialogue Newsletter* 7 (Fall 1991) 8.

bien des théologiens juifs vont encore moins loin. Ou bien ils se contentent de souligner que la meilleure réponse juive à la foi chrétienne consiste à vouloir « comprendre » ce qu'en disent les chrétiens[6]. Ou bien ils maintiennent que chrétiens et juifs peuvent collaborer en matière d'éthique ou sur des questions d'ordre social, mais n'ont rien ou presque à se dire les uns aux autres en matière de religion[7]. Pour un dialogue, on ne saurait en effet imaginer terrain plus stérile !

Pendant que dans leur isolement ces théologiens juifs se débattaient avec leurs diverses réévaluations du christianisme, il y a quand même eu un organisme officiel du judaïsme qui a publié un texte engageant la responsabilité de ses membres. Dans *Emet ve-Emunah*, une profession de foi qu'elle fait paraître en 1988, la *United Synagogue of Conservative Judaism* déclare : « En tant que juifs conservateurs, nous prenons acte, sans feinte aucune, des nombreuses dettes de la religion et de la culture juives à l'égard des nations du monde. Nous évitons tout triomphalisme à l'encontre d'autres manières de servir Dieu. Maimonide croyait que d'autres religions monothéistes comme le christianisme et l'islam servent également à propager à travers le monde entier la connaissance ainsi que la dévotion à l'égard du Dieu et de la Torah d'Israël. Nombre de penseurs modernes, juifs comme gentils, soulignent que Dieu a très bien pu juger bon de faire alliance avec beaucoup de nations...

> « L'humilité théologique requiert de nous tous que nous en prenions acte: bien que nous n'ayons qu'un Dieu, Dieu a plus d'une nation. Notre tradition reconnaît explicitement que Dieu a fait alliance avec Adam et Eve, et plus tard avec Noé et sa famille, de même qu'elle fait fond sur l'alliance spéciale de Dieu avec Abraham et sur sa grande révélation à Israël au Sinaï. Cela fait partie de notre mission que de comprendre, respecter et vivre avec les autres nations du monde, de discerner au sein de leurs cultures ces vérités dont nous pouvons apprendre, et de partager avec elles les vérités que nous-mêmes avons de notre côté été amenés à connaître »[8].

Aussi utile que puisse être une telle déclaration, il me semble qu'elle ne va pas assez loin. Elle s'appuie sur un

6. Jacob Neusner, *Telling Tales* (Westminster/John Knox, Louisville 1993).

7. C'est la thèse bien connue de feu le Rabbin Joseph Soloveitchik (Cf. son article publié par le Rabbinical Council of America dans *Traditions*, Summer/Winter 1964).

8. *Emet ve-Emunah* (Jewish Theological Seminary of America, New York, 1988).



modèle d'alliance multiple qui ne convient pas pour prendre en compte la spécificité de la relation qu'entretiennent le judaïsme et le christianisme. Le modèle d'une alliance unique est préférable, car il reflète plus fidèlement le rôle du christianisme dans les événements aux travers desquels l'alliance entre Dieu et Israël a été ouverte aux nations du monde. Le concept d'une alliance multiple est même suspect, parce qu'il entérine une approche juive du christianisme qui renvoie à la tradition dite des lois noachiques. C'est une tradition qui a souvent été invoquée par le judaïsme lors de tentatives, pas si bien réussies, d'approches dont l'objet était moins le christianisme que des gentils qui, en l'occurrence, étaient chrétiens. Elle apparaît pour la première fois dans la Tosefta, un commentaire du deuxième siècle de l'ère chrétienne. Résultant d'une extrapolation de l'histoire de Noé et ses fils, les lois noachiques tentent d'expliciter ce qu'attend Dieu de la part des gentils. Elles consistent en six interdictions et une prescription qui s'adressent à tout être humain. Y sont interdits l'homicide, le vol, l'inceste, l'idolâtrie, le blasphème, ainsi que couper un membre d'un animal vivant. Y est prescrite l'obligation de vivre en société, à la condition toutefois que ladite société soit régie par un système de lois. Il faut souligner que ces lois s'adressaient à tous les gentils. Les chrétiens n'y étaient pas spécialement mentionnés. Ils étaient ignorés en tant que groupe. Le judaïsme avait délibérément voulu ignorer le nouveau mouvement religieux puisque celui-ci avait outrepassé les limites de la foi israélite.

En appeler aux lois noachiques pour traiter du christianisme aujourd'hui ne saurait que mettre en évidence le fait que les juifs qui le font continuent d'ignorer le christianisme comme un mouvement à part entière. Aucun chrétien ne peut se reconnaître à cette seule liste minimale d'obligations nécessaires à toute vie civilisée. Prétendre que c'est là tout ce que Dieu attend des chrétiens est une grave insulte à l'engagement moral comme à la réflexion éthique qui ont été le fruit de la foi chrétienne. Paul Van Buren en a reconnu l'inadéquation et stipulé que le judaïsme doit trouver une façon moins « gauche », moins marginalisante que ce recours aux lois noachiques dans son appréciation du christianisme, s'il ne veut pas court-

circuiter tout dialogue avec les chrétiens[9]. Faute de quoi, nous nous accuserions de vouloir en effet marginaliser le christianisme. Condescendante, pareille attitude rendrait impossible l'amorce d'un dialogue authentique. Les chrétiens doivent être « considérés » en tant que chrétiens. Pas simplement en tant que gentils.

## II. Affirmation de soi et transcendance de soi

C'est devenu un lieu commun de la pensée postmoderne qui veut que tout ce qu'on peut dire du monde soit dit à partir d'un site particulier dans le temps et dans l'espace. Il n'y a pas de site neutre, ni même de parole neutre. Tout site est, par définition, particulier et diffère d'un autre site. Nous parlons tous à partir de présupposés et de préjugés qui, d'ordinaire, nous agrègent les uns aux autres en modelant notre mode de penser, notre façon de voir les choses ou de parler. Tout langage est déjà une interprétation – l'aveu d'un point de vue. Ce qui donne forme à nos perceptions, c'est la géographie, l'histoire, voire notre contexte social. Essayons d'en sortir, et nous entrons simplement dans un autre cadre de présomptions. Même nos prétentions à l'autonomie, à l'indépendance, à la pensée rationnelle reflètent simplement ce qui reste de la présomption intellectuelle propre à l'époque des Lumières.

Tout cela souligne à n'en pas douter le caractère contextuel de la pensée comme de la vie en général. Et pourtant cela pose également certains problèmes vexants pour le dialogue interconfessionnel. Le fait est que, juifs ou chrétiens, s'ils prennent part au dialogue, ils le font en tant que porte-parole de leurs traditions respectives, et non en tant qu'individus qui, si même ils parlaient chacun pour soi, seraient déliés de toute fidélité à leurs propres communautés. Le dialogue n'est pas seulement une conversation entre individus, c'est aussi une rencontre entre systèmes de croyance : en l'occurrence, ceux du judaïsme et du christianisme. En tant qu'individu, je suis libre d'adhérer à n'importe quel credo ou quelque article de foi que ce soit. Mais en tant que juif ou chrétien, je

9. Cité dans Richard N. Beruba, ed., « After 25 years: Jewish-Christian Relations since the Second Vatican Council's *Nostra Aetate* » (Actes de la conférence tenue à Saint Michael's College, Burlington (Vermont) en 1990).



dois prendre conscience des paramètres de ma tradition, de son intégrité, et des caractéristiques qui sont les siennes.

