

SIG
Schweizerischer
Israelitischer
Gemeindebund



FSCI
Fédération suisse
des communautés
israélites



Jour du Judaïsme

COMMISSION DE DIALOGUE JUDÉO/CATHOLIQUE-ROMAINE

Jour du Judaïsme

Guide de préparation

EDITÉ PAR LA COMMISSION DE DIALOGUE
JUDÉO/CATHOLIQUE-ROMAINE DE SUISSE

Indice

Un guide pour le Jour du Judaïsme en Suisse	9
Préface épiscopale par Charles Morerod (CES)	13
Salutations de la Fédération suisse des communautés israélites pour le Dies Iudaicus	15
I. COMMENTAIRE EN VUE DU DÉROULEMENT DU 2 ^{ÈME} DIMANCHE DE CARÊME	
LECTURES VÉTÉROTESTAMENTAIRES: L'HISTOIRE D'ABRAHAM	
Günter Stemberger Exégèse biblique juive: qu'est-ce qu'un midrash?	19
Hans Peter Ernst Au sujet du sens d'une méthode de lecture	25
Verena Lenzen A: Genèse 12,1-4; la vocation d'Abraham	29
Verena Lenzen B: Genèse 22,1-18: le sacrifice d'Abraham	35
Adrian Schenker C: Genèse 15 – L'alliance de Dieu avec Abraham	43
LECTURES NÉOTESTAMENTAIRES	
Adrian Schenker A: 2 Timothée 1,8-10	55
Adrian Schenker B: Romains 8,31-34	57
Adrian Schenker C: Philippiens 3,17-4,1	59

ÉVANGILES

Christian M. Rutishauser
La transfiguration de Jésus dans les évangiles synoptiques 63

2. POUR UNE RÉALISATION LITURGIQUE

Christian M. Rutishauser
Rite pénitentiel, psaumes, prière universelle, canon eucharistique 73

David Bollag
Les psaumes dans la tradition juive 81

Michel Bollag
Prière commune des chrétiens et des juifs? 85

3. LE DIALOGUE JUDÉO-CHRÉTIEN

Christian M. Rutishauser
L'histoire du dialogue judéo-chrétien dans ses fondamentaux 91

Walter Weibel
Apprendre de la rencontre:
transmission des connaissances juives en milieu chrétien 97

TEXTES DE BASE POUR LE DIALOGUE JUDÉO-CHRÉTIEN

Conférence d'urgence contre l'antisémitisme
Thèses de Seelisberg (1947) 105

FSCI/FEPS/CES
Déclaration commune quant à l'importance
de la collaboration entre chrétiens et juifs (2007) 107

Concile Vatican II
Déclaration sur les relations de l'Église
avec les religions non chrétiennes «Nostra Aetate» (1965) 109

Synode de l'Église Évangélique en Rhénanie Déclaration au sujet du renouveau des relations entre chrétiens et juifs (1980)	113
Jean-Paul II Confession des fautes et demande de pardon (2000)	117
Projet national de savants juifs «Dabru Emet». Déclaration juive sur les chrétiens et le christianisme (2000)	119
L'Association des Académiciens chrétiens sur les Relations judéo-chrétiennes Une obligation sacrée: Repenser la foi chrétienne en relation au judaïsme et au peuple juif (2002)	123
Commission de dialogue judéo/catholique-romaine de Suisse L'Antisémitisme: Un péché contre Dieu et contre l'humanité (1992)	129
Auteurs	137

Un guide pour le Jour du Judaïsme en Suisse

Le jour du judaïsme est fixé depuis 2011, dans l'Église catholique-romaine en Suisse, le 2^{ème} dimanche de carême de chaque année. La commission pontificale pour les relations avec le judaïsme a recommandé cette institutionnalisation, validée par la conférence des évêques suisses. La Commission de dialogue judéo/catholique-romaine (CDJC), constituée depuis 1990 de membres juifs et catholiques et dédiée à une compréhension mutuelle entre juifs et catholiques de Suisse, aimerait soutenir cette initiative à travers ce guide, et ainsi proposer des concepts et des suggestions pour mettre en œuvre la célébration du *Dies Iudaicus*.

De telle façon que le lien profond entre judaïsme et christianisme soit mis en valeur. En ce jour particulier, nous voudrions faire connaître ce que le judaïsme signifie hier et aujourd'hui pour le christianisme.

Les chrétiens et les chrétiennes y sont enracinés (cf Rom 9,11). Les juifs sont les frères aînés dans la foi. Dieu a choisi par amour le peuple d'Israël et a scellé avec lui une alliance qui reste effective pour toujours. C'est ainsi que le judaïsme représente une relation particulière avec le christianisme. Les juifs et les chrétiens se rejoignent dans la foi au Dieu Unique, qui s'est révélé en premier au peuple d'Israël. Jésus et sa mère Marie, les apôtres et les premiers croyants au Messie étaient juifs. Puis ce sont des païens qui vinrent à la foi, c'est-à-dire des non-juifs, qui crurent en Jésus Fils de Dieu et qui formèrent ensemble une seule Église rassemblant des juifs et des païens.

Le Concile Vatican II a réactivé cet état de fait lors de sa déclaration *Nostra Aetate* (1965). C'était une révolution spirituelle, car le second concile du Vatican remettait à jour les racines israélites de la foi chrétienne tout en montrant combien elles sont dignes de vénération pour la foi chrétienne.

Dès lors, de nombreux documents catholiques, réformés et juifs ont souligné la parenté spirituelle des enfants d'Abraham et encouragé le dialogue fraternel. L'Église désire développer la connaissance mutuelle et l'appréciation des religions. Il y a eu dans l'histoire trop de rejet, de mépris et de haine envers les juifs. Cela contredit la foi chrétienne et doit définitivement prendre fin en luttant contre toutes les manifestations d'antijudaïsme et d'antisémitisme.

Pour le Jubilé de *Nostra Aetate* en l'an 2015, un guide de célébration du Jour du Judaïsme est proposé par la CDJC (Commission de dialogue judéo/catholique-romaine), fondée il y a 25 ans par la Conférence des Évêques suisses et la Fédération suisse des communautés israélites.

La première partie contient des commentaires exégétiques de textes du premier et du nouveau testaments, ainsi que des évangiles du lectionnaire sur trois ans sélectionnés sur la base du lien judéo-chrétien. Tout est d'abord centré sur l'histoire d'Abraham: l'appel de Dieu pour un peuple, une terre, la promesse d'un grand avenir; avec lui, Dieu scelle une alliance éternelle, et dans son sacrifice sur le mont Moriya, le patriarche exprime sa foi et sa confiance en Dieu.

La deuxième partie propose des suggestions pour mettre au point une liturgie: pour le rite pénitentiel, les psaumes la prière universelle et le canon eucharistique. La signification particulière des psaumes s'éclaire par l'approche de la tradition juive. Sur la question de savoir si des juifs et des chrétiens peuvent prier ensemble, le dilemme est mis en discussion.

La troisième partie offre une esquisse historique du dialogue judéo-chrétien aux 20^{ème} et 21^{ème} siècles, avec un choix de sources importantes d'origine catholique, protestante et juive pour l'estime réciproque. Il nous tient à cœur de voir les documents de base trouver leur place officielle au niveau ecclésial et social afin de contribuer à la compréhension fraternelle entre les religions. La question se pose également de savoir de quelle manière les chrétiens peuvent partager la connaissance indispensable sur le judaïsme pour activer le processus de respect mutuel. Le but de ce guide correspond au souhait que le Jour du Judaïsme puisse donner toutes ses chances à un dialogue vivant avec le judaïsme.

Notre reconnaissance va à la Conférence des évêques suisses et à la Fédération suisse des communautés israélites, tout d'abord aux auteurs des exposés, au traducteur des textes, et aux membres de la CDJC pour les échanges de vue stimulants, à Stefan Heinzmann et Denis Maier, assistants à l'Institut pour la recherche judéo-chrétienne de l'Université de Lucerne, pour la rédaction finale et l'édition du guide pour le Jour du Judaïsme.

Prof. Dr theol. Verena Lenzen

Rabbiner Dr phil. David Bollag

Co-présidente catholique de la CDJC

Co-président juif de la CDJC

Préface épiscopale par Charles Morerod (CES)

70 ans après la fin de la deuxième guerre mondiale, nous devons nous garder d'oublier ce crime inouï de l'histoire humaine qu'a été l'holocauste, en partie préparé par un antijudaïsme chrétien.

Les paroles récentes du pape François au Mémorial de Yad Vashem, à Jérusalem, parlent à notre conscience. Nous souvenons tous de la question portant sur la présence de Dieu à Auschwitz. Le pape y ajoute celle que Dieu peut nous adresser, à nous, ses créatures: que faisons-nous du don de la vie? Et parfois c'est la honte qui peut nous garder d'une terrible rechute:

«Souviens-toi de nous dans ta miséricorde. Donne-nous la grâce d'avoir honte de ce que, comme hommes, nous avons été capables de faire, d'avoir honte de cette idolâtrie extrême, d'avoir déprécié et détruit notre chair, celle que tu as modelée à partir de la boue, celle que tu as vivifiée par ton haleine de vie.

Jamais plus, Seigneur, jamais plus!

«Adam, où es-tu?»

Nous voici, Seigneur, avec la honte de ce que l'homme, créé à ton image et à ta ressemblance, a été capable de faire.

Souviens-toi de nous dans ta miséricorde.» (pape François au Mémorial de Yad Vashem, à Jérusalem, le 26 mai 2014)

Dans la prière du Dies Iudaicus, prions pour que nous soit faite la grâce de cette honteuse question par rapport à ce que nous faisons de notre humanité, et à ce que nous faisons de l'Évangile face à nos pères!

+ Charles Morerod OP

Salutations de la Fédération suisse des communautés israélites pour le Dies Iudaicus

Les liens réciproques entre christianisme et judaïsme ont changé durant les dernières décennies et se sont améliorés. Pendant 2000 ans les femmes et les hommes juifs ont été victimes de persécutions, de déportations et d'anéantissement de la part de chrétiens. Après la seconde guerre mondiale, qui eut pour effet de faire disparaître la majorité des communautés juives d'Europe, une nouvelle manière de voir a trouvé place dans les Églises.

Pour affirmer un point de vue nouveau, une conférence internationale eut lieu dans l'urgence à Seelisberg en 1947 afin de dénoncer l'antisémitisme. Les dix thèses qui y ont été élaborées ont avant tout permis d'abolir en grande partie les préjugés à l'égard des juifs. Il en est ressorti la reconnaissance de l'enracinement du christianisme dans le judaïsme.

Un pas significatif supplémentaire a été franchi avec la déclaration *Nostra Aetate*, formulée par le Concile Vatican II. Celle-ci marqua l'abandon, par l'Église catholique-romaine, de sa prétention absolue et exclusive, définie jusqu'ici de manière antijudaïque. En même temps, ce fut le début d'un dialogue face à face entre catholiques-romains et juifs.

Ce dialogue s'est développé de manière positive, malgré des cas de figure conflictuels tels que la formulation d'une prière «pour les juifs», le vendredi saint dans le rite extraordinaire, ou encore le rapprochement du Vatican avec la Fraternité sacerdotale St Pie X. Sur la voie d'une meilleure compréhension réciproque, et dans le but de surmonter tout antisémitisme, le *Dies Iudaicus* – institué depuis 2011 en Suisse – est à considérer comme un moyen exceptionnel d'y parvenir. Cela permet de poursuivre le développement du dialogue et d'affermir ses bases.

C'est en ce sens que je veux exprimer toute notre gratitude à l'Église catholique-romaine, à la Conférence des Évêques suisses et à la Commission de dialogue judéo/catholique-romaine.

Au nom de la Fédération suisse des communautés israélites SIG/FSCI,
Dr Herbert Winter, président.

I. COMMENTAIRE EN VUE DU DÉROULEMENT
DU 2^{ÈME} DIMANCHE DE CARÊME

LECTURES VÉTÉROTESTAMENTAIRES:
L'HISTOIRE D'ABRAHAM

Exégèse biblique juive: qu'est-ce qu'un midrash?

Le mot *midrash* est formé de la racine hébraïque *darash*, qui signifie «chercher, interroger», habituellement dans le sens religieux, tel qu'en Isaïe 34,16 «scruter dans le Livre de Dieu». Le mot «*midrash*» lui-même apparaît tardivement dans la Bible seulement à deux endroits, dans 2 Chroniques 13,22 («dans le midrash du prophète Iddo») et 24,25 («midrash autour du livre des rois»). À la question de savoir si le terme signifie seulement livre ou doit être compris comme écrit interprétatif, aucune certitude n'émane des textes. À Qumrân, on parle chaque fois de l'interprétation de la Bible comme d'un «midrash de la Torah». C'est presque exclusivement en ce sens que les rabbins utilisent le terme par la suite: «midrash» correspond à l'étude de la parole de Dieu dans les textes de la révélation; «*beth midrash*», la maison du midrash, la maison de l'étude, le lieu où l'on se consacre à cette recherche. En même temps, le mot désigne aussi les écrits dans lesquels sont consignées les interprétations rabbiniques de textes bibliques particuliers ou d'extraits bibliques sélectionnés.

Les rabbins considèrent la totalité des écrits bibliques comme une unique et vaste révélation de Dieu. Toutefois, les trois parties de l'Écriture ainsi rassemblées ont pour eux une signification particulière (l'acronyme «*tanakh*» recouvre *torah*, *neviim* = prophètes, *ketuvim* = écrits hagiographiques): la plus haute dignité est accordée au premier (les cinq livres de Moïse). Ensuite viennent les *neviim*: selon l'approche juive, les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, appartiennent aussi aux prophètes comme prophètes antérieurs; Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et les douze petits prophètes constituent le groupe des «derniers prophètes». À la différence de la Bible chrétienne, Daniel n'appartient pas à ceux-ci, mais aux hagiographes: les psaumes, Job, les proverbes, Daniel, Esdras, Néhémie, les chroniques, ainsi que les «cinq rouleaux» Esther, Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations et l'Ecclésiaste. La *torah* est la révélation de Dieu la plus directe; les prophètes ont valeur de premier commentaire de celle-ci; et enfin viennent les écrits qui

expérimentent pour leur part la sagesse humaine inspirée par Dieu, comme avec David et Salomon.

Cet échelonnement de l'Écriture sainte se manifeste aussi dans la proclamation liturgique de la Parole à la synagogue: dans le judaïsme rabbinique des origines, la *torah* est pleinement mise en valeur comme lecture continue (*lectio continua*); en Palestine, dans un cycle de trois à quatre ans, à Babylone durant une année, coutume qui s'est généralisée au moyen-âge. En deuxième lecture est présenté un texte des prophètes, dont le contenu peut servir à interpréter la *torah*; ne sont lus que des extraits des prophètes, jamais des livres entiers. Au début du mouvement rabbinique, après la destruction du temple en l'an 70, seul le livre d'Esther est lu à Pourim; au cours des siècles, les autres rouleaux furent lus à des fêtes particulières, mais pas au sens vraiment liturgique. Les psaumes trouvèrent en partie leur place comme prières, d'autres tels que les écrits de sagesse et d'autres textes furent utilisés seulement comme introduction à la lecture de l'Écriture ou en guise d'explication.

Cette utilisation dans l'office religieux a aussi des répercussions sur le commentaire midrashique. C'est uniquement par rapport aux cinq livres de la *torah* qu'il existe des *midrashim* continus provenant d'époques différentes et représentant des genres littéraires diversifiés. Les plus anciens correspondent à des *midrashim* halakhiques qui ne sont pas directement liés à la liturgie (la *halakha* est, pour le dire de façon simplifiée, la loi religieuse). Les commentaires se consacrent essentiellement aux contenus légaux des livres, de l'Exode au Deutéronome, (la Genèse recèle peu de textes à visée légale) à l'intérieur des ensembles de textes, mais ils traitent aussi des sujets de récits. C'est ainsi que la *mekhilta* de l'Exode commence seulement avec Exode 12 et qu'elle omet les récits concernant la naissance et l'enfance de Moïse, de même que l'oppression des Israélites en Égypte, pour se centrer sur la fête de la nuit pascale. *Sifra* (en araméen «le livre») présente presque tout le Lévitique qui offre quasi uniquement des textes sur la loi. *Sifre* («les livres») des Nombres et du Deutéronome commencent avec Nombres 5 et suivants, selon quelques versets de Deutéronome 6 («écoute Israël!»), avec Deutéronome 12, c'est-à-dire à chaque fois avec le premier et plus important ensemble de lois.

Les écrits rassemblés au moyen-âge autour du *midrash rabba* (le «grand midrash») offrent tout un passage issu des cinq livres de Moïse. Le plus ancien texte est *genesis rabba*, une sélection continue du livre du 5^{ème} siècle. Le *midrash* du Lévitique n'est guère plus récent; cependant celui-ci est construit comme un *midrash* de prédication. De tels *midrashim* ne couvrent pas tout le texte d'une péricope de la lecture synagogale, mais plutôt son commencement, qu'ils relient de diverses manières avec les lectures prophétiques respectives et autres écrits; cela, habituellement, en concluant avec la perspective positive du monde à venir et de la rédemption. Le *midrash rabba* correspond à des *midrashim* classiques de prédication à la manière de la littérature Tanhuma (ainsi nommée parce qu'un *R. Tanhuma* commence la sélection). Ce *midrash* s'applique à la deuxième moitié des livres de l'Exode et des Nombres (les passages sur Exode 1–11 et Nombres 1–7 sont des compléments du moyen-âge) et il concerne aussi le Deutéronome. Le *midrash-tanhuma* lui-même traite tout le Pentateuque à la manière d'une exhortation.