Non sans problème. Car nous risquons alors de bâillonner tout dialogue interconfessionnel sans pouvoir jamais dépasser le stade d'un échange d'opinions, même propice au respect mutuel. Encore que, au stade où en sont encore nombre de juifs et de chrétiens, cela soit déjà beaucoup. Pour autant cela ne saurait définitivement tenir lieu de but au dialogue interconfessionnel. Ne devrions-nous pas plutôt chercher à aller au-delà du respect mutuel jusqu'à l'influence et l'illumination réciproques ? Ne se pourrait-il pas qu'à raison même de ses particularités une autre tradition nous aide à mieux saisir et comprendre celle qui nous est propre ? Pour certaines écoles du courant postmoderne il s'agirait là de ce que l'on pourrait appeler une balkanisation de la pensée : tout ce que j'apprécie dans la pensée d'un autre n'est que le simple reflet d'idées puisées dans ma propre tradition[10].Mais alors, ne faudrait-il pas que l'autre ne soit rien de plus ni de moins qu'une image de moi-même ? Ou que je doive rester bloqué dans ma propre perspective, à l'intérieur de mes limites, sans espoir d'aucune ouverture authentique, d'aucun dépassement de moi-même ?

Il est vrai qu'il est dans la nature des traditions religieuses d'affirmer leur différence. Mais il est vrai aussi qu'aucune religion ne saurait être pratiquée, tant individuellement que collectivement, si par là même elle ne cherchait à se dépasser elle-même. Heidegger parlait de l'être humain comme un projet qui vient à échéance[11]. Cette « échéance » est notre facticité, notre situation dans un monde où nous devons prendre position ; la structure d'être-jeté essentiellement propre à l'être humain n'est autre que son auto-projection, son être-dans-le-monde parmi d'autres êtres aussi dans le monde. Ce que nous sommes – ce que nous devenons – est lié à cette projection, à cette liberté, en tant qu'elle est notre « échéance ».

10. Neusner, *Telling Tales*.

11. NdT : sans qu'on en soit déchu pour autant. Cf. Martin Heidegger, *Être et temps* (trad. Emmanuel Martineau, Authentica, [Paris] 1985, § 38, pp. 119-121.

C'est une idée qu'a également poursuivie Martin Buber quand il met l'accent sur l'auto-projection dans le monde, et qu'il conclut qu'il n'y a pas de soi, pas de je isolé, mais seulement le *je* de la relation *je-ça,* ou le *je* de la relation *je-tu.* Le premier est un *je* rabougri qui est incapable de se réaliser parce qu'il ne peut dire *Tu* à l'autre. En réduisant l'autre à un *ça,* un moyen, non une fin, le *je* se perd et perd du même coup sa vocation – celle qui l'appelle à affirmer, respecter, et aimer l'autre à qui il dit *tu.* Le *je* échoue à se comprendre, dès lors qu'il échoue à reconnaître pleinement l'autre en tant que tu[12].

Il en va de même avec les communautés religieuses et les individus. Pour être tout ce qu'ils *peuvent* être, ils doivent se dépasser, ne serait-ce qu'afin de pouvoir affirmer pleinement ce qu'ils sont. Voilà notre point de départ dans cette esquisse d'une théologie du christianisme qui fasse droit au judaïsme, sans léser son partenaire au dialogue pour autant. En tant que juif, j'avance que nous ne pouvons nous comprendre nous-mêmes qu'au rabais, si nous ne prenons en compte l'apport du christianisme et son rôle dans le monde. Peu importe qu'on se range au point de vue des postmodernes, pourvu qu'on insiste sur l'incontournable nécessité d'être guidé par sa propre tradition, dût-elle mener au-delà de ses limites, s'il faut que le dialogue s'articule vraiment à une connaissance de soi mûrie et non tronquée.

## III. Le modèle abrahamique

« L'Éternel dit à Abram : Va, sors d'ici, de ton pays, de ta patrie et de la maison de ton père, vers la terre que je te montrerai. Et je ferai de toi une grande nation... et en toi seront bénies toutes les familles de la terre » (Genèse 12,1-3).

C'est par là que nous devons commencer. Là où Dieu le saint appelle Abram notre père à son service et tout Israël avec lui. Et dans quel langage sinon celui de la transcendance de soi, d'un projet pour changer de site et aller d'un lieu vers un autre ? Quiconque est enlisé dans la facticité – et ne veut bouger ni repousser ses frontières –

12. Martin Buber, *I and Thou* (Charles Scribner's Sons, New York 1958).



est comme mort. C'est à lui que s'adresse le commandement de Dieu : « Va, sors d'ici », sors de ta petite personne et mesures-en la grandeur, laisse le statique pour le possible, va vers ce lieu qui n'a toujours pas de nom. Israël, sans grande portée par le nombre, est à jamais porteur d'une grande promesse. Il en est grandi pour autant qu'il se plie à une vérité plus grande encore. Témoin dans sa finitude de l'infinité de Dieu, Israël est un peuple à jamais en route vers le Royaume. Un peuple sécrété par Abram et qui est destiné à vivre entre Dieu et les hommes, en sorte que le saut de la foi se traduira par une marche à travers l'histoire. « Va, sors d'ici », tel est l'ordre de Dieu – pour un avenir à peine entrevu, à l'heure où Dieu lance son appel à Abraham.

Mais Israël n'est pas pure projection. C'est une entité concrète en quête d'un site sur terre, d'une nouvelle facticité, « le pays que je te montrerai. » Un pays qui représente tout ce qu'il y a de particulier à la vie juive : peuple, culture, loi, et Sion même. Toutes ces caractéristiques sont cruciales pour la définition et l'affirmation de soi d'un peuple appelé par Dieu. Cet appel est répercuté par l'alliance du Sinaï, ce pacte éternel que le Dieu saint scelle avec le peuple. Alors que, appelés, ils l'avait été par grâce, ils vont maintenant être soutenus par la Torah, une « loi » dotant la sainte communauté d'une constitution divine. Si Israël est porteur de Dieu dans le monde, c'est la Torah qui en est le recteur. La vie de ce peuple est comme un récit où s'enchevêtrent appel et obéissance, une histoire d'amour entre Dieu et Israël, liant ceux qui s'aiment l'un à l'autre comme le ciel et la terre, dans une éternelle intimité.

S'en dégage un dessein qui s'énonce clairement: « En toi seront bénies toutes les familles de la terre. » Une bénédiction universelle en est le dernier mot, bénédiction qui, par la vocation particulière d'Abraham et sa semence, embrasse tous les peuples. Indéniablement. La vocation d'Israël n'est pas exclusive. Par sa création comme par son histoire, Israël n'est qu'un instrument de Dieu en vue d'une bénédiction universelle s'étendant à tout le genre humain. Le présume sa vocation même en tant que peuple-témoin dont la mission ne laisse aucun doute là-dessus : Israël doit se dépasser s'il veut pouvoir

s'affirmer. Toute son histoire est empreinte de cette double condition. Elle porte la marque, de façon plus ou moins équilibrée, d'une seule et même vocation, mais à double tranchant : « une grande nation... une bénédiction pour le monde ».

Voilà, me semble-t-il, les prémisses d'une interprétation authentiquement juive de ce qu'on veut dire quand on prétend faire partie du peuple saint de Dieu, et qu'on veut amorcer le dialogue avec les chrétiens. La vocation d'Abraham nous y contraint. Depuis Abraham, nous autres juifs nous avons cherché et trouvé le dessein de Dieu dans un flot d'événements historiques. Le Dieu d'Israël est un Dieu de l'histoire. Il en est le Seigneur et, pour nous, c'est au travers de notre histoire qu'il a toujours fait connaître sa volonté divine tant en ce qui nous concerne qu'en ce qui concerne les autres peuples. Dieu nous a conduits de l'esclavage à la liberté, à la terre promise, et de là dans le monde. Dieu nous a corrigés par la souffrance et racheté à maintes reprises, non sans nous avoir donné quelques bonnes leçons. Dieu nous a éprouvés « par le feu et par l'eau », sans cesser pour autant de nous soutenir et nous faire mieux connaître sa volonté. L'histoire a ainsi été pour nous une école où ce que nous apprenons de Dieu et sa fidélité envers tout homme nous devons le partager avec toutes les nations – si toutefois nous voulons nous conformer à la mission d'Abraham. Et c'est aussi pour cela qu'aujourd'hui nous ne pouvons éviter d'entrer en dialogue avec le christianisme.

## IV. Accomplissements juifs et chrétiens

Un fait est clair et n'en continue pas moins de l'être. C'est que la grande majorité de ceux qui connaissent le Dieu d'Israël le connaissent à la lumière du christianisme. « Car depuis le lever du soleil jusqu'à son couchant, mon nom est grand parmi les nations » (Malachie 1,11). Cette parole du prophète, si peu évidente en son temps, est aujourd'hui avérée grâce au christianisme. C'est la simple vérité, mais elle n'en est pas moins encombrante pour Israël. Nous avions charge d'annoncer Dieu, et pour cela nous en sommes arrivés à nous prendre pour les gardiens du monothéisme éthique dans sa forme originelle la plus pure. Pour cela aussi, notre peuple a été décimé lors d'horribles persécutions qu'il a endurées « pour la sanctification du Nom ». Appelés à être une source de bénédiction pour le monde, nous en sommes quittes. En terre promise comme dans les pays où Dieu nous a fait vivre, nous en avons témoigné. On trouve des juifs dans tous les mouvements pour la promotion de la dignité humaine et de la justice sociale. L'aventure humaine, nous avons cherché à l'enrichir en en soulignant la transcendance qui s'exprime par un approfondissement de la conscience en quête de Dieu dans le domaine de l'esprit, ou de l'intelligence et de l'art. Parfois, par tels de ces efforts il a pu sembler que les juifs s'écartaient de l'origine religieuse de leur appel, mais, pour autant que la vie humaine en a été ennoblie, la fidélité d'Israël à sa vocation ne saurait être mise en cause.



Non que les juifs soient tous fidèles. C'est aux juifs en tant que peuple que s'adressent l'appel de Dieu aussi bien que ses promesses. Pris individuellement, des descendants d'Abraham se sont égarés, ils ont voulu rompre ou, simplement, oublier négligemment les liens avec le peuple comme avec Dieu. Autrefois, les prophètes appelaient ces renégats à se repentir; et renégats et prophètes sont toujours parmi nous. Mais, en dépit de l'échec, total pour certains d'entre nous et partiel en tout cas pour nous tous, le peuple d'Israël n'a pas globalement failli à sa mission de témoin. Bien entendu, ceux qui s'en tiennent à l'inspiration religieuse de la vocation d'Israël y voient toujours la condition du mode d'être juif. Etre juif, c'est collaborer au règne de Dieu sur terre, c'est convoquer tous les peuples à la sanctification de la vie, à une vie d'obéissance à la volonté de Dieu. Collectivement, le peuple a rempli sa mission, non sans succès, mais le succès n'est pas univoque.

S'il y a là quelque rapport avec la nécessité du dialogue judéo-chrétien, c'est que nous ne sommes plus les seuls à accomplir sur le plan essentiellement religieux notre tâche de témoins. Aujourd'hui, les chrétiens se tiennent à nos côtés en tant que collaborateurs du royaume. Ils ont fait connaître le Dieu d'Israël dans tout l'Occident et au-delà. Comment un juif peut-il dire cela et quel sens cela peut-il avoir tant pour lui que pour le monde ?

Tout d'abord, il est difficile aujourd'hui de considérer la conversion de l'Occident au Dieu d'Israël comme une gigantesque bévue d'interprétation. Après tout, les autorités religieuses juives et les théologiens ont admis depuis longtemps que les chrétiens ne sont pas des idolâtres mais qu'ils croient au seul vrai Dieu. Et même que le christianisme, bien qu'en l'interprétant différemment, a fait connaître la Torah de Dieu aux peuples de ce monde[13]. En sorte qu'on ne peut qu'en tirer une conclusion : que le christianisme est un mouvement inspiré de Dieu et qui, issu du noyau juif, s'est porté vers les gentils. Il arrivait certes que des gentils se convertissent au judaïsme, mais pas très souvent. S'est alors produit un autre événement, auquel on ne s'attendait pas. Jésus de Nazareth est apparu, et depuis, par lui et ses interprètes, le drame de l'alliance de Dieu avec Israël englobe les nations des gentils.

La semence d'Abraham devait apporter bénédiction à toutes les nations. Avec le christianisme nous en voyons un accomplissement partiel. Nous avons déjà dit que le rôle d'Israël en tant que peuple-témoin consistait aussi à accomplir la mission d'Abraham. Mais qu'ainsi cette vocation d'Israël ait été réalisée sur ses deux plans, qui aurait pu le prédire ? Les prophètes d'autrefois en eussent été sidérés ; les juifs contemporains « furent saisis de stupeur »[14], et les premiers chrétiens eux-mêmes furent réticents à admettre que quelque chose de neuf venait de se produire. Encore que, face à tant de nouveauté, ils ont eu vite fait de mal l'interpréter. Pour eux Jésus se substituait à la Torah, et le nouveau peuple de Dieu (l'Église) remplaçait l'ancien (Israël). Les juifs furent perçus comme des exclus, et la Torah fut dénigrée comme étant un guide inadéquat à une vie pleinement spirituelle[15]. On déclara que l'évangile fut d'abord annoncé aux juifs ; c'est seulement quand ils l'ont refusé qu'on le présenta aux gentils[16].

13. Citons, entre autres, Judah Ha-Levi, Moïse Maimonide, et Franz Rosenzweig dont on peut lire un résumé sur ce point chez David Nowak, *Jewish Justification* (Oxford University Press, New York 1989).