En outre, il existe des ensembles d'exhortations pour les lectures des jours de fête annuels, la *Pesiqta Rav Kahana* du 5^{ème} siècle, et une plus tardive, de plus grande envergure, la *Pesiqta Rabbati*. Divers *midrashim* d'époques différentes existent également concernant les cinq rouleaux, lus à des fêtes particulières de l'année, et à partir desquels des passages isolés sont utilisés, comme d'ailleurs dans la sélection d'autres livres bibliques. Des écrits midrashiques postérieurs s'appliquent souvent de manière édifiante et distrayante à des passages bibliques pour le simple peuple, et d'autres en fonction d'interprétations traditionnelles du Pentateuque ou de la bible complète.

Ce qui unifie ces *midrashim* issus d'un millénaire, c'est la compréhension de l'Écriture sainte. Sa centralité (canon) a d'abord été constituée plus ou moins solidement à l'époque rabbinique, même lorsqu'il y avait encore des zones grises sporadiques (comme la prise en compte du livre de Jésus Sirach, qui finalement n'a pas été reconnu comme élément de la révélation biblique). Maintenant, un texte biblique pleinement cohérent s'imposerait seulement, de manière générale, lorsque simultanément le canon et une rédaction fiable déjà longuement développée avant l'époque du second temple, avant 70 ap. JC. l'avaient préparé à poursuivre son chemin.

L'accès des rabbins à l'Écriture sainte n'est pas à comparer avec l'exégèse critique des temps modernes. Pour les rabbins, la Torah est le texte le plus parfait dans la langue la plus parfaite. En tant que texte parfait, l'Écriture ne doit pas présenter de contradictions internes; elle ne doit pas avoir de répétitions inutiles, mais doit s'exprimer de façon aussi mesurée que possible, et en même temps ouvrir une profusion de sens. Tout ce qui dans une phrase n'est pas nécessaire à une information directe est porteur d'une information complémentaire qu'il vaut la peine de rechercher. L'hébreu biblique est la langue de la création, et le fait qu'elle la précède est le plus important. L'alphabet hébraïque est également riche de sens, du fait que Dieu a écrit les tables de son propre doigt au Sinaï (Exode 31,18). Les mots qui résonnent de la même manière, ou plusieurs lettres possédées en commun, indiquent des rapports concrets. Quand des formes isolées peuvent être déduites de racines différentes, on ne doit pas à chaque fois en isoler le sens juste, car souvent elles concourent toutes à la pleine signification du texte. À partir de là, aucune traduction de l'Écriture ne peut réellement remplacer l'original hébreu, car celui-ci recèle la révélation dans toute sa richesse.

Il ne revient pas aux rabbins d'explorer le sens originel du texte et son développement historique. Le texte de l'Écriture, surtout celui de la Torah, est l'unique et éternelle révélation de Dieu, valable et suffisante. Il doit par conséquent apporter les réponses à toutes les questions de l'humanité de tous les temps, réponses qui ne concernent pas seulement les commencements d'Israël au Sinaï.

Une simple adaptation de l'interprétation à partir des questions de nos contemporains ne suffit pas, car dès les débuts tout est contenu dans la parole de Dieu. Cela signifie aussi qu'il n'y a pas qu'une seule interprétation valable de l'Écriture, mais que plusieurs approches parallèles sont légitimes; au moyen-âge, on formulait déjà cela en disant que la Torah comporte 70 aspects (70 comme nombre parfait). Dès lors, l'interprétation rabbinique se différencie radicalement d'approches antérieures qui chaque fois recherchaient une signification unique (dans le nouveau testament, l'accomplissement de l'Écriture en Jésus fut dès le départ formulée de cette manière); mais cette interprétation se distingue également de l'exégèse moderne avec son ques-

tionnement autour de la gestation historique des textes et son insertion dans l'histoire de la religion et de la culture de l'ancien orient. La parole de l'Écriture entraîne l'auditeur ou le lecteur à l'intérieur de la révélation du Sinaï, ce qui fait que la parole divine lui devient personnelle, et chaque individu est ainsi interpellé et la comprend à la mesure de ses capacités d'écoute. Là où la traduction sur l'unité en Exode 20,18 donne librement: «Tout le peuple fit l'expérience du tonnerre et des éclairs», les rabbins comprennent les termes du texte ainsi: «Et tout le peuple *vit* les voix» et il ne s'agit pas seulement d'une simple écoute ni même d'*une* voix, mais la voix de Dieu au pluriel qui s'adresse à chacun personnellement. De cette manière, la *torah* n'est pas une parole lointaine issue du passé (Deutéronome 30,11-14), ou encore une parole vide (Deutéronome 32,47), mais directement l'interpellation de Dieu à moi-même ici et maintenant.

Hans Peter Ernst

Au sujet du sens d'une méthode de lecture

La constitution sur la liturgie de Vatican II affirme fermement: «Lors des fêtes, la lecture de l'Écriture doit être organisée de façon plus riche, plus diversifiée et plus attractive» (35,1). Il revient aux péripécies d'atteindre cet objectif. De même manière que dans le judaïsme où les cinq livres de Moïse sont lus en continuité durant une année, on doit aussi tendre en un certain sens vers une lecture continue de l'évangile dans l'Église catholique, c'est-à-dire, dans le cas présent, sur un cycle de trois ans (lectionnaire A, B, C) – comme une petite réminiscence du cycle palestinien (voir la contribution de Stemberger). De même que dans la liturgie chrétienne l'évangile est annoncé accompagné d'autres écritures, la lecture de la Torah est suivie d'un passage des prophètes lors de l'office synagogal du shabbat.

A la différence de l'office synagogal, où la lecture de la Torah est conclue par un passage des prophètes, les lectures de la liturgie catholique ouvrent la voie à l'évangile. Les évangiles ont une place et une valeur particulières. Ils sont pour ainsi dire le code génétique à travers lequel les autres lectures bibliques sont interprétées. Dans la liturgie catholique, la lecture de l'ancien testament au cours des dimanches normaux du cycle liturgique est choisie en fonction de l'évangile du jour. Il n'en est cependant pas de même pour les dimanches particuliers auxquels appartiennent ceux du carême. Durant le carême, les lectures dominicales de l'ancien testament suivent les étapes de l'histoire du salut: le premier dimanche, il est question de l'histoire des commencements; le deuxième, on aborde le nouveau départ avec Abraham; et le troisième, l'étape de la libération (épisode de l'Exode). Le quatrième, il s'agit des Israélites au désert; puis le cinquième, ce sont les promesses de la nouvelle alliance. Le choix de ces textes indique déjà celui de la nuit de Pâques où ils seront présentés dans le même ordre de lecture.

Mais il existe encore un autre agenda en filigrane comme le montre le choix de l'année A: les textes se proposent comme chemin de foi individuel: chute liée au péché, vocation d'Abraham, eau du rocher, David consacré roi, Esprit de Dieu qui fait revivre les morts; ce qui veut dire: l'être humain

est une créature de Dieu, cependant menacé par le péché; appelé par Dieu, revivifié par l'eau du baptême, consacré comme roi, fortifié par l'Esprit de Dieu, il marche à la rencontre de la vie éternelle. C'est pourquoi le caractère du carême s'exprime de manière impressionnante dans la liturgie comme temps de pénitence, de conversion et de nouveau départ. C'est la logique d'un regard chrétien orienté de l'intérieur. Jésus le Christ est le terme de l'histoire du salut. Même avec un tel objectif final, les Écritures de l'ancien testament n'en sont pas moins parole de Dieu, tout autant que les évangiles, et ils demeurent parole de Dieu sans le code chrétien d'interprétation. La tradition ecclésiale s'en est plus ou moins tenue à cela à travers les siècles. Trop souvent la pratique de l'Église a succombé à la tentation de considérer comme dépassés les textes de l'ancien testament, sous prétexte qu'ils seraient accomplis et périmés par la venue de Jésus Christ. À partir de là, l'évangile pouvait être lu comme un texte élaboré contre les juifs. Les conséquences en sont connues. Le concile Vatican II a dénoncé une telle approche. L'histoire du salut dans la vision chrétienne ne doit pas aboutir à une histoire de la perte du judaïsme. Dieu n'a pas abrogé son alliance avec le peuple juif. S'il en est bien ainsi, alors, pour les chrétiens, il vaut la peine de se mettre à l'écoute des écritures juives et de considérer sérieusement la communauté vivante du judaïsme actuel comme communauté témoin de la foi.

Pour être concret, on peut jeter un coup d'œil sur les lectures du deuxième dimanche de carême de l'année A: Genèse 12,1–4a; 2 Timothée 1,8b–10; Matthieu 17,1–9; Genèse 12,1 commence avec: «IL dit à Abraham: *lekh lekha*, va devant toi» (Buber/Rosenzweig). Les exégètes juifs ont buté sur ce commencement. Après tout ce qui est présenté en Genèse 1–11 (chute due au péché, mort, déluge, tour de Babel) il est surprenant de voir qu'ici Dieu parle soudain. Ils ont lu le passage en lien avec le psaume 45,11: «Écoute, ma fille, vois, penche ton oreille, oublie ton peuple et la maison de ton père! Le roi désire ta beauté, il est désormais ton Seigneur, incline-toi devant lui!». Rabbi Yitzhak rapporte à cela la comparaison suivante: «Il en est comme d'un homme qui alla de lieu en lieu. C'est alors qu'il vit un château en flammes. Il dit: peut-être que ce château n'a pas de responsable. Or le propriétaire du château le vit et lui dit: je suis le propriétaire du château. Ainsi, parce que

notre père Abraham avait pensé: peut-être que personne n'est responsable de ce monde, le Saint, béni soit-il, le voyant, lui dit: je suis le responsable, le Seigneur de tout l'univers! «Et le roi désire ta beauté» (psaume 45,12) pour te rendre beau dans ce monde. «Il est ton seigneur, incline-toi devant lui». C'est pourquoi «IL dit à Abraham...»

En outre, la relation entre Genèse 12,1 et le psaume 45,11 ressort des termes disant que la fille doit oublier son peuple et la maison de son père, et doit s'incliner devant lui lorsque le roi parle. Ces paroles indiquent la posture d'Abraham et donnent une dimension profonde au fait de laisser derrière soi la maison paternelle. La comparaison apporte un autre aspect: Abraham est une sorte d'itinérant qui ne découvre aucun sens à la marche du monde. Personne ne semble pouvoir répondre des événements qui se produisent. C'est à travers cette question d'Abraham de savoir qui est responsable, que Dieu peut se faire connaître à lui et lui adresser une parole. Il est responsable en tant que maître du monde. Mais cette responsabilité, il ne peut la mettre en valeur qu'avec Abraham. C'est la beauté qu'il lui prête, reliée au fait d'espérer qu'Abraham s'y engage. Avec la vocation d'Abraham, tout est mis en jeu pour Dieu. Quelle chance qu'Abraham s'embarque dans cette aventure!

Si l'on a en tête cette interprétation, la péricope de la transfiguration prend une autre couleur: Moïse et Élie ne sont pas simplement des témoins, ils sont porteurs et créateurs d'une histoire dans laquelle ils sont impliqués et sans laquelle Jésus ne serait pas ce qu'il est. La transfiguration est une expérience décisive pour Jésus et les siens, parce qu'elle démontre à quel point Dieu s'engage dans cette histoire – et la signification décisive n'est pas différente concernant la vocation d'Abraham – les deux produisant les mêmes conséquences pour Dieu et l'être humain, et dans les deux cas la parole de Dieu a un caractère de transformation de la réalité. N'est-ce pas exactement ce qui – pour Paul – lui tenait à cœur envers Timothée? Si l'on considère les apports de l'exégèse historico-critique, qui date l'histoire d'Abraham de l'époque postérieure à la catastrophe de l'exil, le texte dégage encore plus de force. Abram renvoie à Dieu ses questions devant les ruines fumantes, l'effondrement des royaumes et le temple détruit. Et nous, chrétiennes et

chrétiens d'aujourd'hui, après la catastrophe de la shoah, nous posons les mêmes questions devant un monde encore davantage en ruines fumantes.

Verena Lenzen

A: Genèse 12,1–4; la vocation d'Abraham

«Et Dieu dit: que la lumière soit! Et il y eut Abraham!»

C'est ainsi que le *midrash*, interprétation juive ancienne, ouvre l'histoire d'Abraham, qui est racontée dans le premier livre de Moïse, la Genèse (chapitre 12–25). Au douzième chapitre commence une nouvelle époque avec l'histoire d'Israël: la promesse de la terre, la bénédiction d'Abraham et de sa descendance.

Au centre se tient le patriarche qui porte encore le nom d'Abram. Avec Abraham, il n'y a pas de biographie au sens moderne, mais l'histoire d'un homme avec son Dieu. Par deux fois, l'ancien testament décrit Abraham comme «l'ami de Dieu». (2 Chroniques 20,7; Isaïe 41,8). Dans la rencontre du patriarche avec Dieu apparaît déjà le lien du Seigneur avec son peuple Israël. Lorsque le Seigneur appelle Abram, il porte le nom divin JHWH: «Je suis qui je serai!». Le nom manifeste l'être divin: dès le commencement, Yahvé se montre un Dieu de la rencontre et de l'accompagnement. L'histoire de Dieu avec les êtres humains commence avec l'appel vers l'inconnu, la mise en route et le déplacement. Le récit de Genèse 12 s'instaure avec l'ordre donné soudain par Dieu à Abram. L'exigence divine s'exprime de manière brève et claire, et Moses Mendelssohn (1729–1786) met en valeur son caractère absolu, lui qui réalisa le premier en tant que juif une traduction de la Torah en allemand classique.

Genèse 12,1: «Mais l'Éternel avait dit à Abraham: «quitte ton pays, ton lieu de naissance, et la maison de ton père, et va dans le pays que je te montrerai».

L'injonction divine résonne de manière pressante en hébreu: «lekh lekha!». «Va ton chemin!» – «Va, et c'est pour toi!» Le mot ici choisi («halakh») signifie «se mettre en route, cheminer». Il ne décrit pas simplement une orientation localisée ou une désignation géographique, mais il évoque l'abandon et le renoncement à tout. L'appel «Lekh lekha» met en relief le caractère absolu de l'injonction: le désintéressement envers les habitudes antérieures et la fo-

calisation sur la mise en route. C'est le sens profond de cette modeste phrase que nous fait sentir le commentateur juif Benno Jacob, lorsqu'il traduisait et expliquait, en 1934 au temps de la persécution des juifs, «Le premier livre de la Torah: la Genèse»: «La parole de Dieu à Abraham «Lekh lekha» se montre aussitôt avec sa plus haute signification: coupe tous les liens, va, sans regarder en arrière. C'est l'exigence exprimée aux appelés de Dieu, et qui consiste à aller seul son chemin (cf 333 et suiv.). L'injonction s'intensifie dramatiquement à travers les trois demandes progressives: par trois fois il est question de prendre la route et à chaque étape le lien personnel s'affirme par le suffixe «ton»: «loin de ton pays», en d'autres termes, loin de toutes les relations commerciales, sociales, politiques et sentimentales liées à la patrie; «loin de ta parenté» et pour conclure, «loin de la maison de ton père», hors de la maison familiale, telle que l'origine sociale et l'appartenance la caractérisent. Le rabbin Jacob décrit cela comme «le grand paradoxe avec lequel l'histoire du peuple doit commencer, et dont la force que représentent la famille et la fidélité devra s'affirmer contre le passé, car il faudra commencer à rompre avec la tradition et les ancêtres— car Dieu appelle» (cf 334). Sans poser de questions et sans hésitations, sans conditions ou contestations, Abraham répond à l'injonction de Dieu. Il quitte Ur en Chaldée et part en direction de Canaan. Par trois fois, Dieu demande à Abram de prendre congé: de la patrie, de la parenté et de la maison de son père. Par trois fois, Dieu promet sa bénédiction à Abram: dans la vision d'une nouvelle terre comme espace de vie, d'une descendance à venir, et d'un nom riche de signification:

Genèse 12,2: «Et je ferai de toi un grand peuple et je te bénirai, ton nom sera grand et tu seras bénédiction» (Jacob)

Bénir (*barakh*) signifie d'abord: pourvoir de biens matériels et de bonheur terrestre, parmi lesquels il faut comprendre avant tout: richesse et enfants. Cependant la bénédiction d'une grande descendance prend un certain relief, et résonne de manière surprenante pour un homme déjà avancé en âge, et pour Sarāi sa femme infertile. La bénédiction de Dieu se manifeste dans la naissance tardive de son fils unique Isaac, mais ne s'épuise pas dans cette joie d'une paternité inattendue, car elle va s'accomplir d'abord dans ce peuple

choisi par Dieu et avec lequel il scelle son alliance pour tous les temps. Au commencement de cet avenir se tient Abraham.

Le Seigneur, dont le nom est inexprimable et saint, dit à Abram: «Je ferai que ton nom soit grand». L'interprétation juive première, dans le *midrash Bereshit rabba* (2^{ème} à 3^{ème} siècle après JC) donne à l'expression «rendre grand ton nom» le sens concret de faire grandir, principalement par l'ajout d'une lettre: Abram – Abraham. Le nom ainsi rallongé symbolise l'élévation d'Abraham: aucun autre nom humain n'est ainsi rallongé par Dieu. C'est seulement lorsque Dieu scelle son alliance éternelle avec lui et sa descendance qu'«Abram» devient nommément «Abraham» et qu'ainsi il se trouve promu «père de toutes les nations» (Genèse 17,3-6). De même par la bénédiction, sa femme Saraï devient, en ayant un fils, «Sara», la princesse au-dessus des rois et des peuples (Genèse 17,15-16). Dans le judaïsme, les noms ne se réduisent simplement pas à un son ou à une nuée passagère. Ils dessinent l'existence d'un être humain, sa personnalité et son envoi en mission. Avec le changement de nom, on voit se profiler une mutation existentielle. Abraham devient le «père de toutes les nations».

La parole finale «Sois bénédiction», «Tu seras bénédiction», résonne comme un commandement enjoint à l'histoire, un terme de création» (Jacob, 339). L'effet de la bénédiction qui doit émaner d'Abraham lui confère par le fait un profil royal. Qui le bénira sera béni; qui le maudira sera maudit.

Dans la personne d'Abraham, Dieu ouvre l'accomplissement de la bénédiction à laquelle toutes les nations auront part. Au commencement de cet avenir riche en bénédictions pour toute l'humanité se tient Abraham.

Le théologien catholique Karl-Josef Kuschel découvre dans l'histoire d'Abraham l'opportunité d'une pacification interreligieuse entre les trois religions liées à lui: «Cette source se nomme Abraham, Agar et Sara, ancêtres des religions que sont le judaïsme, le christianisme et l'islam» (12) la Bible écrit qu'Abraham mourut «âgé et comblé de vie»: «Et ses fils Isaac et Ismaël l'enterrèrent dans la grotte de Makpela (...)» (Genèse 25,9a Luther). L'histoire des fils d'Abraham, Ismaël et Isaac, contient en germe aussi bien le conflit politique que l'étincelle de la paix. C'est ce qu'écrivit le philosophe juif des religions Schalom Ben Chorin:

«Je ne connais aucun conflit politique dont les racines remontent à 4000 ans; mais c'est le cas au pays de la promesse, qui reste non résolu avec l'élection d'Israël.

C'est à partir de là, à partir de l'histoire primitive des juifs et des arabes, les frères ennemis, que la problématique contemporaine doit être évaluée, en montrant qu'il ne s'agit pas ici d'une affaire archaïque mais d'abord d'une tension entre deux peuples apparentés. Ismaël et Isaac n'étaient pas bien disposés l'un envers l'autre, mais ils se retrouvèrent unis autour de la dépouille de leur père Abraham et ils l'ensevelirent ensemble dans la grotte de Makpela à Hebron, qu'Abraham lui-même avait acquise en l'achetant pour en faire un tombeau, après la mort de sa femme Sarah.

Cette action en commun est aujourd'hui perdue de vue. (...) Personne ne pense plus aujourd'hui à faire de cet endroit sacré du judaïsme et de l'islam un lieu-témoin de rencontre interreligieuse, ce qui s'accorderait pourtant avec la tradition biblique» (127).

C'est ici également que Kuschel fonde son espérance en direction d'une sorte d'œcuménisme biblique. Juifs, chrétiens et musulmans doivent à la suite d'Abraham redécouvrir leur responsabilité envers tous les peuples de la terre et enrichir ensemble le monde autour des idées de tolérance, justice et humanité: «l'avenir de l'Europe et du Moyen-Orient au troisième millénaire devrait décidément dépendre de cette réalité, selon que les juifs, les chrétiens et les musulmans découvrent ou non une fraternité abrahamique, s'ils sont capables comme Abraham, de rompre de nouveau avec la situation antérieure et devenir ainsi une bénédiction pour toute l'humanité» (306).

Genèse 12,4a: «Et Abraham s'en alla, comme IL le lui avait demandé (...).» (Jacob)

Le récit biblique de Genèse 12,1-4 se termine laconiquement de cette manière comme il a commencé. Abraham répond à l'appel de Dieu «*Lekh lekha*» (va!), sans un mot, il va de soi. Que cette exigence est donc peu compréhensible au fond de soi-même! Laisser sa patrie et la maison de ses ancêtres, abandonner sa parenté et ses possessions, accueillir la promesse d'une grande

descendance et d'une nouvelle terre, c'est ce que souligne la dernière phrase à travers un petit mot que beaucoup de traductions laissent de côté:

Genèse 12,4b: «Abram avait cependant 75 ans lorsqu'il quitta Charan» (Jacob).

Le protagoniste de l'histoire n'est pas un jeune héros, mais un vieil homme qui doit oublier son passé, et auquel un grand avenir est promis. C'est la foi incroyable d'Abraham qui initialement rend possible l'histoire de Dieu avec son peuple Israël. Abraham se tient au commencement de l'histoire d'Israël.

L'action de Dieu envers Abraham se concrétise comme une élection et comme un accompagnement d'une ancienne terre vers une nouvelle terre. Élection et accompagnement trouvent leur sommet dans la conclusion de l'alliance. Abraham est le partenaire privilégié de l'alliance avec Dieu. Le contenu de l'alliance est la promesse d'une terre, l'attribution de Canaan. L'histoire d'Abraham devient «l'acte de naissance du judaïsme» (Kuschel, 32).

Ce que l'histoire d'Abraham représente pour le judaïsme, le poète de Jérusalem Elazar Benyoëtz le présente ainsi:

«Il n'est pas un géant, qui au commencement se tiendrait avec la force d'un héros portant le monde, ni un Utnapishtim, personnage de Gilgamesh ayant le pouvoir divin de survie, mais un vieil homme, qui n'avait aucune idée de ce qui allait se passer, faisant abstraction de toute prévision, et s'appuyant seulement sur une parole qui n'avait jamais été controversée. Un vieil homme, qui ne convoitait rien, ne revendiquait rien, n'avait pas échafaudé de projet, et dont l'entrée dans l'histoire passait par l'oubli de soi-même. En vérité, il a mérité son âge: c'était la récompense de chaque jour et de chaque instant; il le prenait en considération avec dignité et avec une réserve silencieuse. Un roc, suffisamment solide, pour soutenir Dieu et son univers.

Le judaïsme commence avec Abraham, et déjà avec lui, il atteint son ancienneté la plus élevée.» (15)

Bibliographie:

- Ben-Chorin, Schalom: Die Erwählung Israels. Ein theologisch-politischer Traktat. München 1993.
- Benyoëtz, Elazar: Variationen über ein verlorenes Thema. München 1997.
- Buber, Martin; Rosenzweig, Franz: Die Verdeutschung der Schrift. Bd. 1: Die Bücher der Weisung. Gerlingen 1997.
- Jacob, Benno: Das Buch Genesis. Hrsg. in Zusammenarbeit mit dem Leo Baeck Institut. Nachdruck der Original-Ausgabe im Schocken Verlag, Berlin 1934. Stuttgart 2000.
- Kuschel, Karl-Josef: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint. München 1994.
- Luther, Martin: Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart 1985.
- Mendelssohn, Moses: Die Tora nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn mit den Prophetenlesungen im Anhang. Hrsg. im Auftrag des Abraham Geiger Kollegs und des Moses Mendelssohn Zentrums Potsdam von Annette Böckler mit einen Vorwort von Tovia Ben-Chorin. Berlin 2002.

B: Genèse 22,1–18: le sacrifice d'Abraham

L'histoire du sacrifice du fils d'Abraham suscite des difficultés qu'il ne faut pas minimiser. C'est là que réside la cruauté latente de l'événement qui exige du vieux père la vie de son fils unique bien aimé. C'est là qu'intervient l'apparente contradiction entre la promesse divine d'une descendance nombreuse et la demande divine du sacrifice d'Isaac (Genèse 22,2). En dix-neuf sobres versets, le chapitre 22 du livre de la Genèse esquisse l'action biblique avec une extrême brièveté et c'est ainsi que Erich Auerbach résume le drame:

«Tout demeure inexprimable» (16). Précisément, cette sincérité du texte laisse apparaître la complexité de l'événement et des figures principales, et cela nous invite à comprendre l'incompréhensible. Que pensait et ressentait Abraham face à la demande de Dieu, en prenant congé de Sara, durant son voyage de trois jours, accompagnant Isaac sur le chemin menant au lieu du sacrifice, à cet instant angoissant où il ligota son fils sur l'autel et leva le couteau pour tuer? Que ressentit Isaac durant les heures d'incertitude, au moment de la peur de la mort et l'effroi de la décision terrifiante du père, puis dans les années qui suivirent ce tournant bouleversant de sa vie?

Cette scène a continuellement fasciné les artistes. Ils ont cherché à prendre sur le vif le non-dit biblique, mais – comme Søren Kierkegaard le rappelait – aucun écrivain n'y est parvenu. Dans son livre « Crainte et tremblement » (1843), le philosophe ne désire pas que le personnage d'Abraham, et son histoire, devienne plus accessible, mais que la difficulté de compréhension ouvre davantage d'approches et de mobilité (128). Concernant un héros de l'histoire du monde, l'écrivain s'autorisait à en pénétrer la pensée, mais cela s'avérait impossible avec Abraham dont il rencontrait le paradoxe de son étonnant silence.

Dans la peinture occidentale, on voit la plupart des représentations de Genèse 22 (comme les figures tardives de Rembrandt) s'attacher au paroxysme de l'événement: l'action du sacrifice localisée sur le mont Moriah. La distribution des rôles semble même établie sans ambiguïté: Abraham est le sujet, Isaac l'objet de l'action. Cela correspond à l'optique chrétienne. La

profondeur et la sincérité de l'histoire deviennent cependant plus perceptibles quand nous prenons en compte le fait que l'interprétation juive offre encore de lire le chapitre de tout autres manières. Pour cela, nous devons garder à l'esprit l'époque normative du judaïsme: la littérature rabbinique qui date de la large période allant de l'an 70 à l'an 900 de l'ère courante. À partir de ce changement de point de vue, on peut alors percevoir ici différents sacrifices: le sacrifice d'Abraham, le sacrifice de soi-même par Isaac, Sara en tant que sacrifice. Au centre des significations rabbiniques, on trouve une des plus anciennes interprétations, *Bereshit Rabba* (GenR), produites dans la période 400–500 de l'ère courante. Le midrash homilétique *Tanhuma Jelamdenu* (de l'époque 775–900 après JC) suit ce midrash exégétique et continue de recouvrir la teneur et l'argumentation de l'ancienne interprétation.

Différemment de la mise en évidence d'Abraham comme figure principale à la manière chrétienne, la tradition juive ancienne place Isaac au premier plan du sacrifice en tant qu'objet et sujet. Dans le judaïsme, le titre traditionnel du récit se formule *Aqedat Yitzhak*, la ligature d'Isaac, puisque finalement l'oblation n'est pas menée à terme. Le sacrifice d'Abraham s'accomplit toutefois dans sa disponibilité au geste, son attitude envers le don, au sens d'une confiance absolue envers Dieu. Ce qui surprend aussi du point de vue chrétien, c'est avant tout l'âge d'Isaac. Dans l'exégèse juive, il nous est présenté non pas comme un petit enfant passif, mais au contraire comme un jeune homme et un sujet majeur de l'action.

Car des penseurs juifs ont déjà médité depuis le début de l'ère courante sur la préparation évidemment volontaire d'Isaac, et ils ont trouvé une réponse dans l'âge d'Isaac qui, calculé différemment, correspondait à celui d'un adulte. De l'âge d'Isaac on a généralement déduit que Sara l'a mis au monde à 90 ans et qu'elle est morte à 127 ans, selon la tradition haggadique concernant la fausse nouvelle de la mort sacrificielle d'Isaac. À partir de là, Isaac avait 37 ans au moment de la ligature du sacrifice. Au contraire de l'affirmation biblique, la tradition rabbinique souligne le libre choix et le caractère adulte de la victime Isaac au moment de sa ligature sur l'autel du sacrifice.

Le verset 22,2 de la Genèse («Prends ton fils, ton unique, que tu aimes...») est thématisé d'une manière inattendue par les rabbins, érudits du judaïsme

ancien, et sur ce point il n'est pas question de l'ordre de Dieu en tant que tel, mais du choix de l'objet:

«Et il dit: prends ton fils, je t'en prie. Abraham répliqua: j'ai deux fils, lequel des deux? Dieu dit: ton unique. Abraham dit: l'un est unique pour sa mère, et l'autre est unique pour sa mère. Dieu dit: celui que tu préfères. Abraham dit: y a-t-il donc des frontières en mon cœur (j'aime l'un comme l'autre). Dieu dit: Yitzhak. Pourquoi n'était-ce pas de manière équivalente? Pour le rendre cher à ses yeux et pour le récompenser de chaque parole». (Midrash GenR 55,7 sur Genèse 22,2).

Dans la tradition rabbinique, les deux protagonistes Abraham comme Isaac sont pris en considération à l'instant où l'unanimité de leur agir et de leur volonté est exprimée comme en Genèse Rabba 56,3 à propos de Genèse 22,6. Résolument prêts au sacrifice de soi, les deux hommes prennent le même chemin: «ils s'en allèrent ensemble. Abraham partit pour faire la ligature et Yitzhak pour être attaché; l'un pour tuer, l'autre pour être tué».

Une tradition antérieure attribue la tentation d'Abraham à l'emprise de Satan, c'est-à-dire de Samael et l'ange. Dans le midrash Genesis Rabba 55,4 sur Genèse 22,7 la part satanique est développée de manière novatrice: Samael apparaît et tente aussi bien le père que le fils, et par là-même, cherche à démasquer l'épreuve divine et la disponibilité oblatrice comme étant une tentation absurde et cruelle. Il échoue devant l'obéissance tenace d'Abraham à l'égard de Dieu mais il réussit à ébranler la détermination d'Isaac. Dans le midrash Tanhuma, la tactique de Satan est encore plus astucieuse et sournoise. Il apparaît à Abraham sous la forme d'un vieillard qui lui chuchote, quoique sans succès, que de sacrifier son fils serait une bêtise et un sacrilège. Mais les tentatives sataniques échouent grâce à la force volontaire des deux hommes.

D'après Genesis Rabba 56,8 sur Genèse 22,12, cette détermination dans le désir de sacrifier fait couler des larmes de pitié dans les yeux d'Abraham. Finalement, c'est en grand nombre et par des cris que les anges appelèrent Abraham à rester réceptif à l'émerveillement devant l'étrange interdépendance entre promesse et anéantissement:

«Alors Abraham commença à s'émerveiller, dit R. Acha. Ce sont des réalités hors du commun, pensa-t-il, car hier tu disais: c'est avec Yitzhak que ta semence doit être nommée, aujourd'hui tu dis: prends ton fils, et maintenant, tu dis encore: n'étends pas la main sur lui! À cela, Dieu répondit: Abraham, je n'interromps pas mon alliance et je ne modifie pas ma parole. Psaume 89,35; je t'ai dit: prends ton fils, mais je ne dis pas: tue-le; je t'ai dit: «conduis-le en haut» en partant de l'amour, tu as pris au sérieux ma parole, tu l'as mené en haut, maintenant conduis-le de nouveau en bas! C'est comme un roi disant à son ami: emmène ton fils à ma table; il l'emmena avec un couteau à la main. Alors le roi demanda: l'ai-je fait venir pour manger, je t'ai seulement dit: amène-le avec toi. Pourquoi? Parce que je l'aime bien.»

L'explication presque accessoire selon laquelle Dieu n'aurait pas exigé d'Abraham qu'il tue son fils, mais que purement et simplement il le conduise «en haut», tâtonne dans la difficulté à comprendre cette situation effrayante et kafkaïenne. Est-ce qu'Abraham aurait interprété faussement l'exigence divine qui n'était que signe de proximité et d'amour comme un ordre de tuer son bien aimé? Il est d'autant plus étonnant que le commentaire de cet infléchissement radical de l'événement s'ajoute comme une remarque marginale tout en approfondissant le texte. Presque tous les exégètes juifs du moyen-âge rattachent à ce passage leur recherche de sens autour de l'apparente contradiction entre la promesse de Dieu et son exigence de sacrifice. La demande de tuer son unique descendant comme offrande sacrificielle remet radicalement en question l'annonce d'avenir de tout un peuple. Pour aplanir ce paradoxe, le problème du changement de désir de Dieu est présenté comme incompréhension. Presque tous les exégètes juifs du moyen-âge qui interrogent le sens de l'histoire voient dans la disponibilité oblatrice d'Abraham l'expression décisive du récit.

Il est intéressant de constater que Martin Buber et Franz Rosenzweig – dans leur traduction en allemand du deuxième verset de Genèse 22 – c'est-à-dire l'ordre de Dieu à Abraham, transcrivent sans détour que cette clarification divine de l'injonction selon le commentaire Genèse Rabbah 56,8 sur Genèse 22,12 («conduis-le en haut par amour») manifeste de la tolérance.