14. Marc 1,27 ; 2,12, etc.

15. Jules Isaac, *The Teaching of Contempt: Christian Roots of AntiSemitism* (Mc Graw-Hill, New York 1965).

16. Romains 1,16.



Que les juifs se soient sentis menacés par ces nouvelles théories, c'est tout à fait compréhensible. Les chrétiens semblaient attaquer la Torah alors qu'en même temps ils tenaient sur l'homme Jésus des propos qui semblaient extravagants à la plupart des juifs. Le judaïsme traditionnel était visiblement confronté à de sérieuses perturbations. Mais, comme à contre coeur, les promoteurs judéo-chrétiens du nouvel enseignement se tournent alors vers les gentils, et la menace à l'encontre du judaïsme s'estompe, tandis que l'ancienne foi revient à ses diverses coutumes traditionnelles.

C'est que le judaïsme n'était pas en position d'inclure Jésus dans sa tradition de foi. Jésus enseignait avec autorité – la sienne : il attaque la politique du temple ; il a l'audace de pardonner les péchés; et il est acclamé par certains des siens comme étant le Messie sans que les juifs puissent en déceler quelque raison. S'il avait été un peu plus circonspect dans son enseignement et si les revendications de ceux qui l'ont suivi avaient été plus modestes, Jésus aurait pu être incorporé à la foi juive, à tout le moins en tant qu'éminent rabbin et, tout au plus, en tant qu'éloquent prophète d'un Dieu compatissant. Il est certainement la grande figure de son époque, bien au-dessus de ses contemporains dans la clarté et l'irrésistible beauté de sa parole sinon dans la force à la fois pathétique et contagieuse de sa vie et de sa mort. C'est un géant de l'histoire religieuse juive. Inoubliables, les paroles de Martin Buber sonnent encore vrai à l'oreille de bien des juifs : « Dans ma jeunesse j'ai trouvé en Jésus mon grand frère... et depuis j'en suis convaincu encore plus fortement et plus clairement. Plus que jamais je suis sûr qu'un grand rôle lui revient dans l'histoire de la foi d'Israël et que ce rôle ne saurait être décrit à l'aide des catégories habituelles. »[17]

Incapables de s'en apercevoir, à l'époque, et plus encore de dire des choses pareilles, les juifs vont le rester durant tout le temps que le christianisme nous harcèlera pour nous détourner de la Torah et nous imposer Jésus comme emblème de la grâce de Dieu. Mais aujourd'hui le

17. Martin Buber, *Two Types of Faith*, tr. angl. de Norman P. Goldhawk (Macmillan Co., New York 1951 ; Harper Torchbooks, New York 1961), pp. 12-13.

dialogue nous permet à nous juifs d'apprécier autrement notre « grand frère ». Les Églises issues de la Réforme reconnaissent que notre alliance avec Dieu est toujours valable. L'Église catholique romaine ne considère plus le judaïsme comme anachronique parce qu'il continue de centrer sa vie sur la Torah. Aujourd'hui, toutes ces Églises reconnaissent avec nous que l'élection d'Israël et son alliance avec Dieu ne sont pas caduques, et que le culte rendu à Dieu selon la Torah reste valable. Au regard de nos partenaires chrétiens, Jésus lui-même ne peut plus servir à quelque menace dirigée contre nous par l'Église, parce qu'il nous aurait appelés à abandonner notre foi et nos coutumes.

La question du Messie fait encore problème. Du point de vue des juifs, Jésus n'a pas rempli l'attente messianique des prophètes. Il n'était sûrement pas le Messie qu'Israël attendait. Les juifs continuaient d'être subjugués par Rome, tandis que guerre, haine, pauvreté et maladie ne cessaient de se répandre; bref, le monde n'était toujours pas racheté. Mais s'il n'était pas le Messie d'Israël, Jésus ne s'en montre pas moins l'instrument par lequel les gentils sont rattachés au peuple d'Israël en tant que collaborateurs dans l'alliance que Dieu avait jadis conclue avec Abraham. Alors que les Églises sont encore loin de suivre la suggestion[18] selon laquelle elles devraient laisser tomber leur revendication de Jésus comme Messie d'Israël, les chrétiens éclairés devraient au moins admettre que, s'ils doivent faire valoir ce titre, c'est en vertu d'un usage interne et spirituel et, donc, extrinsèque au judaïsme classique. Au reste, ce point est-il si crucial qu'on le dit ? Si, par Messie, l'on veut entendre différentes choses, alors (comme je le fais quand mes étudiants en Nouveau Testament me le demandent) à la question « Jésus, l'est-il ? » on peut répondre oui ou non, et que cela dépend de la définition qu'on en donne. Il n'y a pas de conflit, là-dessus. Et quant à savoir si Jésus, triomphant, reviendra pour que s'accomplissent les prophéties, comment peut-on débattre d'un événement qui n'a pas eu lieu ? Lorsque le Messie viendra (ou reviendra), la question elle-même sera tranchée, mais alors il faudra qu'un

18. Paul N. van Buren, *A theology of the Jewish-Christian Reality*, vol. 2 : A Christian Theology of the People Israël (Harper and Row, San Francisco 1983), p. 350.



des partenaires considère sa position à nouveaux frais. Jusque là, juifs et chrétiens ne sont que « partenaires dans l'attente »[19]. Encore qu'il faille en convenir : si nous attendons le même événement, nous n'attendons pas – en tout cas pas encore – la même personne. Aussi devrons-nous sur ce point de désaccord poursuivre nos rapports sans que le respect des uns pour les autres soit affecté.

C'est un point qu'on peut laisser de côté. Pour Israël la question est de savoir si dans son histoire propre et celle du monde il peut investir Jésus d'un autre rôle. Je répondrais « oui » dans les deux cas. Assurément, si les nations ont accédé à l'alliance, et que c'est au travers de Jésus que Dieu leur en a donné l'accès, alors c'est qu'il s'est produit quelque chose d'inouï dans l'histoire – juive – de l'alliance. Vu sous ce jour, le christianisme n'est plus une menace extrinsèque au judaïsme, mais représente un monde à l'écoute du judaïsme, une source de « bénédiction » pour ceux qui s'y sont rangés et qui autrement auraient été des païens. Grâce à nôtre « grand frère », ils ont découvert le Dieu d'Israël, un peuple avec lequel ils font corps et dont la foi les anime. Se pourrait-il qu'avec Jésus sourde de la vocation d'Abraham non seulement la bénédiction d'Israël mais celle de tous les peuples en attente ? L'avouer, comment cela pourrait-il nous diminuer ou ternir notre foi ? Si les chrétiens devaient cesser de prétendre qu'avec le christianisme et lui seul on assiste à l'accomplissement de toute l'espérance d'Israël, nous pourrions en revanche admettre qu'en ce qui concerne la promesse faite à Abraham l'histoire sainte passe par le christianisme – comme elle passe par le judaïsme de ces deux derniers millénaires.