En cela, ils font ressentir l'expression hébraïque dans sa teneur linguistique originelle, avec une résonance verbale hébraïque profondément enracinée: «Et conduis-le en haut vers ce lieu élevé»). L'adaptation est tirée de l'original hébraïque, mais elle appelle toutefois à être conscient du fait que le substantif (olah) et le verbe (alah – monter; porter en haut, élever) appartiennent à la même racine de mots. En revanche les traductions classiques de ce verset dans la septante, la vulgate, la bible de Luther jusqu'à la version œcuménique, ramènent clairement le texte au sacrifice du fils imposé par Dieu, du fait qu'ils réduisent la traduction de la parole hébraïque (olah) au plan non pas de l'étymologie mais de la technique d'un sacrifice; que ce soit dans la septante (Holokautoma), dans la vulgate (holocaustum) dans la bible de Luther ou dans la version œcuménique (holocauste).

Dans le midrash tanhuma, le cercle des protagonistes s'élargit autour d'une figure qui – malgré sa signification existentielle dans la description biblique de Genèse 22 – disparaît dans l'ombre des personnages masculins: Sara, la femme et la mère. Elle meurt de désespoir après la terrible nouvelle de la mort d'Isaac que lui annonce Satan. Le midrash relie l'événement de Genèse 22 avec la mention de la mort de Sara en Genèse 23,1: «La durée de vie de Sara fut de 127 ans; c'est ainsi que Sara vécut longtemps. Elle mourut à Kiriath-Arba, qui maintenant s'appelle Hébron, à Canaan. Abraham vint pour faire sur elle la prière des morts et pour la pleurer». La mort de Sara devient le triomphe tragique de l'amour maternel. À partir de cette perspective narrative, l'accent n'est plus mis sur Abraham et sur Isaac, mais sur Sara en tant que victime personnelle de l'événement, ce qui illustre la souffrance d'une épouse et d'une mère. Ainsi Sara devient l'une des matriarches du judaïsme qui ont souffert pour leurs maris, leurs fils, leurs pères et leurs frères. Elle devient la mère de chacune de ces juives que les nazis en 1938 affublaient sarcastiquement du nom de Sara. Ces femmes dénommées Sara dont les familles et le cours de la vie furent détruits. «Bientôt, nous serons en compagnie de notre mère Sara» écrivait une jeune femme dans sa lettre d'adieu (Eliav 54 et suiv.). Elle faisait partie de ces 93 femmes et jeunes filles détenues par les nazis et qui s'empoisonnèrent pour ne pas subir la honte.

«Venez! Filles d'Israël, pour présenter votre grande lamentation (...), élevez votre effrayante plainte, avec des cris d'effroi comme de jeunes autruches» déplore Eliezer bar Nathan dans sa chronique hébraïque des persécutions contre les juifs lors de la première croisade (Neubauer, 166). Les victimes juives des pogromes sanglants en Rhénanie ne moururent pas «comme» mais «en tant que» Abraham, Sara, Isaac. Dans toutes les recensions hébraïques des croisades, la tradition de la Akedah ressort plus en tant que fait actuel que comme métaphore. Les martyrs juifs des massacres liés aux croisades «se consacrèrent au sacrifice et préparèrent eux-mêmes les lieux du geste mortel comme autrefois leur père Isaac.», rappelle Ephraïm bar Jacob. Isaac devient un modèle; non pas comme un survivant du décret divin, mais comme celui dont le martyr témoigne de la sainteté du Nom en offrant sa vie.

Après un saut dans le temps de plusieurs siècles, la akedah de Yitzhak s'actualise de nouveau cruellement dans la Shoah. «Nous devons encore une fois regarder dans le miroir» écrit Albert H. Friedlander. «Alors nous voyons les générations: Sara, Abraham et Isaac. Et nous voyons le sacrifice» (229). Des sacrifices – avec une autre conclusion que celle de Genèse 22 – Elie Wiesel ne les a pas seulement décrits comme des histoires, mais il les a aussi vécus au cours de l'histoire: «Dans son intemporalité, cette histoire reste de la plus haute actualité. Nous avons connu des juifs qui – comme Abraham – ont vu leurs fils perdre la vie au nom de celui qui n'a pas de nom. Nous avons connu des enfants qui – comme Isaac – proches de la folie, ont vu leur père mourir sur l'autel dans une mer de feu qui montait jusqu'au ciel» (39). Différemment de la akedah de Yitzhak, les akedot des pogromes des croisades et de la shoah se sont terminés dans la mort. Différemment mais aussi comme Abraham, Sara et Isaac, des hommes, des femmes et des enfants juifs moururent, victimes de la terreur nazie, sacrifiés pour la sanctification du Nom. La akedah de Yitzhak a présenté pour le peuple juif – au temps de la persécution et de l'anéantissement – un modèle de dépassement des souffrances qui attribuait sens et dignité du martyr à un malheur incompréhensible, tout en faisant le lien de manière réconfortante avec la communauté solidaire des victimes de l'histoire juive.

La ligature d'Isaac traverse les siècles comme image du persécuté et elle inclut tout à fait clairement et explicitement l'ensemble de l'histoire juive, elle l'englobe: comme si Abraham, Sara et Isaac cheminaient encore sur terre.

Bibliographie:

- Auerbach, Erich: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern ⁴1967, 7–30.
- Buber, Martin; Rosenzweig, Franz: *Die Verdeutschung der Schrift*. Bd. 1: *Die Bücher der Weisung*. Gerlingen 1997.
- Der Midrasch Bereschit Rabba. Übersetzt von August Wünsche. Leipzig 1881.
- Der Midrasch Tanchuma. Übersetzt von August Wünsche: *Aus Israels Lehrhallen*. Leipzig 1907.
- Eliav, Mordechai: *Ich glaube. Zeugnisse über Leben und Sterben gläubiger Leute*. Jerusalem o. J.
- Friedländer, Albert H.: *Medusa und Akeda*. In: Brocke, Michael; Jochum, Herbert (Hg.): *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*. Gütersloh 1993, 218–237.
- Kierkegaard, Sören: *Furcht und Zittern*. Köln ²1986.
- Lenzen, Verena: *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*. Zürich ²2002, 49–86.
- Neubauer, Adolf; Stern, Moritz (Hg.): *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*. Übersetzt von S. Baer. Berlin 1892, 2. Bericht des Elieser bar Nathan, 153–168.
- Wiesel, Elie, zitiert nach Zuidema, Willem: *Israel wird wieder geopfert. Die „Bindung Isaaks“ als Symbol des Leidens Israels*. Neukirchen-Vluyn 1987.

C: Genèse 15 – L’alliance de Dieu avec Abraham

La couronne des récits d’Abraham

Les chapitres 12 à 22 de la Genèse forment un diptyque, en deux séquences. Celles-ci se déroulent sous le titre «Va!» (*lekh lekha*) en Genèse 12,1 et «Là, le Seigneur se donna à voir à Abraham» (*vayera*) en Genèse 18,1. Avec l’impératif «Va!», Dieu enclenche les événements qui conditionneront la vie et la destinée d’Abraham; et avec la visite de Dieu accompagné de deux anges chez Abraham à Mamré, commence l’accomplissement de sa promesse de Genèse 12,1–3. Deux récits synoptiques concluent le premier volet du diptyque, lesquels racontent, de manière cependant différente, comment Dieu a scellé une alliance avec Abraham et sa descendance, en Genèse 15 et 17. Le doublement de la conclusion de l’alliance en deux versions parallèles confère à celle-ci un poids considérable. C’est ce qui constitue un axe dans l’ensemble du récit.

Les deux narrations ne procèdent pas de la même tradition et ne furent pas élaborées de la même main. Au commencement, la tradition constituée du Pentateuque les a juxtaposées. La seconde, Genèse 17, porte l’empreinte du courant sacerdotal, à laquelle remonte une grande part de la matière du Pentateuque (dans la Torah). Elle a pu être établie au 6^{ème} et 5^{ème} siècle avant JC, peut-être même plus tôt, comme beaucoup de spécialistes le préconisent aujourd’hui.

Pour ce qui touche à la première des deux versions, Genèse 15, que la liturgie propose pour le *Dies Iudaicus* le 2^{ème} dimanche de carême dans le cycle C, il est bien difficile de la situer chronologiquement. Plusieurs éléments spécifiques indiquent une création postérieure au texte sacerdotal. Cette position chronologique est aujourd’hui souvent défendue. Quoi qu’il en soit, la disposition des deux conclusions de l’alliance suscite page après page un dialogue entre elles. Cependant, il y a lieu de fixer toute son attention sur la première version, en Genèse 15. Car c’est celle-ci qui seule sera proclamée dans la liturgie de la Parole.

L'architecture de Genèse 15

Le chapitre de Genèse 15 est constitué pour sa part de deux récits apparentés. Le premier 15,1–6 est plus court. Le second 15,7–21, s'étend davantage. L'ensemble est une promesse de Dieu à Abraham qui cependant paraît irréalisable. À partir de quoi Dieu doit d'abord établir la possibilité de son acceptation. Ce qu'il fit de deux manières surprenantes pour rendre le cœur d'Abraham prêt à accueillir la promesse de Dieu.

Avec cette courte description d'un contexte commun aux deux versions, se dessinent pour ainsi dire les matériaux qui constituent l'architecture de Genèse 15. Ce sont les suivants: Dieu promet, mais ses promesses semblent impossibles. À l'intérieur de son engagement, il y a un enfant, un héritage, et une descendance nombreuse, 15,1–6; la terre est également l'objet de la promesse de Dieu, 15,7–21. Dieu instaure la confiance dans l'âme d'Abraham et en cela il lui montre le ciel et prête devant lui un serment solennel. Ces éléments doivent ensuite être développés dans leur signification humaine, anthropologique, et religieuse, ou si l'on préfère, théologique.

Promesse, Temps, Alliance

Promesse, engagements, vœux, jouent dans la Bible un rôle prédominant. Dieu promet; les hommes s'engagent comme individus et comme communautés. La signification de la promesse dans l'Écriture montre qu'il s'agit d'une caractéristique anthropologique et religieuse pour les humains et d'un attribut de Dieu. C'est l'attribut indiquant que la fidélité et la priorité de la vérité sont irrévocables. Du côté humain, la plus grande promesse dont parle la Bible est l'accueil de la Torah de Dieu, en Exode 24,1–11.

Par deux fois le peuple d'Israël rassemblé au pied de la montagne s'engage à obéir aux paroles et ordonnances de Dieu, *devarim* et *mishpatim*, 24,3 et 7. Cet engagement est scellé par des sacrifices, 24,5–6 dont Moïse prend le sang pour asperger le peuple, c'est-à-dire pour le consacrer et le sanctifier. La promesse donnée à Dieu sous cette forme liturgique est un vœu de toute la communauté israélite et juive, qui parmi tous les peuples obéit à Dieu d'une manière particulière, c'est-à-dire lui est consacrée.

Par cette promesse qui comme tous les engagements envers Dieu est un vœu, la communauté d’Israël confie à Dieu tout son avenir. Cela doit s’imprimer jour après jour à travers la Torah, et de génération en génération. On peut seulement offrir le temps et son déroulement au cours duquel on rassemble ce qui réalise une promesse d’unité. Au Sinaï, Israël accueille la Parole et l’exigence de Dieu dans son vœu communautaire et promet de l’accueillir et de l’accomplir toujours de manière renouvelée dans la durée du temps. (C’est le sens de la célèbre promesse si discutée des Israélites d’Exode 24,7: «Nous *ferons* et nous écouterons», c’est-à-dire: nous agissons immédiatement et nous nous remettons de nouveau à l’écoute pour la réaliser exactement comme elle se fait entendre). C’est l’alliance du côté humain, du côté d’Israël. Il s’agit d’un vœu collectif pour toutes les générations.

Du côté de Dieu, il y a également une promesse, qui est au commencement et qui déclenche et suscite la promesse d’Israël. C’est ce que décrit Genèse 15. Dieu s’engage lui-même à protéger le peuple de génération en génération et à lui offrir et garantir sa place dans le monde. Parmi toutes les créatures, c’est le privilège des êtres humains que de se situer sous la volonté bienveillante de Dieu à travers une promesse librement exprimée. C’est par là qu’ils sont égaux à Dieu parce que cela caractérise avant tout l’agir de Dieu du fait qu’il se lie d’amour à son peuple à travers les temps, à ses fidèles et à tous les êtres humains qui lui sont attachés.

Promesses inaccomplies

Toutefois en Genèse 15,2–3 et 8, Abraham ne perçoit pas de quelle manière les promesses de Dieu pourraient se réaliser. Il n’a pas d’enfants et le monde est encore divisé en nations. Pourquoi l’auteur biblique insère-t-il deux fois explicitement et sans solution l’incompatibilité apparente entre la promesse et la réalisation de cette promesse? L’action de Dieu doit être imaginée différemment de l’agir humain. Cela se déploie sur un autre niveau que celui des êtres humains. Le cadre de ce qui est possible aux hommes et de ce qui est possible à Dieu n’est pas le même.

La bible dénomme le possible de Dieu comme étant «admirable». «Admirable» est le nom de Dieu, comme Manoach le père de Samson en a fait

l'expérience, lorsqu'il demande à l'ange du Seigneur quel est son nom, qui est le Seigneur lui-même (Juges 13,18). Les miracles sont l'expression de la présence et de l'action divines. Abraham doit apprendre cela, et nous devons l'apprendre. Dieu est en même temps proche d'Abraham et loin de lui dans les hauteurs.

Construire sur la persistance

Les promesses ne peuvent être accueillies que sur la base de la confiance. Car le futur n'est pas encore là. Ce qu'elles apporteront, personne ne le sait. Les promesses dépendent de la constance de celui qui promet. Quant à savoir si nous répondons fidèlement à cette constance ou si nous lui faisons défaut, c'est une question importante.

Dans la bible, la défiance envers la fidélité de Dieu dans son amour s'appelle «tenter Dieu, le mettre à l'épreuve». Une telle défiance s'est cristallisée dans un lieu du désert où Israël craignant de mourir de soif a tenté Dieu: la tentation de Massa, Exode 17,7.

Il est clair que cette défiance est offensante alors que la totale confiance eut été la seule option juste. Dieu mérite au plus haut point la confiance en sa présence indéfectible. Il est en effet celui qui reste fidèle, comme le prophète le reconnaît particulièrement dans la deuxième partie du livre d'Isaïe: «Levez les yeux vers le ciel, regardez la terre ici-bas! Le ciel, il s'évapore comme de la fumée. La terre, elle tombe en lambeaux comme un vêtement; ses habitants, ils meurent comme des moucheron. Mais mon salut sera pour toujours, et ma justice ne s'effondrera jamais. Écoutez-moi, vous qui savez ce qui est juste, toi mon peuple, qui prends à cœur mon instruction: n'ayez aucune crainte devant l'ignominie des hommes, ne soyez jamais impressionnés par leurs sarcasmes. Car comme les mites dévorent le vêtement et les vers mangent la laine, ils seront dévorés, mon salut sera pour toujours et ma justice sera de génération en génération» (Isaïe 51,6–8).

La présence constante de Dieu est telle qu'il est impossible de la trouver dans le monde des humains. C'est ce qu'Abraham découvre en Genèse 15,6: «Abraham s'appuya sur la constance du Seigneur, et cela le fit considérer comme juste. Dieu le prit hautement en compte». C'est la bonne réponse

que donna Abraham. Sur le plan humain, la confiance totale en l’assistance divine correspond au prodige de Dieu, même si l’obscurité domine. Il en est ainsi, comme l’exprime la lettre aux Hébreux: «Qui s’approche de Dieu doit avoir confiance en lui, et croire qu’il est présent et qu’il offre ses dons à ceux qui le cherchent» (Hébreux 11,6). Toute l’histoire de Dieu avec son peuple Israël et avec sa famille l’Église se déploie entre ces deux pôles de la merveilleuse présence divine d’une part, et d’autre part la situation des hommes consolidée sur cette base.

Pédagogie de Dieu

Mais la foi n’oscille pas sur l’abîme du néant. Elle a ses fondements. Dieu aide Abraham à trouver en lui son équilibre. Car Dieu parle avec Abraham et il se donne à voir à lui dans une vision, en Genèse 15,1. Vision et parole sont caractéristiques des relations entre Dieu et les prophètes. Le narrateur biblique dessine le portrait d’Abraham sous les traits d’un prophète. C’est par là que les lecteurs et lectrices de la bible voient le dialogue comme un va-et-vient entre Dieu et les êtres humains. Nous-mêmes, nous expérimentons ce dialogue que Dieu mène avec nous comme un événement mystérieux et imperceptible qui échappe à la conscience. Cette image des prophètes doit nous permettre de reconnaître la manière dont Dieu nous parle. Ce qui est implicite pour nous apparaît de façon explicite dans la communication de Dieu avec les prophètes, à partir de laquelle un enseignement nous est donné.

La parole discrète que Dieu nous adresse, nous pouvons l’appréhender comme parole de Dieu à la lumière de l’expérience prophétique, et c’est ce qui nous permet d’affermir notre confiance en lui.

Mais Dieu n’en reste pas là. Il montre à Abraham le firmament étoilé, Genèse 15,5, et il formule un serment de manière festive, 15,9–12, 17–18. Abraham ne doit pas seulement lever les yeux vers le ciel pour contempler le voile lumineux des étoiles et vouloir chercher à les compter. Cette immensité scintillante et incommensurable est un ouvrage qui lui parle, ainsi que dit le psaume: «le Seigneur voit l’ensemble des étoiles et il donne un nom à chacune d’entre elles», psaume 147,4. Pour qui agit et règne dans de telles

dimensions, la guidance d'une minuscule famille sur terre jusqu'au futur le plus éloigné n'est qu'un jeu d'enfant. Sa promesse est plus que digne de foi. La méfiance aurait quelque chose d'absurde. La bible conçoit cette profession de foi selon une formule célèbre et insondable reprise dans la liturgie chrétienne: «Notre secours est dans le nom du Seigneur, qui a fait le ciel et la terre», psaume 124,8.

Le rite de la promesse divine

Mais, à l'égard d'Abraham, Dieu n'en reste pas à des paroles. Il scelle sa promesse à l'aide d'un rite. Les rites sont des actes ayant valeur de signes afin de rendre perceptible l'invisible et de le mémoriser. Le rite et la promesse ont en fait une face invisible. Ils sont un relais pour la garantie divine de la fiabilité de ce qui est exprimé, et de la fidélité envers ce qui est promis. C'est pourquoi, partout dans le monde et dans toutes les religions et cultures, les hommes attendent des réalités divines qu'elles assurent la vérité de leurs paroles et l'accréditation de leurs promesses. Personne n'oserait – comme conséquence de vœux et de rituels – s'attirer la colère de garants divins à la suite de mensonges (parjure) ou de violation de serment. Les gardiens divins ne peuvent pas être déviés hors de la lumière. La fausseté ne peut rester cachée de leurs regards.

En tant que garants, ils interviennent par la sanction si les rites sont trahis. C'est ainsi que les serments surviennent sur terre mais ont des conséquences dans le ciel. Ils relient la terre avec le ciel. La parole humaine crée un lien sur terre et le relie au ciel. C'est au sens particulier un sacrement, dès lors que l'expression humaine appelle sur le même plan une garantie céleste: un signe, la parole des hommes, engage celle-ci, mais aussi les divinités. Les rituels rendent cela visible. Ils montrent concrètement comment la caution des dieux entre en action lorsque l'engagement promis est transgressé ou lorsque l'expression rituelle ne correspond pas à la vérité.

Le Seigneur lui-même entre en matière avec un tel rituel. Ce qu'une fausse promesse déclenche doit devenir visible. Dieu se soumet librement au rite d'engagement que connaissent et utilisent les Israélites. Le rite des habitants de Jérusalem au temps du roi Sédécias en Jérémie 34,18–20 montre

comment une promesse fut publiquement proclamée avec la même cérémonie que celle accomplie par le Seigneur en Genèse 15,7–11, 17–18. C’est une action symbolique qui reproduit le désastre qui viendra frapper les parjures et les transgresseurs. La mise en scène symbolique expose de quelle manière une malédiction vertigineuse surviendrait dans le cas d’une rupture de serment – possibilité absolument unimaginable pour Dieu! Cependant Dieu descend et vient contracter des engagements avec les hommes de telle sorte qu’Abraham et nous-mêmes nous puissions considérer combien il est impossible que la promesse de Dieu ne soit pas respectée.

Alliance, promesse et apparition divine

Genèse 15,13–6, 18–21 décrit le contenu de l’alliance. Dieu promet à Abraham et à sa descendance la terre sur laquelle il réside en tant qu’étranger. Dieu seul s’engage à travers sa promesse librement exprimée. Abraham est le pur bénéficiaire de l’engagement divin. La parole divine lui parvient dans l’apparition d’un visage qu’il perçoit au cours d’un songe surnaturel. Genèse 15,12.17 laisse entrevoir l’apparition divine qui lui est parvenue dans l’effroi et l’obscurité de la nuit. L’événement de l’alliance vient du monde divin pour faire irruption dans la condition terrestre d’Abraham, à la manière d’un éclair qui ouvre le ciel en présence de Dieu en un instant comme en plein jour devant un homme terrorisé. À partir de quoi Abraham est présenté dans ce chapitre comme un prophète, en Genèse 15,1.12; car un prophète est confronté à Dieu dans une expérience immédiate, comme cela arrive habituellement entre Dieu et les êtres humains.

Promesse d’un fils, promesse d’une descendance

Dieu promet deux choses à Abraham: une descendance et une terre. Ce contenu de l’alliance est ressenti comme étranger et mythique par de nombreux lecteurs modernes de la Bible, en particulier des lecteurs et lectrices chrétiens, et donc, plus concrètement, comme difficilement compréhensible dans leur contexte de vie moderne. Cette double promesse a cependant un caractère anthropologique et plus généralement humain, qui vaut pour tous

les temps et tous les êtres, et qui recèle également un aspect porteur de foi pour les juifs et les chrétiens.

En ce qui concerne la promesse d'un fils pour la famille d'Abraham dès la prochaine génération et une descendance dans toutes les générations à venir, ce n'est pas d'abord – comme on cherche souvent à l'expliquer – l'accomplissement déterminant d'un souhait de survie dans les enfants de ses enfants. Dans la bible hébraïque, l'ancien testament, les morts ne sombrent pas dans le néant. Ils séjournent ensemble dans l'obscurité de la tombe, avec tous les membres décédés de leur famille, en silence, sans altération, dans le repos et la paix. Dans la bible, la perspective de la promesse de l'enfant est très concrète. Un enfant est avant tout le bâton de vieillesse de l'aîné. Les enfants soutiendront et honoreront leurs vieux parents, comme le prescrit le commandement de Dieu. Lorsqu'il n'y a pas d'enfants, qui se préoccupera des personnes âgées dans leurs vieux jours? Assurances et prévoyance mutuelle n'existent évidemment pas.

Il en va de même pour un peuple. La descendance sera garante de sa langue, de sa religion, de sa mémoire, de ses biens. S'il n'y avait pas de descendance en nombre suffisant, alors le peuple – avec tout ce qui lui appartenait – s'éteindrait et disparaîtrait de la surface de la terre. Le grand nombre de membres d'un peuple offre la garantie qu'ils soient solidaires et portent le souci de préserver leur bien national, leur religion, leur culture, leurs villes et villages, leurs institutions, mais aussi la défense de leurs pauvres et défavorisés.

C'est l'aspect anthropologique. L'aspect qui relève de la foi en Dieu est le constat qu'aucune famille, aucune nation, n'a la certitude qu'il y aura toujours des enfants et une descendance pour assurer de tels devoirs vitaux. Les guerres, les épidémies, les famines, les mauvais dirigeants et l'incurie ont réduit à néant des familles et des peuples. De tels destins reviennent toujours à l'horizon historique de nombreuses familles et grands peuples. Seul Dieu peut apporter la garantie d'une existence durable qui surpasse les possibilités humaines.

Promesse d’une terre

La deuxième promesse assure à la descendance d’Abraham le pays dont il n’est pas propriétaire. Cette promesse concerne le devoir sans doute le plus élémentaire pour les hommes: ils ont besoin d’un lieu de vie dans ce monde, où ils puissent exister, sans qu’ils nuisent à qui que ce soit. Ce dont nous avons besoin en priorité en venant au monde, c’est une petite place où la sage-femme peut nous déposer tandis qu’elle donne les premiers soins à la mère accouchée. Mais les lieux de vie dans le monde sont disputés. En temps de paix, la place d’une nation est octroyée en vue d’une possession tranquille; en temps de guerre, elle devient objet de convoitise de la part de concurrents et d’ennemis. C’est la dimension anthropologique de la promesse de la terre.

Les autres peuples qui perdent leur terre

Le monde dans lequel est né Abraham est déjà divisé. Il n’y a plus d’espaces vides qui ne soient encore destinés à personne. Dieu lui promet une terre sur laquelle vivent encore d’autres populations, au moment où il parle. Il devra attendre quatre générations jusqu’à ce que cette terre promise devienne sa possession sur laquelle il puisse immigrer, Genèse 15,13–14.16. Pendant cette longue période, la descendance d’Abraham connaîtra les souffrances de ceux qui sont étrangers dans un pays qui rechigne à héberger des immigrés mais qui n’a aucun scrupule à profiter d’eux en les exploitant sans ménagements.

Cependant, Dieu réprimera cette injustice des résidents envers les sans-abri. À ses yeux, les habitants d’un pays perdent leur droit de possession sur celui-ci quand justement ils font pression sur des étrangers sans défense qui avaient été contraints de leur demander l’hospitalité. C’est une des convictions que l’on trouve fréquemment dans la bible, par exemple dans le récit de la chute de Sodome, Genèse 19, et dans la grande fresque de l’exploitation d’Israël et la tentative d’anéantissement par Pharaon, Exode 1–15.

Le Lévitique 18,3.24–30; 20,22–24, s’exprime dans le cadre de la faute des peuples en général (pas seulement au sujet de l’injustice envers l’étranger), qui consiste dans le fait de s’opposer à la torah de Dieu et même de perdre sa terre pour cette raison. Les conséquences d’une telle injustice provoquent la perte de la terre pour ses habitants devenus fautifs.

Ainsi le Seigneur doit attendre que les Amorrites et d'autres nations locales du pays soient déchus de leur droit en raison de leurs fautes accumulées sans repentance. C'est seulement après cela qu'il peut laisser Abraham et sa descendance s'installer dans leur possession. Par là, il est implicitement signifié dans la perspective biblique que la conversion d'habitants fautifs est possible pour qu'ils puissent garder leur terre grâce à un changement radical de mentalité. Jérémie 18,7–10 montre cela clairement.

Cette conviction implique de ce fait une suite logique que le Lévitique 18,28;20,22 souligne brièvement mais sans erreur possible. C'est l'obligation pour la descendance d'Abraham de n'opprimer aucun étranger. À partir de cela se dessine une limite à la promesse de Dieu. Elle reste valable aussi longtemps que les étrangers et les habitants ne sont pas traités injustement. Dans le récit de l'alliance avec Dieu en Genèse 15 apparaît une dialectique entre la fidélité solide de Dieu envers sa parole et le respect de l'étranger par le peuple. Des deux côtés c'est la condition pour que la promesse de Dieu demeure. En cela se dévoile un peu de la profondeur de l'expérience historique et existentielle selon la bible.

Conclusion

Le parcours esquissé ici à travers le récit de l'alliance entre Dieu et Abraham en Genèse 15 a conduit à une série de visions de l'action et de l'être de Dieu, de la situation de l'être humain en général, d'Abraham et de sa descendance, du peuple d'Israël, de la terre d'Israël, en tant que grandes promesses et dons de la grâce de Dieu, mais aussi des conditions qui peuvent mettre en péril l'accomplissement de l'engagement de Dieu.

De ce fait, Genèse 15 constitue un résumé de toute la bible, une bible miniature.

LECTURES NÉOTESTAMENTAIRES

Adrian Schenker

A: 2 Timothée 1,8–10

Le court extrait de la liturgie recèle les éléments d'un credo, d'une synthèse de la foi telle que Paul, dans cette lettre à Timothée, l'esquisse en traits expressifs sur quelques points essentiels: avec Paul, Timothée doit souffrir pour la cause de l'évangile; c'est Dieu qui les a sauvés les deux, Paul et Timothée; il les a appelés, par pure grâce, pour l'éternité, en Jésus qui a reçu l'onction; lui qui est apparu; il est le sauveur et s'est rendu visible; il a retiré à la mort son caractère définitif et il a apporté la vie éternelle. Il y a onze mystères que Paul avait appris à connaître et expliqués, et qui maintenant lui reviennent en mémoire comme des mots-clés.

Pour le *Dies Iudaicus* on pense aussitôt à la perspective de ces mystères dans la bible hébraïque, l'ancien testament. Toutes ces expériences religieuses auxquelles Paul fait allusion y sont déjà exprimées et anticipées. Le peuple juif israélite a dû maintes fois souffrir en raison de son attachement à la parole de Dieu; cependant il fut à chaque fois sauvé; Dieu a appelé ce peuple à l'existence par pure grâce et pour l'éternité; le roi messie est instauré comme sauveur pour le peuple et ses bergers à la fin des temps. Pour les chrétiens, il est clair que Jésus le messie s'est inspiré des convictions de son peuple pour orienter sa vie, pour annoncer la joyeuse nouvelle, assumer sa mort et pour introduire et anticiper par sa résurrection la fin des temps dans la temporalité historique. On peut comprendre son chemin à partir des représentations du peuple juif israélite, telles qu'elles sont exposées dans les saintes Écritures de celui-ci.

Adrian Schenker

B: Romains 8,31–34

Le court passage lu dans la liturgie se situe dans la perspective de Romains 8, chapitre qui constitue le point focal de la théologie de Paul en ce qui concerne la justification. Il montre le fruit de la justice offerte par Dieu – ou comme nous dirions plutôt aujourd’hui – la réconciliation avec Dieu des hommes marqués par le péché. L’extrait choisi appartient à l’accord final du chapitre. L’apôtre se représente le tribunal divin comme il peut apparaître d’après cette réconciliation et cette justification. Ceux qui sont mis en cause en raison de leur péché auront là un avocat et un défenseur dont la pertinence écarte toutes les accusations et induit la décision finale en faveur de la grâce et du droit sans aucune opposition. Il est le Fils bien aimé de Dieu, le juge.

Dans le cadre de cette séquence pour le *Dies Iudaicus*, il est important de voir que Paul compare Abraham et son fils bien-aimé Isaac avec Dieu le Père et son Fils bien-aimé Jésus, et qu’il met en parallèle le sacrifice du fils d’Abraham et celui du Fils de Dieu. C’est à la manière d’Abraham que se comporte Dieu! La comparaison dans cette optique dit quelque chose de Dieu. Abraham dépend entièrement de Dieu, y compris dans la plus profonde nuit de son incompréhensible exigence; avec tout son amour, Dieu dépend de l’homme y compris dans ses abîmes de perdition. Abraham et Dieu en traduisent l’évidence par le don de leur fils unique.

Adrian Schenker

C: Philippiens 3,17-4,1

Le court extrait lu dans la liturgie clôt le chapitre 3 de la lettre aux Philippiens, dans laquelle Paul présente brièvement la démarche intérieure de sa conversion comme vecteur de sens et retour sur l'essentiel. Il s'agit de sa rencontre du Christ vivant la plus riche de mystère et la plus transformante, en même temps que la plus personnelle. Paul s'exprime sur ce sujet à l'adresse des croyants de Philippes (et pour nous) pour leur partager une part de son expérience, car celle-ci a quelque chose d'exemplaire pour tous. Il a effectivement fait l'expérience de la manière dont la vérité à venir a fait irruption en deçà et au-delà de ce monde terrestre et temporel, au carrefour de l'espace et du temps sur le chemin de Jérusalem à Damas, où Paul faisait route et lorsqu'il fut jeté au sol. L'espace-temps est rempli de la plénitude de l'éternité, et l'apparition soudaine qui a lieu devant lui est l'éclatante présence du messie, crucifié et cependant vivant, que Paul saisit par sa foi.

Cette partie de la lettre aux Philippiens jette sa lumière sur le *Dies Iudaeus*, car elle se réfère à la double patrie à laquelle nous sommes destinés en tant qu'humains: la terre dont nous avons besoin en ce monde comme lieu de liberté et de naissance, et le pays céleste que Dieu nous offre dans sa grâce et où notre être s'accomplira pleinement. Ainsi la patrie terrestre, le pays promis ici sur terre est toujours l'image, la photographie prospective de notre liberté éternelle et de la paix céleste incontestée, qui nous sont promises gratuitement et vers lesquelles nous cheminons durant notre vie en ce monde.

ÉVANGILES

La transfiguration de Jésus dans les évangiles synoptiques

Le Christ étincelant et planant, entouré de Moïse et Élie, s'est profondément inscrit dans l'iconographie de la culture chrétienne. L'épiphanie de la transfiguration a valeur d'origine théologique pour toute la peinture d'icônes. La lumière du Tabor est dans les Églises orientales la signature de l'illumination mystique. En cela, la transfiguration de Jésus est en effet une scène archétypale: une forme lumineuse au centre, sur laquelle rayonne la transcendance divine et deux personnages symétriquement disposés dans sa direction en tant que témoins. Les trois évangiles synoptiques illustrent l'événement avec des différences légèrement accentuées: pour Marc, le mystère du messie se révèle, pour Matthieu, le Christ apparaît comme nouveau Moïse et pour Luc, l'expérience de la transformation du Christ est le fruit de la prière au premier plan. Ces niveaux de sens sont mis en valeur par des lectures précises et par la position des trois récits dans l'ensemble de toute la bible.

Le contexte immédiat de la péricope de la transfiguration renvoie à l'attente de la fin des temps par Jésus et ses disciples. Ils espèrent, comme beaucoup de leurs contemporains juifs, une venue immédiate de Dieu dans l'histoire. Ils veulent faire l'expérience de sa présence effective, ce sur quoi la violence et l'injustice n'influencent plus le cours des choses, mais devant qui la maladie et l'aliénation se retirent de l'espace des hommes. Dans la société juive au temps de Jésus, il existe diverses représentations de la venue de Dieu dans l'histoire: est-ce que Dieu envoie un prophète ou un chargé de mission, tel que celui attendu par exemple dans la communauté de Qumrân? Ou bien est-ce qu'Élie doit revenir de nouveau, lui qui comme juste n'attendait pas la mort, mais fut enlevé au ciel comme beaucoup le disent? Ou bien est-ce qu'à la fin de l'histoire apparaîtrait une figure telle que celle aperçue par Daniel dans sa vision de la venue du fils de l'homme sur les nuées? (Daniel 7,13) Jésus affirme, dans le verset précédant immédiatement cette scène, que quelques-uns des hommes présents ne connaîtraient pas la mort avant d'avoir vu venir le royaume de Dieu dans toute sa puissance (Marc 9,1; Matthieu 16,28; Luc 9,27). Et aussitôt après cette partie du texte, selon Marc et

Matthieu, les disciples parlent avec Jésus au sujet du retour d'Élie à la fin des temps (Marc 9,11–13; Matthieu 17,10–13).