Si donc la revendication chrétienne quant à l'accomplissement de cette promesse n'exclut ni ne supplante la nôtre, que peut-il s'ensuivre, sinon d'avoir de part et d'autre le sentiment de participer à une œuvre de rédemption plus vaste ? Là, d'ailleurs, consiste l'impact du christianisme sur le judaïsme. Cet impact est indirect, mais non

19. « God's Covenant with the Jewish People », Résolution XII passée par le 114ème synode du diocèse protestant épiscopalien de Newark, New Jersey, en 1988 (cité dans Michael Kogan, « Jews and Christians: Taking the Next Step », *Journal of Ecumenical Studies. 26* [Fall 1989], p. 706).

moins transfigurant dans ses effets. Il est indirect parce qu'en aucune façon il ne change les croyances ni les pratiques du judaïsme. Nous conservons la richesse de notre vie intérieure comme manifestation de « la Torah et ses commandements, ses préceptes et prescriptions ». Mais si, à cet égard, le christianisme ne change rien pour nous, par ailleurs il change tout. Notre identité en est transformée dans la mesure où l'est le contexte de notre vie religieuse. Maintenant nous appliquons la Torah et nous en témoignons dans une nouvelle vision du monde qui nous entoure, car nous comprenons qu'avec le christianisme nous avons un partenaire qui témoigne avec nous l'espérance du royaume de Dieu et sa réalisation. Ensemble, nous sommes serviteurs du même Maître, et le mandat divin est le même, qu'il soit transmis par Jésus et l'Église, ou par la Torah et Israël.

Nous disions plus haut que toute vie religieuse avait besoin de transcendance autant que d'affirmation de soi. Et c'est, je l'espère, ce que ce nous venons d'esquisser. J'ai voulu montrer que nous, juifs, nous ne pouvons vraiment nous comprendre et nous décharger de notre sainte vocation (affirmation de soi) si nous n'admettons qu'un autre se tienne à nos côtés (transcendance de soi). Cet autre (le christianisme) est chargé d'un mandat similaire, sanctifié par la même vocation (celle d'Abraham) quoique transmise différemment. En cherchant à être nous-mêmes, nous sondons les ressources de nos textes fondateurs et nous sommes peut-être surpris d'apprendre qu'inévitablement cette quête nous mène du texte même de notre fondation (Genèse 12,1-3) à sa concrétisation, fût-ce partielle, par ce qui a été traditionnellement perçu des juifs comme étant « l'autre ». Nous voyons enfin que l'autre, contrairement à ce que nous pensions, ne nous est pas étranger. C'est que là, comme dans toute autre sphère de la vie humaine, la connaissance de soi consiste en un enchevêtrement d'affirmation et de transcendance de soi.

## V. Du respect mutuel à l'influence mutuelle

Tout cela ne veut certes pas dire que christianisme et judaïsme « soient tout comme ». Façons de penser et de



s'exprimer, apparences, attitudes religieuses, spiritualité, systèmes symboliques, et même l'histoire – tout les distingue, en partie ou totalement. Abraham Joshua Heschel avait raison de dire que Dieu a probablement voulu cette diversité religieuse. Elle rend certainement le monde plus intéressant, et elle nous force à prendre conscience du fait que nous ne sommes pas seuls, non plus que les seuls à être aimés de Dieu. Non que pour cause de dialogue nous devions édulcorer nos points de divergence, ou qu'il importe de savoir qui a tort ou raison. Car ce n'est pas tant en raison qu'en dépit d'elles-mêmes que nos traditions respectives nous amènent chacune à leur façon à vouloir mieux nous connaître les uns les autres.

Entre judaïsme et christianisme, ces différences sont souvent dues à une question d'accent. Il serait difficile de trouver chez l'un une idée qui chez l'autre serait totalement absente ou lui serait étrangère. Il est possible que chacun se fasse sa propre idée du Messie. À preuve la réappropriation chrétienne de notions juives comme celle du « serviteur souffrant » d'Ésaïe 53, ou de l'affliction de la postérité de David du Psaume 89, et de la souffrance rédemptrice des martyrs de 2 et de 4 Maccabées. Notions fusionnées de façon unique par le christianisme avec l'image du « fils de l'homme » de Daniel 7 et d'Énoch – et qui cependant sont toutes d'origine juive. Comme quoi, c'est l'accent qui fait la différence. Une idée est tenue pour secondaire ou passée sous silence par le judaïsme, mais elle est reprise par le christianisme, et se transforme en motif essentiel et central. On y reviendra.

Entre juifs et chrétiens existe un éventail de questions sur l'importance desquelles nous sommes en accord, mais que nous abordons tout à fait différemment. Sur la condition humaine, est-ce que nous, juifs, nous n'avons rien à apprendre à l'écoute de ce que les chrétiens ont à dire sur le péché ? Après comme avant tant d'autres massacres de ce sinistre siècle, la Shoah nous rend-il plus sensibles à la notion chrétienne du péché originel ? Est-ce que les chrétiens peuvent éviter d'être obsédés par le péché en mieux appréciant la valorisation juive de la capacité morale des hommes ? Est-ce qu'auprès des chrétiens chez qui il tient une plus large place les juifs ont quelque chose à apprendre sur le combat spirituel de

l'individu ? Est-ce que les chrétiens ont besoin de faire l'effort d'en savoir plus sur le sens de la communauté religieuse si aigu chez un peuple qui en a si richement vécu pendant des millénaires ? Qu'est-ce que les chrétiens peuvent découvrir dans la tradition juive de protestation morale devant Dieu et qui remonte au plaidoyer d'Abraham en faveur des condamnés de Sodome ? Qu'est-ce que les juifs peuvent gagner de l'accent chrétien sur l'immortalité de la personne ? Qu'est-ce que les deux confessions peuvent apprendre l'une de l'autre sur le lien entre la foi et les œuvres ou l'ultime vision du règne de Dieu ?

Une fois que nous aurons reconnu qu'ensemble nous prenons part au dessein rédempteur de Dieu, nous pourrons mieux nous connaître et nous enrichir mutuellement. C'est ce que j'ai voulu dire, en employant ailleurs l'expression de « respect mutuel en vue d'une mutuelle influence »[20]. Cette interaction mènera chaque communauté à redécouvrir des éléments propres à sa pensée et qu'elle aurait peut-être sous-estimés ou négligés. Elle pourra aussi – et c'est d'une importance capitale – nous stimuler à prendre conscience de Dieu à nouveaux frais et de façon plus intense que nous ne pouvions l'imaginer avant d'entrer en dialogue, étant donné notre propension à faire comme si on avait oublié qu'ainsi que le témoignage l'acte de foi est au cœur tant de l'identité juive que chrétienne, et inversement tant de l'identité chrétienne que juive

## VI. Les positions chrétiennes à la lumière du judaïsme

Dans le dernier quart de ce siècle on a donc assisté à une remarquable série de déclarations officielles et semi-officielles de la part des principales Églises chrétiennes concernant la validité toujours actuelle de l'alliance scellée entre Dieu et Israël. Toutes ces déclarations considèrent les juifs comme partenaires d'un dialogue plutôt que comme des préposés à la conversion. Cela veut dire que ces institutions chrétiennes endossent maintenant l'idée maîtresse du peuple juif comme témoin de Dieu.