Tandis que les trois disciples Pierre, Jacques et Jean descendent de la montagne de la transfiguration, ils parlent également de la mort et de la résurrection (Marc 9,11; Matthieu 17,9): cette représentation appartient elle aussi à la pensée de la fin des temps, particulièrement à celle des Pharisiens: quand Dieu intervient dans l'histoire, alors survient le jugement. Il réveillera les morts, afin de leur rendre la justice qui ne leur a pas été octroyée durant leur vie terrestre. Il libérera l'homme et le sauvera des puissances de la mort. La venue du règne de Dieu, la résurrection de la mort, et ce que signifie l'attente de la fin des temps, c'est ce que veut expliquer la péricope de la transfiguration. Il s'agit de la rédemption.

Cet approfondissement suppose une compréhension profonde et spirituelle. Ceci est seulement possible après l'expérience de la croix et de la résurrection de Jésus, et on ne peut s'en faire une idée qu'après le don de l'Esprit. C'est pourquoi les disciples doivent encore provisoirement garder le silence au sujet de ce qu'ils ont vu sur la montagne (Marc 9,9; Matthieu 17,9; Luc 9,36). D'ailleurs ce n'est pas une connaissance destinée aux masses et au large public. Cela se développe seulement à partir d'une confiance particulière envers le Christ. Raison pour laquelle Jésus ne prend avec lui que trois de ses plus proches amis: Pierre, Jacques et Jean. De même, à Pâques, le ressuscité n'apparaît qu'à ses disciples et amis, les apôtres et les femmes – dont surtout Marie de Magdala (Jean 20). Un espace d'amitié et d'amour est nécessaire pour que le mystère de la fin des temps et de la victoire sur la mort puisse se manifester. Luc ajoute que Jésus voulait prier avec ses trois disciples sur la montagne (9,28). Pour lui il faut un moment de prière pour que les yeux s'ouvrent. Foi et prière sont donc évidentes pour le salut, immédiatement après la descente de la montagne. (Marc 9,29; Matthieu 17,20).

Et que trouve-t-on maintenant au centre de l'évangile? Un Christ qui se transforme sous les yeux de ses trois disciples. Le corps terrestre devient transparent, l'être humain se fait figure de lumière. Marc parle des vêtements surnaturellement blancs (9,3), tandis que Luc met en avant le changement du visage (9,29) et Matthieu écrit que sa face devient brillante comme le so-

leil (17,2). Il est évident que nous avons déjà le ressuscité devant nous, au milieu du développement des évangiles. Le soleil de justice (Malachie 3,20) se lève comme au matin de Pâques et le corps s'est transformé spirituellement, à la manière dont Paul évoque le corps ressuscité (1 Corinthiens 15,42–53). Fin des temps, victoire sur la mort, salut et transfiguration, la venue du royaume de Dieu est donc appelée au cœur de la vie dans le moment actuel alors que Dieu est mystère pour les hommes présents qui sont liés d'amitié à Jésus et qui aiment le Christ. Nous avons là un texte pascal. C'est pourquoi certains exégètes disent qu'il s'agirait presque d'un récit de résurrection.

Mais cela n'est pas suffisant. Au centre se tiennent aux côtés du Christ Moïse et Élie, les deux grandes figures de la tradition biblique. Sans eux quelque chose manquerait à la présence. Ils parlent avec Jésus (Marc 9,4; Matthieu 17,3; Luc 9,30). À quel sujet? Marc et Matthieu n'indiquent pas de contenu. Mais Luc est explicite: «ils parlaient de sa fin de vie qui devait s'accomplir à Jérusalem» (9,31). Il est de nouveau question de mort et de résurrection, des vérités dernières. Mais Luc utilise pour cela l'étrange mot grec «*exhodos*» qui habituellement signifie fin ou mort. Littéralement, cela signifie sortie, de sorte que l'on devrait traduire le verset ainsi: «Ils parlaient de l'exode (d'Égypte) qui à travers lui devait parvenir à sa plénitude». La mort de Jésus accomplit la rédemption commencée avec la libération de l'esclavage. La manière dont Dieu intervient dans l'histoire en la personne du Christ ne se laisse interpréter qu'à partir de l'événement de l'exode. Sans l'histoire de la libération dans la bible hébraïque, on ne comprendrait rien à ce que signifie la mort et de la résurrection de Jésus, en particulier la rédemption. Sans les cinq livres de Moïse, au centre arithmétique desquels se trouve le rituel de réconciliation (*Yom Kippour*) Lévitique 16, l'événement Jésus Christ reste voilé. Il faut la perspective de signification de l'ancien testament, de la bible hébraïque et du judaïsme pour retirer le voile qui recouvre le Christ. De même, la parole centrale concernant Jésus sur la montagne et venant de la voix divine dans la nuée: «Voici mon fils bien-aimé, écoutez-le!» (Marc 9,7; Matthieu 17,5; Luc 9,35) est une citation appuyée sur l'ancien testament. Dans le psaume 2,7 il est dit: «Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré». Et en Isaïe 42,1: «Voyez: voici mon serviteur que je soutiens; il est

mon élu, en lui je me complais». Dieu ne parle pas dans notre évangile en dehors de la bible hébraïque, mais à travers elle. Dieu inscrit lui-même Jésus Christ dans la tradition qu'il a lui-même vécue depuis des temps anciens avec le peuple juif. Le célèbre midrash rabbinique du Deutéronome (30,12) montre bien que Dieu s'est lié à la torah et qu'il n'agit pas contre elle ou sans elle. «La torah n'est pas au ciel, c'est pourquoi la parole de Dieu est donnée dans la bible hébraïque et maintenant sur terre» (Baba Mezzia 59b).

La péricope de la transfiguration ne laisse cependant pas Jésus être seulement confirmé par une voix divine venant de la torah ou d'une conversation avec Moïse. En troisième instance à partir de l'ancien testament, elle rend Jésus partenaire de Moïse et d'Élie, prophètes par excellence à ses côtés. La bible hébraïque entière, la loi et les prophètes, font office de clé de compréhension. Ainsi le récit de la transfiguration rejoint celui d'Emmaüs, où le ressuscité explique également aux disciples, dans une conversation intime, ce qui émane de Moïse et des prophètes, de quelle manière ils doivent comprendre la mort et la résurrection (Luc 24,13–35). Élie est, comme Moïse, guide pour Israël (2 Rois 2,12) et Jésus est présent dans cette communauté de paroles échangées. La scène de la transfiguration est un sommet dans la rencontre avec le guide d'Israël. Élie se différencie toutefois de Moïse par le fait qu'il n'a pas connu la mort, mais qu'il fut enlevé au ciel (2 Rois 2,11). Dans la tradition juive, on croit en lui comme celui qui revient dans les derniers temps et qui prépare le chemin à la présence divine.

Immédiatement après la péricope de la transfiguration, l'évangile de Matthieu s'exprime d'une manière explicitement liée à Marc dans le fait que Jean serait le baptiseur de cet Élie (17,12 et suiv.). Il offre la réconciliation de sorte que le tribunal de Dieu n'agira pas en apportant la destruction mais la transfiguration. Ainsi est-il nommé dans le texte en lien avec Moïse, car il termine l'ancien testament et introduit au nouveau en renvoyant au Christ: «Pensez à la loi de mon serviteur Moïse; à l'Horeb, je lui ai transmis la règle et le droit valables pour tout Israël. Mais avant que ne vienne le jour du Seigneur, le jour grand et redoutable, voyez, je vous envoie le prophète Élie. Il tournera le cœur des pères vers les fils et le cœur de fils vers les pères, ainsi je n'aurai pas à venir détruire votre pays» (Malachie 3,22). Par-delà les générations, Élie

réconcilie dans tous les temps, jusqu'aux dernières générations. C'est ainsi qu'Élie, dans la tradition juive, le soir du seder de Pessah, est particulièrement attendu, lorsque la libération de l'esclavage est célébrée. Il est donc, non seulement pour les chrétiens, mais aussi pour les juifs, celui qui annonce et préfigure l'accomplissement de la libération.

Au centre de l'évangile se tient donc le Christ transfiguré en compagnie de Moïse et d'Élie. Cette scène est aujourd'hui une image pour le dialogue entre la tradition juive et la tradition chrétienne. Elle approfondit la compréhension de la venue du règne de Dieu et nous rappelle ce que nous reléguons volontiers à la fin des temps. Les juifs sont depuis Abraham (Genèse 12,1) et Moïse (Exode 3) des appelés, de même que les chrétiens le sont depuis Jésus Christ (Marc 1,14; 1 Corinthiens 1,2) et Abraham (Genèse 2,1). De manière mystérieuse, ils sont liés les uns aux autres et ont une vocation: rendre possible la venue du règne de Dieu dans l'histoire parce qu'elle apporte libération, salut et justice – victoire sur les puissances de mort et finalement résurrection des morts. Ainsi la bible hébraïque a trouvé deux expressions et aboutissements: dans la tradition rabbinique de la torah orale qui, jusqu'à nos jours, présente le fondement vivant du judaïsme d'une part, et de l'autre la tradition chrétienne, qui a formulé ses écrits fondamentaux dans le nouveau testament et dans les textes du concile.

Dans la péricope de la transfiguration, Pierre parle de trois tentes, qu'il aimerait installer en voyant Jésus en discussion avec Moïse et Élie. (Marc 9,5; Matthieu 17,4; Luc 9,33). Quelle en est la pensée? Est-ce une allusion aux huttes de feuilles qui dans le cours de l'année juive doivent rappeler le provisoire de la pérégrination au regard du but final? Ou est-il question des tentes éternelles (Luc 16,9), des résidences célestes qui seront prêtes dans les cieux à la fin des temps, mais qui sont déjà là dans l'actualité? Jean 14,2 parle du fait que Jésus nous prépare une demeure auprès de Dieu. Auprès de lui, il y a de diverses et nombreuses demeures, tant pour les chrétiens que pour les juifs et tous les justes. Mais quand Pierre veut édifier trois tentes, ce n'est certainement pas simplement pour figer ce qui est vécu. La remarque en Marc 9,6 ne doit être pensée comme un reproche: «Il ne savait certes pas ce qu'il devait dire». Souvent il est question de l'incapacité humaine à se représenter toute

la vérité et le mystère qui se révèlent quelque peu dans la transfiguration. La reconnaissance de la révélation de Dieu opère une rupture, dirait Paul (1 Corinthiens 13,9). Et Marc, pour qui le récit de la transfiguration est avant tout une épiphanie du Messie révélé, souligne toujours l'incompréhension des disciples.

La conversation entre Jésus, Moïse et Élie n'est pas seulement un dialogue entre juifs et chrétiens, mais aussi un échange entre ancien et nouveau testament. Jean Paul II déjà en 1986, lors de sa visite à la synagogue de Rome, rappelait que les deux échanges étaient interactifs. On a besoin de l'ancien testament pour comprendre le nouveau comme nous venons de le voir. Et nous chrétiens, avons besoin du nouveau testament pour comprendre l'ancien: le Christ est le Fils de Dieu que nous devons écouter et qui met pour nous en valeur l'ancien testament. Les deux démarches ne doivent pas être menées en opposant l'un à l'autre. La bible unique en deux parties est le fondement indispensable de la foi chrétienne. Et le sens du contenu n'est pas seulement promesse et accomplissement. La version hébraïque et la version grecque de la bible s'éclairent mutuellement. Elles sont à mettre en dialogue l'une avec l'autre, comme déjà les auteurs bibliques se faisaient écho les uns aux autres et variaient les thèmes en les prolongeant. La continuité et la fidélité de Dieu dans son agir au sein de l'histoire se rendent ainsi visibles.

Pour comprendre davantage l'évangile de la transfiguration, nous devons une fois de plus revenir à l'ancien testament. Deux questions se posent encore: 1/ sur quelle montagne a lieu la transfiguration? Le texte ne donne aucune réponse. La tradition a d'abord tenu pour certain le mont Hermon qui se situe au nord de la Terre sainte dans le secteur frontalier actuel entre Israël, la Syrie et le Liban. Sur des bases de parcours de pèlerinages, c'est cependant le Tabor en Galilée qui s'est imposé. Il a été dans la période primitive honoré comme lieu de la transfiguration. Mais cette affirmation laisse insatisfait. 2/ Qu'apporte dans le récit de la transfiguration la mention temporelle «six jours plus tard» chez Marc et Matthieu? (Marc 9,2; Matthieu 17,1). Luc a modifié la mention en «après environ huit jours» (9,28) et il a intégré totalement le texte dans le cours de son récit. Pour lui, la transfiguration est avant tout une expérience personnelle de Jésus et de ses disciples les plus proches.

Le lectionnaire du deuxième dimanche de carême contourne la question par l'utilisation, tous les trois ans, de la formule générale «en ce temps-là». Mais cela ne résout pas le problème.

La bible hébraïque nous aide à aller plus loin: l'évangile de la montagne de la transfiguration avec Moïse, et la nuée à partir de laquelle Dieu parle, fait inévitablement penser au Sinaï. Élie, qui dans sa crise en tant que prophète, retourne à son point d'origine pour se laisser vérifier par son Dieu, retourne alors au Mont Horeb (1 Rois 19). Maintenant Jésus conduit aussi ses disciples au point de départ. Ils se tiennent de nouveau au Sinaï, et alors l'alliance entre Dieu et son peuple est conclue. Les six jours ainsi que les trois accompagnants dans la péricope de la transfiguration orientent aussi exactement vers Exode 24: Moïse monte au Sinaï avec Aaron, Nadab, Abihu et les anciens, il reste six jours au sommet, et ils voient la splendeur de Dieu. «Ils virent le Dieu d'Israël. Le sol sous ses pieds était recouvert de saphir et resplendissait comme le firmament lui-même» (24,10). Sur la montagne, les victimes sont offertes, l'autel et les participants sont aspergés du sang et le décret de l'alliance est lu; ce à quoi ils répondent: «tout ce que le Seigneur a dit, nous voulons le faire; nous voulons obéir» (24,8). Le récit de la transfiguration se relie étroitement à cette alliance, car il veut présenter la mort et la résurrection et introduire aux vérités dernières. Le Christ, dans le don de lui-même, est le décret vivant de l'alliance, le Fils bien aimé de Dieu que les disciples doivent écouter. La montagne du Sinaï se fond ici avec la montagne de Sion, avec Jérusalem, que Luc nomme explicitement comme contenu de la conversation entre Jésus, Moïse et Élie, ainsi que nous l'avons vu. Là est scellée la nouvelle alliance lors du repas d'adieu à la fête de Pesah en la personne de Jésus, sa crucifixion sur le Golgotha. Sinaï et Sion se confondent dans la péricope de la transfiguration et ne sont volontairement pas nommées, parce que l'événement de l'alliance entre Dieu et l'homme a lieu partout où des hommes s'engagent dans la confiance et dans la foi à partir de l'initiative de Dieu.

Ce lien se retrouve entièrement dans la théologie que Matthieu développe. Il présente Jésus comme nouveau Moïse et regroupe les paroles de Jésus en cinq discours (en fonction des cinq livres de la torah), initiés par le

sermon sur la montagne où le Sinäi apparaît encore (Matthieu 5–7; 10; 18; 24–25). Il est clair que pour Matthieu, Jésus se révèle dans la transfiguration en tant que nouveau Moïse. La guérison du jeune possédé qui a lieu au pied de la montagne après que Jésus et ses trois apôtres en soient descendus est moins chez lui la guérison d'un épileptique que chez Luc. Elle est décrite comme beaucoup plus qu'une libération des idoles: le somnambule qui se sent poussé à se jeter dans l'eau et le feu doit être libéré des puissances de la nature qui le dominant, de la même manière que les Israélites au pied du Sinäi étaient attirés par la force du taureau et vouaient un culte au veau d'or (Exode 17,14–20). Le Christ – en compagnie de Moïse et Élie le grand pourfendeur des prêtres de Baal (1 Rois 18), est présenté dans la transfiguration comme quelqu'un qui s'élève contre les idoles. L'évangile veut guider vers le Dieu unique, lui qui, avec son Royaume de justice, domine les forces de la mort et conduit la création à son achèvement par la rédemption.

2. POUR UNE RÉALISATION LITURGIQUE

Christian M. Rutishauser

Rite pénitentiel, psaumes, prière universelle, canon eucharistique

Un dimanche a été choisi en Suisse pour le Jour du Judaïsme. Le dimanche, la foi chrétienne se concentre sur la célébration de la résurrection de Jésus. Le mystère de Pâques est commémoré. La structure de la semaine en sept jours qui permet d'expérimenter la création et le salut, l'Église l'a reçue du judaïsme et l'a restructurée en accord avec sa foi. La semaine de sept jours, avec le shabbat pour couronnement, est ancrée dans le décalogue au Sinaï (Exode 20,1-7; Deutéronome 5,6-12) et c'est le centre de la révélation vétérotestamentaire. C'est seulement quand aucune image de Dieu ne peut être fabriquée (Exode 20,4), seulement quand un temps sacré libère l'homme du travail, de l'activité et de l'obligation de productivité (Exode 20,8-11), que le Dieu de la bible est opérant jusque dans la compréhension du monde et dans l'action humaine. Ce que l'Église célèbre chaque dimanche est la libération des entraves liées au péché et à la mort, ainsi que la nouvelle création messianique dans le Christ. Le shabbat et le dimanche sont frère et sœur. Ce ne sont pas les juifs qui maintiennent le shabbat, c'est le shabbat qui maintient le judaïsme, affirme un dicton célèbre. La même chose peut être dite du dimanche pour les chrétiens. Une culture du dimanche est essentielle pour l'être chrétien.