20. Michael Kogan, « Toward Total Dialogue », *The National Dialogue Newsletter* 6 (Hiver 1990-91) 8.



J'ai voulu montrer qu'en élaborant une théologie juive du christianisme nous sommes amenés à percevoir dans ce dernier l'instrument d'un monothéisme éthique inspiré de Dieu et faisant en quelque sorte basculer le judaïsme vers le monde des gentils. Il me semble qu'à vouloir aborder le christianisme de la sorte, il doit en découler quelques implications inévitables. Si Dieu est l'auteur de la foi chrétienne tout comme il l'est de la nôtre, alors nous devons nous poser cette question : est-ce que Dieu agirait de sorte que les nations soient amenées à le connaître par des révélations frauduleuses ? Si la question est légitime, le moment n'est-il pas enfin venu pour nous d'aller plus loin dans notre reconnaissance du ministère chrétien en nous laissant interpeller par ces articles qui sont au cœur de la foi chrétienne ?

Là, je l'avoue, je m'aventure dans une direction que bien des juifs auront préféré ne pas prendre. Pour éviter tout malentendu, je m'empresse de souligner que de cette approche du christianisme il ne saurait résulter aucune conséquence dirimante pour la foi et la pratique du judaïsme. Le christianisme n'est pas venu pour nous mais pour les nations. Notre alliance avec Dieu est éternelle et, renouvelée en permanence, elle se suffit à elle-même pour ce qui touche l'essentiel de notre doctrine et de notre pratique. Si donc nous pouvons et devons apprendre à mieux nous connaître nous-mêmes en dialoguant avec notre religion sœur, en revanche l'adoption par nous de quelque aspect que ce soit du kérygme chrétien ne serait ni authentique ni utile. Il y a deux mille ans, le judaïsme a dit non à ce message – par fidélité envers notre Dieu[21]. Il faut réitérer ce non aujourd'hui comme il l'a été au cours des siècles. Mais ce non, valable pour ce qui est des juifs, ne saurait l'être et ne l'a jamais été pour les nations lesquelles, à travers le christianisme, ont eu accès au chemin qui mène au Dieu qui s'était déjà révélé à Israël. Devenir chrétien, comme Paul l'a dit, c'est devenir enfant de Dieu par adoption. Logiquement et spirituellement parlant, cela n'a de sens

21. Paul Van Buren, *A Christian Theology*, pp. 268-294. L'auteur examine le sens du rejet par Israël de la thèse chrétienne selon laquelle le monde est déjà racheté. Il conclut que le non d'Israël est un refus catégorique du triomphalisme et de la condescendance où le christianisme risque de sombrer.

que si l'on est orphelin. Il serait par contre redondant qu'un juif demande à Dieu qu'il l'adopte alors qu'il en est déjà l'enfant par nature. Aux Églises qui reconnaissent que l'alliance de Dieu avec Israël est éternelle et qui cessent de vouloir convertir les juifs, il ne reste plus qu'à accepter le bien-fondé, sinon la forme, de l'argument ainsi avancé.

À l'abri de sa foi, le judaïsme peut alors examiner en toute conscience les positions chrétiennes à la lumière de sa propre tradition scripturaire. Et non seulement il le peut, mais il le doit s'il lui faut encore élaborer une théologie juive du christianisme. Quelles sont alors les positions principales de la foi chrétienne qui nous interpellent ? Je proposerai les suivantes : 1. L'incarnation de Dieu en Jésus ; 2. Le sacrifice vicaire de Jésus pour les péchés du monde ; 3. La résurrection de Jésus.

Alors que pour le judaïsme ces articles de foi « ne disent rien », ils n'ont pas manqué d'être « parlants » auprès des nations et, de fait, ont enclenché la symbolique qui a permis de propager la connaissance du Dieu d'Israël dans le monde. Certes, pour la plupart des chrétiens, il ne s'agit pas là de simples symboles. Ils renvoient à des événements sur la foi desquels d'incalculables millions d'hommes se sont rapprochés de Dieu. Ma question est de savoir si les juifs, par fidélité à la Torah d'Israël, peuvent y trouver néanmoins quelque aide afin de mieux comprendre ces affirmations chrétiennes avant d'en rendre compte de façon plus positive. Je le pense fermement : Si nous ne pouvons affirmer la vérité de ces propositions, nous n'avons pas non plus besoin de déclarer qu'elles sont fausses. Nous ne pouvons pas affirmer leur vérité parce que cela ne peut se faire qu'au point de vue de la foi chrétienne, que nous ne partageons pas. Mais nous n'avons plus besoin de déclarer qu'elles sont fausses, d'une part parce que le message qu'elles contiennent n'est plus utilisé par les Églises pour miner notre foi et, d'autre part, parce que, à notre point de vue, si le christianisme est aussi bien que le judaïsme guidé par la main de Dieu, nous devons envisager qu'elles puissent être vraies. Si Dieu a choisi d'ouvrir l'alliance aux nations et l'a fait au travers de Jésus, alors il se peut que cela ait eu lieu de la façon dont le christianisme dit que ces événements se sont déroulés.



Nul doute que les comptes rendus de ces événements sonnent étrangement à des oreilles juives, mais il est possible qu'en sondant nos propres écritures nous les trouvions beaucoup moins étranges. Ne pouvant ici entrer dans les détails, nous nous contenterons de quelques remarques générales.

1. *Incarnation.* Alors qu'il est pratiquement sûr qu'elle ne fait pas partie de l'enseignement de Jésus, rabbin et prophète de Galilée, l'affirmation selon laquelle en ce Nazaréen Dieu, ou le Verbe de Dieu, prit forme humaine est au centre du kérygme chrétien après la mort de Jésus. La vaste majorité des juifs de l'époque, qui avaient entendu parler de Jésus, ont rejeté cette revendication, probablement parce qu'ils ne trouvaient aucune bonne raison de l'accepter. Pour eux, il se peut que Jésus ait été un éminent rabbin; il se peut même qu'il ait été un prophète, ce qu'apparemment beaucoup croyaient[22], mais ils n'ont simplement aucune évidence de sa divinité. Pour les juifs d'aujourd'hui c'est encore là une prétention tout à fait incroyable. Mais il y a la Torah, et elle pourrait les démentir. En Genèse 3,8 il est dit du « Seigneur Dieu qu'il parcourait le jardin dans la brise du soir »; Genèse 18,1 raconte comment « l'Éternel apparut [à Abraham] » sous une forme humaine. Ce n'est pas une vision. Lors de cette rencontre, ils sont trois, dont Dieu, et qui tous mangent de la vraie nourriture. Genèse 32,24 rapporte que « Jacob resta seul. Alors un homme lutta avec lui… », et au verset 30 c'est Jacob qui conclut, disant : J'ai vu Dieu face à face ». Exode 24,9-11 raconte que « Moïse monta [au Sinaï] avec Aaron, Nadab, Abihou et soixante-dix des anciens d'Israël. Ils virent le Dieu d'Israël ; sous ses pieds, c'était comme un ouvrage de saphir étincelant… [Et] ils contemplèrent Dieu ».

Je sais que pour bien des commentateurs on a dans ces récits affaire à des anges plutôt qu'à Dieu lui-même. Rashi qui en général est de cet avis quand il s'agit de ré-

22. Matthieu 21,46 ; Marc 8,28.

cits concernant Abraham et Jacob[23], s'en démarque nettement à propos du premier épisode et du dernier et trouve que là le texte dit bien ce qu'il dit : Dieu prend forme humaine. Sans doute, pour les juifs et les chrétiens qui prennent tous ces récits comme ceux de l'incarnation pour des métaphores, il n'y a plus rien à dire. Les métaphores d'une tradition sont aussi bonnes et aussi vraies que celles d'une autre. Il y a des croyants pour qui les événements dont parle la Bible sont des événements réels, des événements vrais. Ce ne sont pas des événements d'ordre historique, purement et simplement, décrits en termes terrestres et pleinement mesurables dans le temps et l'espace. Dans un récit religieux (*mythos*), l'événement dit « l'intersection de l'intemporel avec le temps », l'irruption de l'infini dans le fini. En sorte qu'il entoure un irréductible élément d'incertitude objective. La conviction subjective du croyant n'en est que renforcée : la vérité qu'il affirme est une vérité clairement visible, mais seulement aux yeux de la foi[24]. Ce qu'il faut donc éviter, c'est une interprétation qui trivialise et relativise toute vérité. C'est aussi à l'autre extrême un positivisme fondamentaliste truffé d'affirmations creuses qui sapent la foi qu'elles prétendent étayer. Dans un récit religieux l'événement échappe à la réduction comme à l'inflation. Quant aux juifs croyants, il pourrait leur venir à l'esprit que il est injuste de refuser sans vergogne qu'un Dieu qui prend forme humaine au cours d'événements relatés par les textes de leur propre tradition, ne puisse agir de façon similaire lors d'événements rappelés par d'autres écritures tout aussi saintes.

Nous ne pouvons ni n'avons besoin ici de nous aventurer plus loin. Le message proclamé par la doctrine chrétienne de l'incarnation (sous ses diverses variantes) n'est certainement pas le même que celui de la Torah. Les récits mentionnés ci-dessus ne sont pas aussi essentiels au judaïsme que l'avènement du Christ l'est au christianisme. Nous ne prétendons pas que ce dont il est

23. Moïse Maïmonide a naturellement tout fait pour réduire l'anthropomorphisme biblique et reflète, comme Wyschogrod l'a souligné, « une tendance à transformer le Dieu de la Bible en un Dieu des philosophes... Ce qui ne rend pas service au judaïsme » (Michael Wyschogrod, « A Jewish View of Christianity », cité par Klenicki, *Toward a Theological Encounter*, p. 114).

24. Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Robert Bretall, ed., *A Kierkegaard Anthology*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1946), pp. 220-221.



question dans la Bible hébraïque soit exactement du même ordre que l'événement qui se situe au cœur de la foi chrétienne. Les apparitions de Dieu sous forme humaine de la tradition juive ne relèvent pas de la même optique que celle du récit chrétien selon lequel Dieu ou sa Parole naît, vit, et meurt comme un homme. Les ressemblances sont cependant assez frappantes pour que les juifs ne puissent trop hâtivement nier qu'il en fut comme le disent les récits chrétiens. Mais raison de plus pour qu'à nouveau, et quoi que nous pensions des affirmations chrétiennes, j'insiste sur le fait qu'elles ne peuvent avoir aucun impact sur notre croyance ou notre pratique – à moins d'y intégrer l'action missionnaire de l'Église parmi les gentils.

2. *Rédemption vicaire.* L'idée que Jésus est mort pour racheter les péchés du monde semble étrange et même est étrangère à des juifs qui croient que le problème du péché à déjà été résolu par la Torah. Sans parler des commentaires autorisés, celle-ci nous indique quel chemin nous mène à la poursuite du bien ou, le cas échéant, à la repentance et au pardon des péchés. Les gentils, nous l'avons dit, auraient pu accéder à la Torah en se convertissant au judaïsme. Certains l'ont fait, et il y en a qui de nos jours encore le font. Mais la plupart ont cherché le pardon du Dieu d'Israël par un autre biais – celui du message chrétien, du Christ crucifié ». Or si le sacrifice vicaire de Jésus pour les péchés de l'humanité peut sembler étrange aux juifs, il provient cependant d'une ré-interprétation chrétienne de versets des écritures hébraïques, y compris les paroles bien connues d'Esaïe 53, dont voici les versets 4 à 6 :

> Certes, ce sont nos souffrances qu'il a portées,
> C'est de nos douleurs qu'il s'est chargé ;
> Et nous, nous l'avons considéré comme atteint d'une plaie ;
> Comme frappé par Dieu et humilié.
> Mais il était transpercé à cause de nos crimes,
> Écrasé à cause de nos fautes ;
> Le châtiment qui nous donne la paix est (tombé) sur lui,
> Et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris.
> Nous étions tous errants comme des brebis,
> Chacun suivait sa propre voie ;
> Et l'Éternel a fait retomber sur lui la faute de nous tous.

Ce serviteur souffrant de Dieu, qu'il soit représenté par un israélite exemplaire ou qu'il représente la collectivité du peuple d'Israël, fait partie de la tradition et de la foi des juifs. Pour la plupart d'entre nous, ces versets se lisent comme une poignante description de la souffrance rédemptrice d'Israël, souffrance qu'apparemment il endure pour les méfaits des autres[25]. Nous pouvons continuer à nous en tenir à cette interprétation incontournable à nos yeux alors même que nous contemplons la tragique et glorieuse histoire de notre peuple. En même temps, et pour cette raison même, nous pouvons aussi comprendre ce que les chrétiens veulent dire lorsqu'ils avancent que ces versets représentent pour eux la vive image de l'œuvre rédemptrice de Jésus. Bien que nous trouvions étrange qu'un seul homme doive jouer ce rôle pour tous les autres, et compte tenu du sens que nous-mêmes accordons à ces versets, nous ne devons pas nous sentir obligés de déclarer que l'interprétation chrétienne est inauthentique. Leur démarche ne nous convient peut-être pas ; de fait, elle peut même paraître superflue pour nous qui faisons déjà l'objet d'un pardon à la fois éternel et efficace. Néanmoins, les nations y ont trouvé le moyen d'obtenir la grâce offerte par le Dieu d'Israël. Nous n'avons aucune raison d'en nier la validité qu'elle a pour les gentils ou d'en recevoir la nouvelle autrement qu'en nous en réjouissant.

Au service du Dieu saint comme à celui des hommes, Israël a souffert, trop souvent. Assurément, nous pouvons en reconnaître le schéma rédempteur lorsque celui-ci réapparaît dans l'histoire de Jésus. Dans le grand tableau de Chagall, *La crucifixion blanche,* l'icône du Christ crucifié, les reins drapés d'un châle de prière juif blanc et bleu, fait fond sur des images de pogromes, de synagogues en feu, et de juifs en fuite – un parallèle qui sonne tout à fait juste tant les éléments juifs et chrétiens qui le tissent s'y renforcent et s'éclairent les uns les autres.

3. *Résurrection.* Il faut, une fois de plus, noter que la plupart des juifs de l'époque n'avaient aucune raison d'ajouter foi à la proclamation de Jésus comme étant ressuscité des morts. Tous ceux qui ont rapporté avoir vu le

25. Pour des récits de martyrs dont on interprète la mort come un sacrifice de substitution pour racheter les péchés du peuple, voir 4 Maccabées 1,11 ; 17,21 ; 18,4.