Le Jour du Judaïsme ne veut pas être un dimanche thématique au sein de l'année liturgique. La foi doit plutôt être célébrée de telle manière que, dans le mystère de l'Église elle-même, transparaisse le mystère d'Israël. Israël tire son être de «l'alliance jamais révoquée» (Pape Jean Paul II), alliance avec Dieu de telle sorte que l'Église est enracinée dans la nouvelle alliance avec Jésus de Nazareth le roi des juifs (Jean 19,19). Le deuxième dimanche de carême, comme jour du judaïsme, est par ailleurs centré sur la fête de Pâques. C'est en fin de compte de la mort et de la résurrection qu'il reçoit tout son sens. Jésus a été tué dans le contexte de la célébration juive de la Pâque. Les évangiles ont présenté le don de sa vie dans le cadre de la fête qui réactualise la libération et la mise en route du peuple. La célébration de la Pâque donne

son empreinte non seulement au shabbat mais aussi au dimanche. Le Jour du judaïsme, les deux références doivent être mises en évidence.

Le dimanche entier est consacré. Le début et la fin de cette journée sont marqués rituellement comme pour le shabbat. Les premières vêpres le samedi soir – dans beaucoup de lieux avec sonneries de cloches – et les secondes vêpres le dimanche soir, en constituent l’encadrement. L’entre-deux est centré sur la célébration de l’eucharistie. Le Jour du judaïsme, celle-ci doit être célébrée de façon à montrer le lien et la limite de la dimension hébraïque. Avant tout, il sera rappelé que l’espace de l’église est idéalement tourné vers l’orient, mais que, pour la liturgie, il exprime aussi la Jérusalem céleste. L’espace doit être aménagé de telle manière que l’homme s’y comporte et se déplace de façon appropriée. Comme la prédication de Jésus s’appuyait sur la proximité du royaume de Dieu, le canon biblique débouche sur la vision de la Jérusalem céleste. L’agneau, victime de l’histoire, s’est réconcilié avec les auteurs de sa mort. Le croyant participe à cette réconciliation universelle et cosmique lors de la célébration dominicale. Le Dieu de Jésus que vénèrent les chrétiens et les juifs a rendu cela possible. Et, fidèle à sa parole, il l’a réalisé en la personne de Jésus qui était juif et a vécu selon la loi juive. Cela doit apparaître clairement dans la fête liturgique, par exemple dans la rédaction du rite pénitentiel:

Dieu bon, tu es plein de miséricorde, de grâce, de patience, riche de bienveillance et de fidélité. Tu accordes ta grâce à des milliers de personnes, mais ne laisses pas les fautes impunies.

En Jésus Christ nous en appelons à tes bienfaits:

Seigneur Jésus Christ, fils de David, né sous la loi, kyrie eleison.

Toi qui as enseigné et accompli l’alliance jamais révoquée, kyrie eleison.

Elevé à la droite de Dieu, tu reviendras dans la gloire, kyrie eleison.

Dieu de miséricorde, purifie en ces quarante jours le retour de nos cœurs et libère-nous de nos péchés et de nos fautes. Nous t’en prions par Jésus Christ notre frère et Seigneur, amen.

Le texte de la prière cite ici le nom de Dieu, selon le mode où il est exprimé en Exode 34,5–7 et à la manière dont il joue un rôle important dans la spiritualité rabbinique. D'autres dénominations de Dieu vivantes dans la tradition juive peuvent aussi trouver leur place dans l'oraison du jour, la prière d'offertoire, ou la prière finale.: «Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob», «Dieu le Saint», «Dieu notre Roi», etc. En même temps, par respect et parce que ce serait inadéquat, il convient de ne pas utiliser le Tétragramme écrit «Yahvé» dans la traduction œcuménique de la bible et dans les textes liturgiques. Comme dans la piété juive, il peut être de façon classique remplacé par «Le Seigneur». Il faut aussi parler d'«un seul Dieu trinitaire». Ainsi on rend perceptible le fait que la trinité est pour les chrétiens une interprétation de la connaissance monothéiste. La légitimité de la célébration correspond toujours à la légitimité de la foi.

Dans l'office du shabbat, la lecture de la torah et son interprétation se situent toujours au centre. Les cinq livres de Moïse sont lus au cours de l'année, divisés en 52 extraits, parmi lesquels des passages des prophètes. Dans l'eucharistie également, la table de la parole préside aux côtés de la table du pain et du vin. L'organisation festive de la célébration de la parole de Dieu met en évidence le caractère précieux de l'Écriture sainte. Avec la procession de l'évangile telle que le préconise l'ordre liturgique, ce que signifie la révélation dans la parole va être souligné lors de ce dimanche. Diverses contributions de ce guide donnent des indications sur l'annonce dans les lectures. Il est bon de mettre l'accent sur le psaume par lequel l'assemblée répond à la première lecture.

Les psaumes étaient et sont encore aujourd'hui le livre de prière commun aux juifs et aux chrétiens. Grâce à eux, les croyants peuvent formuler leur vie avec ses ombres et ses lumières, partager leurs joies et leurs peines. Confiance en l'action de Dieu, prière pour demander de l'aide, remerciements et louanges s'expriment. Dieu qui parle de Sion où il a institué son messie est reconnu comme roi dans les psaumes. En eux, son royaume de justice et de sagesse est chanté. L'assemblée qui chante les psaumes rejoint l'histoire des juifs et des chrétiens portée jusqu'ici devant Dieu dans la prière.

S'exprimer plus ardemment qu'avec les psaumes serait bien difficile pour la communauté.

Dans les trois cycles de lectures A, B et C, des versets des psaumes 33, 116 et 27 sont mis en exergue le Jour du judaïsme:

1/ Le psaume 33 parle de la justice de Dieu, de sa miséricorde et de sa prévenance pour le monde entier (v. 4). C'est par là que commence l'hymne psalmodiée, avec un appel à la louange (v. 1-3). Qui se poursuit en exaltant la puissance de Dieu dans la création et dans l'histoire d'Israël, d'une part (v. 6-12), et son attention en tant que roi envers tous les êtres humains qui ne s'appuient pas sur leurs propres forces, d'autre part (v. 13-19). Avec la conclusion aux versets 20-22, les personnes en prière expriment à Dieu leur vénération sur la base de leur propre existence. Comme suite de la lecture de Genèse 12,1-4, le psaume rend grâce à Dieu pour avoir appelé Abraham à se mettre en route vers la Terre promise. Comme Abraham, tous les êtres humains doivent faire confiance à l'appel de Dieu, le remercier pour son accompagnement et le louer.

2/ Le psaume 116 remercie pour l'expérience qui a été faite du salut et exprime quelle aide a été reçue. Pour l'homme en prière, les entraves ont été abolies, et il peut maintenant lever sa coupe vers Dieu, lui offrir des sacrifices, et renouveler ses engagements. En tenant compte de la lecture du sacrifice d'Isaac, (Genèse 22) le psaume peut être lu dans cette perspective. Isaac a été lié et a fait l'expérience du salut de Dieu. Et le psaume lu dans l'optique d'Abraham se fait action de grâce pour avoir surmonté l'épreuve et s'être engagé à poursuivre son cheminement avec Dieu.

3/ Le psaume 27 est un psaume de confiance. Tandis que dans les versets 1-6 les attaques hostiles manifestent le péril, les versets 7-13 ressentent l'accusation devant le tribunal comme menaçante. Les deux fois, l'homme en prière trouve en toute confiance refuge auprès de Dieu qui vient à son secours depuis le temple. C'est ainsi que le psaume devient une profession de foi dans la fidélité et dans l'aide de Dieu. Comme réponse à la lecture de Genèse 15,

les hommes en prière se mettent aux côtés d'Abraham avec qui Dieu a scellé une alliance. Il est appréciable pour l'être humain de s'appuyer sur la fidélité de Dieu dans les situations menaçantes et d'avoir en vue la demeure de Dieu comme objectif de vie. À travers les expériences du quotidien, le croyant ne doit se laisser ni intimider ni mettre en colère.

Même si les programmes de lectures des trois dimanches ne présentent que des extraits de ces trois psaumes, il est recommandé de les prier dans leur intégralité le Jour du judaïsme. Dans le choix des chants pour la célébration, on peut recourir dans le recueil à des adaptations de psaumes et à des chants inspirés d'eux. Une homélie peut être consacrée une fois à un psaume.

Les prières universelles donnent aussi des possibilités d'expression au cours du Jour du judaïsme. On peut donner une place centrale au rappel des humiliations et des persécutions des juifs par les chrétiens, à la prière de repentance, au désir d'un dialogue constructif et à la prière demandant de toujours mieux approfondir la vocation spécifique et commune de chacun. En voici à titre d'exemple une proposition:

Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob,
Dieu de Moïse et des prophètes, Dieu de Jésus Christ,
De manière merveilleuse tu renouvelles sans cesse ton appel à nous les humains, tu nous accompagnes sur nos chemins et tu restes toujours à nos côtés. Dans la confiance nous nous nous tournons vers toi:

- Fais-nous reconnaître nos fautes, et convertis-nous, car nous avons péché contre le peuple de l'alliance jamais périmée.
- Aide-nous à comprendre plus profondément notre propre vocation chrétienne en vis-à-vis avec le judaïsme.
- Apprends-nous à comprendre la vocation des juifs et à marcher ensemble vers le Royaume de Dieu.
- Fais-nous apprécier la réciprocité amicale à travers les différences entre les deux communautés de foi, afin que nous soyons bénédiction les uns pour les autres.
- Fortifie les juifs et les chrétiens dans leur engagement commun pour un monde de grande justice et de paix véritable.

- Purifie les cœurs de tous les hommes du racisme et de l'antisémitisme, car nous reconnaissons et honorons l'image de Dieu en chaque être humain.
- Accompagne de ta bénédiction partout dans le monde les responsables du dialogue, membres de l'Église et de la communauté juive.

Dieu de miséricorde, tu es Roi de l'univers et Père de tous les hommes. Entend les prières de ceux qui croient en toi et accompagne-les en ce temps de renouveau alors que pleins d'espérance nous marchons vers Pâques. Nous t'en prions par Jésus Christ notre frère et notre Seigneur, amen.

La forme liturgique de la célébration de la mort et de la résurrection de Jésus s'est développée de diverses manières à partir de la pratique juive du repas et des offrandes au temple. Le don de soi de Jésus dans le pain et le vin est célébré dans la préparation des dons, par le fait que le prêtre dit une bénédiction sur le pain et le vin: «Tu es béni, Dieu de l'univers, toi qui nous donnes...». Ainsi commencent les deux prières d'offertoire. Le Jour du judaïsme, il est recommandé de ne pas accompagner la préparation des dons par un chant, mais plutôt de bien écouter les deux prières dites par le prêtre. Ce à quoi répond l'assemblée: «Béni soit Dieu, maintenant et toujours...». Ces paroles exprimées sur le pain et le pain correspondent à vrai dire aux prières juives de bénédiction, nommées «*berakhot*». Dans la partie rituelle du pain et du vin durant le shabbat, des *berakhot* sont également prononcées. Les dons qui sont portés devant Dieu sont, comme dans l'approche rabbinique, fruits de l'action commune de Dieu et de l'homme. De telles analogies doivent être portées à la connaissance de tous.

La même chose est valable pour le sanctus. Le texte s'applique à la vision du prophète Isaïe, qui découvre le Saint siégeant dans le temple entouré de *séraphins* (Isaïe 6,1-4). En vertu de quoi le sanctus cite le psaume 118,25: «Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur...». L'assemblée qui célèbre se retrouve ainsi dans le temple de Jérusalem et voit le ciel ouvert. Dieu délègue son Envoyé Jésus Christ pour qu'il apporte le salut. Isaïe 6 et le psaume 118 sont également mis au premier plan dans la liturgie juive d'aujourd'hui, même s'ils divergent dans leur signification.

Deux prières eucharistiques sont particulièrement adaptées au Jour du judaïsme: premièrement la 4^{ème}, du fait qu'elle commence par l'action de grâce pour la création et qu'elle développe l'action de Dieu dans l'histoire du salut. En tout cas, on peut dire que la formulation générale «Tu as offert de nouveau ton alliance aux hommes et par les prophètes tu leur as appris à attendre le salut...» n'est pas entièrement convaincante. «Avec Israël tu as scellé ton alliance...» serait plus précis. C'est là que le particularisme de l'histoire du salut devrait être rendu significatif en ne sous-estimant pas le judaïsme. Ensuite, on peut recommander la prière eucharistique suisse «Dieu guide l'Église». Dans la préface, il est fait mention d'Israël que Dieu a guidé à travers le désert; c'est ainsi que Dieu accompagne aujourd'hui l'Église. De même, ce texte est aujourd'hui équivoque du fait qu'il pourrait être compris comme si Israël n'était maintenant plus guidé par Dieu, mais qu'au contraire l'Église aurait pris sa place. Le peuple de Dieu du premier testament, comme celui du second, est cependant conduit dans la durée et jusqu'à aujourd'hui, comme le disait Jean Paul II.

Pour terminer, une indication sur le Notre Père. C'est une prière juive ancienne. Toutes les demandes du Notre Père se trouvent aussi dans les prières juives. Tout d'abord, Dieu est invoqué dans le ciel, de lui on ne fabrique pas d'image, son nom est à sanctifier. L'interprétation de ces deux demandes appartient à un fructueux dialogue judéo-chrétien. La logique du royaume de Dieu doit s'installer finalement dans le monde et chaque existence personnelle doit s'orienter vers la volonté de Dieu. Ces deux demandes sont, plus profondément, des requêtes rabbiniques et chrétiennes. Il est question de pardon et de réconciliation, de paix et de *shalom* pour toute l'humanité.

Le Jour du judaïsme, l'eucharistie ne doit pas devenir une catéchèse. Cependant, d'année en année, tel ou tel autre aspect de la tradition hébraïque peut être mis en lumière avec recueillement dans la célébration. C'est ainsi que la liturgie exprimera sa signification profonde: magnifier de plus en plus le Dieu des juifs et des chrétiens.

David Bollag

Les psaumes dans la tradition juive

Les psaumes sont partie intégrante de la vie religieuse du juif. Ils l'accompagnent pas à pas. Dans le quotidien comme dans les situations particulières telles que le shabbat et les jours de fête, dans la prière écrite comme dans la prière spontanée, pour l'individu comme pour la communauté.

Prière

Les psaumes sont la prière par excellence. Avec les mots des psaumes, l'homme se tourne vers Dieu. C'est pourquoi les psaumes remplissent leur fonction première dans la vie religieuse juive en tant que partie constitutive centrale et essentielle de la prière.

Les psaumes se retrouvent parfois articulés dans la prière, un peu comme une série de chapitres de psaumes intégrés dans la prière. Ainsi est constitué le *hallel*, une prière de louange et de remerciement prononcée lors des fêtes de pèlerinage et autres jours de célébration, à partir du chapitre 113–118, avec une formule de bénédiction au début et à la fin. Le chapitre 145–150, les psaumes de Hallel, sont prononcés chaque jour comme préparation à la partie centrale de la prière du matin, et la prière de shabbat de la kabbale, une pièce oratoire du 16^{ème} siècle rédigée sous influence mystique dite immédiatement avant la prière de shabbat, est constituée initialement de six psaumes, un chant et un septième psaume correspondant aux six jours de la semaine et au shabbat.

Parfois on trouve aussi dans la prière des chapitres isolés, que ce soit comme partie d'une des trois prières quotidiennes, ou dans des situations religieuses particulières telles que des funérailles ou la prière dans la maison du défunt. Également avant la prière à table qui se prononce après chaque repas, un chapitre des psaumes – surtout le shabbat – peut être récité et de préférence chanté.

Il arrive fréquemment cependant que des versets particuliers, extraits du contexte de leur chapitre, soient lus directement dans une prière. Mais les mots tirés de versets particuliers sont aussi employés comme texte de chant,

comme dans le célèbre «*Hine ma tov uma naim schevet akhim gam yakhad*» (Psaume 133, verset 1).

Mais également pour la prière spontanée la plupart du temps individuelle, ce sont presque toujours des psaumes qui sont choisis, que ce soit pour exprimer un remerciement à Dieu, une louange ou une demande d'aide, de résolution de problème ou de guérison. Dans les 150 chapitres des psaumes, il s'exprime tellement de situations différentes de la vie humaine, qu'il est extrêmement facile de trouver un chapitre qui corresponde à un cas de figure personnel.