Christ ressuscité faisaient déjà partie de sa suivance. Le texte du Nouveau Testament semble nous dire que le Christ ressuscité était clairement visible, à la condition toutefois qu'on le regardât avec les yeux de la foi chrétienne. Paul était peut-être une exception, mais il eut une vision, une expérience religieuse bien différente des apparitions du ressuscité décrites ailleurs. Il est vrai qu'il l'inclut dans l'énumération d'autres apparitions, comme s'il s'agissait d'une apparition parmi celles d'une même série, mais sa description révèle que son expérience était d'un autre ordre. Les visions sont certainement valables pour ceux qui les ont, mais, de par leur nature même, elles ne sont pas en mesure d'emporter la conviction de ceux qui n'en sont pas amateurs.

Il faut ici se rappeler une chose importante : c'est que la majorité des juifs n'ont pas pu rejeter la nouvelle de la résurrection de Jésus et cela parce qu'ils en trouvaient l'idée même absurde. La résurrection des corps avaient été avancée par les Pharisiens depuis nombre d'années dans le cadre de leur espérance apocalyptique. Des livres bibliques postérieurs ainsi que des écrits intertestamentaires y font référence[26]. Pour autant qu'on sache, seuls les Sadducéens en ont explicitement nié la possibilité. Ce que la plupart des juifs ont rejeté par manque d'évidence ce n'était pas la possibilité, ni même l'ultime certitude, de la résurrection physique, mais la présomption du fait que l'homme nommé Jésus serait déjà ressuscité.

Les juifs n'ont aujourd'hui pas plus de raisons qu'autrefois pour accepter comme vraie la nouvelle de la résurrection. Cependant, face à cette assertion, et considérant l'Eglise comme accomplissement d'une mission d'Israël envers les nations, nous ne pouvons plus rejeter la foi pascale tout de go. Pour peu que nous comprenions que cet événement ne vise aucunement à montrer que Jésus est aussi le Messie (pas la moindre prophétie du Messie ne le suggère, même de loin), alors quel besoin avons-nous encore d'en nier la possibilité ? Qu'une telle chose ait eu lieu, si longtemps avant la date fixée dans notre littérature apocalyptique, ne nous concerne pas directement, ni ne nous menace en aucune façon. Elle nous étonne ; et c'est

26. Daniel 12,2 ; 2 Maccabées 7,9.11.14.23.29 ; Actes 23,8.

bien là le but de sa proclamation : que l'on s'étonne qu'une telle chose ait pu arriver dans le cours ordinaire du temps – mais n'est-ce pas de cela que sont faits les miracles, ou ce qu'on prend pour des miracles, qui nous remplissent d'étonnement ? Si donc la résurrection de Jésus a été particulièrement reçue comme ultime démonstration de la vérité des deux autres articles de la foi chrétienne discutées ci-dessus, eh ! bien, qu'il en soit ainsi ! Pourquoi cela devrait-il nous déranger ? Nous n'avons nul besoin de partager la foi en cette résurrection (sauf au sens où nous le faisons déjà grâce à notre espérance eschatologique) pour nous réjouir comme nous le devons de ce que d'autres qui avaient désespérément besoin de l'entendre, en ont accepté les prémices. Grâce à la propagation de cette foi, les nations en sont venues à connaître ce que nous connaissions déjà, la fidélité de Dieu, un Dieu qui à maintes reprises a ramené Israël de la mort à la vie.

## VII. Conclusions

Je n'ai pas voulu prétendre que le judaïsme et le christianisme disent la même chose; justement, ils ne le font pas. Il n'y a dans aucun texte religieux juif une seule figure semblable à Jésus, le Christ de la foi chrétienne. Au sein du judaïsme, il ne peut y avoir, ni n'est-il nécessaire qu'il y ait, une telle figure. Notre foi nous apprend que Dieu a créé un individu collectif, le peuple d'Israël, afin qu'il soit sur terre l'agent rédempteur dont la tâche est de préparer le monde pour le règne de Dieu. Mais j'ai insisté pour que nous reprenions connaissance des éléments de la tradition juive qui peuvent nous mener à reconsidérer les positions chrétiennes d'une manière nouvelle et positive. Ce sera une prochaine étape, et c'en est une pleine de promesse pour les deux partenaires au dialogue. Un judaïsme qui maintiendrait que les affirmations chrétiennes sont simplement fausses a certes peu de raison de s'engager dans un tel dialogue. Pourquoi parler à des gens qui répandent ce qui est au mieux une erreur et au pire un mensonge ? Un judaïsme qui considérerait les affirmations chrétiennes comme étant vraies pour tous cesserait d'être un judaïsme. Pourquoi persister à dire non à une vérité universelle et qui serait censée l'être aussi bien pour Israël que pour les nations ? Mais il y a une troisième voie, et le



judaïsme peut la prendre : il peut considérer comme ouverte la possibilité que les affirmations chrétiennes soient vraies – en particulier les trois doctrines essentielles qu'on vient de présenter – dans la mesure où cependant il insiste sur le fait que ces vérités le sont pour les gentils. Mieux encore, le judaïsme pourra alors avaliser l'entreprise chrétienne au même titre que les Églises chrétiennes ont avalisé l'actualité du témoignage d'Israël, peuple de Dieu.

Commençant avec la vocation d'Abraham, nous avons parcouru l'histoire avec le regard d'un juif et pu observer que le christianisme apporte aux nations des éléments qui sont au cœur de la foi d'Israël. Ayant vu dans cette histoire comme un accomplissement partiel de l'ordre donné par Dieu à Abraham, nous avons été amené à reconsidérer la vérité des assertions chrétiennes en tant qu'elles s'appliquent aux nations. Nous avons trouvé, bien qu'elles soient ancrées dans des idées juives, qu'elles sont nouvelles, sans que leur formulations soient si étrangères à Israël qu'il devrait en nier la validité pour les autres.

Ici, pas de syncrétisme; le judaïsme, dans sa foi et sa pratique, n'est pas directement affecté par cette valorisation de sa religion sœur. Il n'adhère pas à la vérité chrétienne en soi, mais en reconnaît la portée pour les gentils. Le judaïsme reste ce qu'il est; le christianisme reste ce qu'il est. Chacun est pour l'autre la main tendue du Dieu d'Israël. Ce n'est pas du relativisme ; il n'y a pas là deux vérités, mais une et une seule : le dessein rédempteur du Dieu d'Israël différemment médiatisé selon différents peuples. Des chrétiens et des juifs qui refusent d'accorder foi au récit les uns des autres ne comprennent pas combien le dessein de Dieu est encore plus vaste que la perception qu'ils en ont, et pas davantage ne se comprennent-ils eux-mêmes qu'ils ont, chacun, un rôle à y jouer. En tout cas, pour nous juifs qui respectons la mission rédemptrice de notre religion sœur et lui accordons notre aval, la voie que je viens d'esquisser pourra, je l'espère, déboucher sur une authentique théologie juive du christianisme.

Michael S. KOGAN
*Montclair State University, New Jersey*
Traduit de l'anglais par Noëlle Vahanian
et publié avec l'aimable autorisation du *Journal of Ecumenical Studies*,
Temple University, Philadelphie 1995.