Musique, émotion et temple

Une grande partie des psaumes porte un titre. Au début du texte se trouvent toutes sortes d'indications relatives à la personne qui a formulé ce chapitre ou par rapport à son destinataire, ou encore par rapport au contexte dans lequel il a été créé. Beaucoup de ces données se réfèrent à la manière dont le chapitre a été suscité. Pour la plupart de ces données, nous ne savons pas exactement aujourd'hui quelle était leur signification initiale. Mais nous savons que celles-ci offraient une base pour la présentation musicale de ces chapitres; de quelle manière cela était chanté ou accompagné d'instruments; qui donnait l'intonation ou l'accompagnement musical.

En hébreu les psaumes sont dénommés «*tehillim*». La traduction grecque de cette dénomination hébraïque – *psalmoi* – indique aussi l'accompagnement musical du texte. Les mots hébreux pour le piano «*psanter*» et pour le refrain «*pismon*» ont été formés à partir de ce mot grec. Les psaumes sont des textes poétiques qui sont chantés ou accompagnés par la musique. La musique est une partie du psaume lui-même. Cela nous fait comprendre que les émotions que la musique permet d'exprimer et veut provoquer sont directement liées aux psaumes. Les psaumes sont l'expression de sentiments religieux ou ont l'intention de les rendre tangibles.

Dans ce contexte, il faut signaler que les psaumes ont joué un rôle fondamental dans l'office du temple. De nombreux psaumes ont accompagné la célébration au temple, surtout les offrandes, et sont par là-même devenus des éléments essentiels de la liturgie. Quand les psaumes sont aujourd'hui

priés et, comme on l'a dit, plus fréquemment chantés, ils jouent le rôle d'une sorte de remplacement de l'office du temple. Avec les psaumes, la disposition d'esprit qui a prévalu au temple lors des célébrations sacrificielles, doit être reproduite et expérimentée.

Exégèse

Il va de soi que les psaumes dans la tradition juive sont aussi approfondis et étudiés minutieusement. Il existe ainsi une volumineuse littérature exégétique dédiée aux psaumes.

Comme pour les autres parties de l'ancien testament, l'exégèse juive se divise en deux grandes écoles de pensée très différentes. D'une part on trouve l'exégèse religieuse classique issue du moyen-âge, mais aussi en partie de l'époque moderne. L'exégète éminent le plus étudié dans ce groupe de pensée est Rabbi David Kimchi (1160–1235) situé en Provence. Son commentaire a ceci d'original qu'il est formulé clairement et intelligiblement. Dans l'exégèse de cette école, l'expression théologique et religieuse ainsi que sa signification tiennent une place centrale dans l'étude textuelle des psaumes. D'autre part, dans la pensée juive, les psaumes sont commentés et approfondis à partir de méthodes scientifiques et d'analyses critiques de la bible. De cette manière, les questions sur les auteurs et le contexte des psaumes apparaissent au premier plan dans leur diversité.

Ces deux méthodes d'exégèse très différentes ont été longtemps positionnées et le sont encore en partie aujourd'hui dans une confrontation supposée s'exclure l'une de l'autre. Mais aujourd'hui, des recherches sont menées pour relier l'exégèse religieuse classique avec l'approche scientifique et critique, afin de les harmoniser et de constituer ainsi un commentaire des psaumes qui soit renouvelé, synthétique et globalisé. On peut mentionner, comme exemple courageux et novateur de cette exégèse unifiée des psaumes, le commentaire initialement en hébreu et maintenant en anglais, d'Amos Hakham (Psaumes avec le commentaire de Jérusalem; Mosad Harav Kook: Jérusalem 2003; 3 volumes).

Dialogue

L'histoire des psaumes reflète de manière directe et adéquate le développement des liens entre judaïsme et christianisme.

Pour le judaïsme, les psaumes sont une partie de sa bible. Ils sont issus du judaïsme et sont une part essentielle de sa théologie, de sa tradition, et de sa vie religieuse. Le judaïsme a vécu la christianisation des psaumes comme une menace – souvent même comme une négation – pour la tradition judaïque des psaumes; et il a réagi à cette situation en partie par la polémique incisive et agressive. Le Rabbi mentionné plus haut David Kimchi a par exemple intégré directement cette polémique dans son commentaire des psaumes. Il précise dans son commentaire du psaume 2 que les chrétiens appliquent à Jésus la phrase «Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré» (verset 7), et il cherche à montrer, par nombre d'arguments divers, que cette interprétation ne peut pas être exacte. Les psaumes ont été ainsi dans le passé une part du conflit entre judaïsme et christianisme.

Aujourd'hui pourtant, les psaumes sont un élément du dialogue entre les deux religions. Des représentants des deux confessions se rencontrent, pour s'exprimer sur leur compréhension spécifique des psaumes, pour découvrir ensemble ce qu'ils ont de commun et de différent à ce sujet, et ainsi pour apprendre les uns des autres.

Parfois des juifs et des chrétiens se retrouvent pour prier ensemble les psaumes. La prière commune n'est pas la bienvenue et n'est pas encouragée dans tous les cercles juifs. Cependant, quand juifs et chrétiens prient ensemble, la prière se fait la plupart du temps à partir des psaumes. Nous sommes de ce fait aujourd'hui convaincus que les psaumes, tant dans le judaïsme que dans le christianisme, jouent un rôle central et que dans les deux religions, ils sont partie intégrante de la vie religieuse.

Michel Bollag

Prière commune des chrétiens et des juifs?

L'organisation de fêtes ou de célébrations interreligieuses, en particulier judéo-chrétiennes, est effectuée assez souvent comme allant de soi et sans difficulté; cela, dans le contexte de dialogue au sein d'une société multireligieuse, de la part des Églises chrétiennes des deux confessions, parfois aussi de manière explicite ou implicite en tant que témoin et objectif du dialogue. À l'occasion d'événements comme les catastrophes naturelles, les attaques terroristes, les faits liés à des conflits globaux, ou dans le cadre de rencontres judéo-chrétiennes, fêtes du souvenir ou encore offices religieux soucieux d'établir une relation avec le monde juif, les institutions juives, les rabbins et des personnalités juives engagées dans le dialogue sont invités à prendre part à ces opportunités appropriées et à participer activement à leur mise en place.

En y regardant de plus près, on peut y retrouver, au-delà des différences de contexte, une thématique s'exprimant avec l'esprit européen des lumières et l'ouverture libérale, et qui a été prise en compte par beaucoup, en particulier de la part de théologiens chrétiens impliqués dans le dialogue. Une thématique qui présente de profondes racines dans la formulation paulienne: «Il n'y a plus ni juif, ni grec, ni esclave ni homme libre, ni l'homme et la femme. Car vous êtes tous un dans le Christ Jésus» (Galates 3,28) C'est le thème de l'égalité entre tous les êtres humains compris comme individus libres, qui surmonte toutes les différences à travers l'adhésion à la foi en Jésus Christ.

Le mouvement européen des lumières a sécularisé cet universalisme religieux: avec l'idée que seules les valeurs communes à tous les hommes, dont la dignité et la liberté – ainsi que les droits qui en découlent – assurent le fondement du dialogue entre les religions, et que seuls la valorisation et le soin du cœur de l'éthique solidaire – que partagent les principales religions – conduisent à la paix.

Le théologien suisse Hans Küng a pris fait et cause pour cette vision et l'a popularisée dans les dernières décennies du 20^{ème} siècle. Particulièrement dans le contexte de milieux urbains en expansion, dans lesquels le lien avec les traditions historiques héritées du passé s'estompe et où une quelconque

religiosité individualisée gagne du terrain, l'attractivité est grande pour des fêtes interreligieuses qui nivellent les différences et propagent une sorte de suprareligion.

Vu d'une perspective spécifiquement chrétienne, cela fait apparaître un thème supplémentaire important qui témoigne du besoin de prier ensemble dans le contexte du dialogue entre chrétiens et juifs. Dans la deuxième moitié du 20^{ème} siècle, après la shoah (la mort de millions de juifs durant la 2^{ème} guerre mondiale) et après la déclaration *Nostra Aetate* du concile Vatican II refusant l'antijudaïsme propagé durant des siècles, une aspiration à se réconcilier avec les juifs s'est manifestée – après des siècles d'hostilité entre chrétiens et juifs– et cela, dans les paroisses et les communautés ecclésiales, sur la base d'un patrimoine commun, d'un vivre ensemble enracinés dans la foi au Dieu unique. Même dans les lieux où vivent peu de juifs et où les membres des communautés connaissent peu de choses sur le judaïsme, on a l'idée de soutenir le dialogue à travers la participation de juifs à un office chrétien avec la possibilité de motiver des chrétiens en ce sens.

Quels projets le judaïsme peut-il développer dans le cadre de célébrations interreligieuses? Faut-il considérer la prière en commun par des chrétiens et des juifs comme efficace en tant que témoignage ou objectif du dialogue? Les représentants du judaïsme, les rabbins, les partenaires juifs dans le dialogue doivent-ils répondre à chaque demande et sans esprit critique sur la base du «politiquement correct» ou pour rendre crédible leur disposition au dialogue? Ou bien est-ce le contraire: les juifs ne devraient-ils en aucun cas prendre part à des prières interreligieuses, à des célébrations et des offices, indépendamment de leur forme liturgique et du contexte dans lequel ils évoluent?

La réponse à cette question doit être nuancée et émaner de considérations théologiques et halakhiques, telles que développées dans les réflexions qui suivent.

1. Le Dieu d'Israël est le seul Dieu pour tous les hommes, comme on le voit dans le texte de Genèse 1,27: «Et Dieu créa l'être humain à son image, à son image il le créa». C'est ce Dieu que reconnaissent aussi les chrétiens et les

musulmans. L'image de Dieu présente en tous les hommes signifie en même temps leur égalité dans la dignité et la liberté. Sur ce point il n'y a aucune contradiction entre la foi monothéiste du judaïsme fondée sur la torah et les bases des droits de l'homme issus du mouvement européen des lumières, ainsi que le respect de la dignité et de la liberté humaines.

Les juifs partagent avec les chrétiens, les musulmans et beaucoup d'êtres humains de bonne volonté la nostalgie de la justice et de la paix. Et même plus: sur la base de la torah, ils ont le devoir de cheminer sur les chemins de Dieu, qui sont chemins de compassion, d'amour et de paix pour prendre ensemble une part active au «*tikkun olam*», c'est-à-dire pour parfaire le monde (littéralement: re-création).

Lorsqu'il s'agit de demandes qui concernent le bien de tous les humains et le monde dans lequel ils vivent, par exemple à la suite de catastrophes naturelles, d'accidents provoqués par l'homme ou de situations de guerre, la participation à des célébrations interreligieuses est riche de sens et de valeur. Selon ma conviction, la forme appropriée pour de telles célébrations est que chaque communauté religieuse exprime sa prière face aux autres selon sa propre tradition. Les raisons pour cela sont indiquées dans la réflexion qui suit.

2. Prier est l'acte le plus intime de chaque être humain en fonction de sa foi. Cela s'enracine dans le contexte de chaque tradition religieuse. On retrouve dans la relation à Dieu ce qu'est la relation de partenaires dans l'acte d'amour. Dans le cadre de la religion juive et de la religion chrétienne, prier représente plus que l'expression de sentiments et de besoins personnels. Prier est avant tout une célébration: il s'agit de célébrer Dieu. Cela implique une profession de foi, une louange et des demandes au Dieu unique qui est prié différemment dans le judaïsme et dans le christianisme. La représentation chrétienne selon laquelle Dieu peut d'une manière ou de l'autre devenir homme est impensable dans la représentation juive du monothéisme et, de ce fait, elle lui est restée étrangère.

Sur cette base, il était interdit aux juifs, pour la majorité des approches halakhiques, d'entrer dans des églises, et encore moins d'y prier. La prière

commune entre chrétiens et juifs au cours d'une célébration chrétienne ou la participation de juifs à des offices interreligieux dans le déroulement duquel ils n'ont pas été impliqués, ainsi que leur intervention dans une liturgie qui n'est pas la leur, ne représente donc pas une option dans le contexte du dialogue judéo-chrétien.

3. Le désir spontané de célébrations chrétiennes ou d'offices religieux avec participation juive est souvent l'expression d'une soif de réconciliation et d'un souci d'harmonisation. Mais cette démarche passe un peu rapidement par-dessus l'histoire et les siècles de persécutions, avec les traumatismes répétés, qui ont laissé dans la conscience juive une profonde défiance; cela agit comme une étreinte étouffante qui menace d'asphyxier par une attention trop démonstrative le partenaire tant aimé.

Le point de départ d'un dialogue face à face entre juifs et chrétiens, c'est le respect des théologies différenciées et des expériences de l'histoire. Aucune célébration interreligieuse ne peut instaurer durablement ce respect. Pour cela, il faut une écoute réciproque permanente, ainsi que le désir d'apprendre les uns des autres.

3. LE DIALOGUE JUDÉO-CHRÉTIEN

L'histoire du dialogue judéo-chrétien dans ses fondamentaux

Le dialogue judéo-chrétien tel que nous le pratiquons aujourd'hui s'est développé depuis la seconde guerre mondiale. L'antisémitisme des nazis et le massacre de six millions de juifs avaient ébranlé les fondations des Églises. Cela montrait clairement à quel point leur enseignement était antijudaïque. Et la représentation négative du judaïsme chez de nombreux chrétiens n'a pas disparu avec la fin de la guerre. Initié à partir de petits groupes pionniers, un combat commun contre l'antisémitisme s'était déjà structuré de la part de juifs et de chrétiens avant même 1945. L'antijudaïsme était ciblé jusque dans ses sphères spécifiques. Après la guerre, des groupes de travail se constituèrent dans divers pays, et en Suisse également, fut fondée en 1946 l'«Amitié Judéo-Chrétienne en Suisse» (AJC). Deux ans plus tard, à l'Université de Fribourg, furent posées les bases du «Conseil international des Chrétiens et des Juifs» (ICCJ). En 1947, eut lieu en outre à Seelisberg une «Conférence d'urgence pour la lutte contre l'antisémitisme». Elle formula entre autres 10 thèses avant tout redevables à l'esprit du savant juif Jules Isaac. Les juifs et représentants de diverses Églises voulurent par là prendre en compte le fait que la primitive Église était constituée de juifs: Jésus, Marie, les apôtres, la majorité des membres de l'Église, etc. De plus, il fut demandé que «l'enseignement du mépris» envers les juifs soit aboli. Il était impérieux de démasquer la culpabilité collective des juifs dans le «décide» et leur prétendu châtimeur par Dieu. Ce n'est que par une présentation scrupuleusement exacte de l'histoire de la passion dans les évangiles que l'on atteindrait à long terme cet objectif.

En Suisse, l'AJC – particulièrement par l'engagement de chrétiens réformés – chercha à gagner à sa cause des responsables ecclésiastiques et communautaires. Au cours de la première décennie, on peut observer en cela un processus de différenciation. La lutte contre l'antisémitisme fut reprise par des institutions séculières, tandis que l'AJC se consacrait plus fortement au renouvellement de la relation entre juifs et chrétiens. En partant de la mission des juifs de l'Église réformée se mit en place la fondation pour l'Église

et le Judaïsme qui travaille jusqu'à aujourd'hui au dialogue. Les publications *Judaïca* et *Lamed* furent produites par elle. Elle crée par ailleurs l'École zurichoise qui, dès 1993 et aujourd'hui encore, gère également le dialogue avec l'islam. Une information impartiale et une réflexion de la part des chrétiens sur la riche tradition théologique et culturelle du judaïsme ressortent de ces initiatives.

De même, en Allemagne, fut créé dès 1949, le «Conseil de coordination pour le travail commun entre chrétiens et juifs» qui jusqu'à aujourd'hui regroupe plus de 80 unions locales. La «Semaine de la fraternité», reconduite d'année en année depuis 1952, contribue essentiellement au renouvellement du lien entre juifs et chrétiens. Dans l'Église luthérienne, diverses reconnaissances de culpabilité furent également exprimées après la guerre. Ce processus atteignit son sommet dans la déclaration du Synode rhénan de 1980 après lequel aucun retour en arrière n'est plus possible.

Dans l'Église catholique-romaine, le renouvellement de la conception du judaïsme fut mis en marche par une révolution venue d'en haut. Dans l'entre-deux-guerres, l'union des *Amici Israël* tenta sans succès de modifier l'outrageuse définition des juifs dans la prière de carême – l'union fut dissoute par le pape Pie X en 1928 après seulement deux années – mais ce fut le pape Jean XXIII qui supprima dans ce domaine, en 1959, l'adjectif perfidi/ infidèles concernant les juifs. Après une conversation privée avec Jules Isaac, le pape confia au cardinal Bea la tâche de préparer un texte concernant le judaïsme, pour le second concile du Vatican. Malmenée dès le début, cette ébauche de texte connut un scénario dramatique durant les années du concile, de 1963 à 1965. Prévu comme une partie du décret sur l'œcuménisme, il fut finalement réduit à figurer au 4^{ème} chapitre de la déclaration sur la relation avec les religions non-chrétiennes, bref ce fut *Nostra Aetate*. Les premiers chapitres de *Nostra Aetate* présentent les religions comme réponses aux questions profondes de l'humanité. L'Église reconnaît en cela tout ce qui est vrai et saint à la lumière du Christ. Mais l'Église est confrontée au judaïsme lorsqu'elle réfléchit à sa propre origine, car pour les chrétiens, celui-ci n'est pas simplement une religion parmi d'autres. Au contraire, le judaïsme provient de l'ini-

tiative de Dieu envers Abraham, auquel les chrétiens aussi se réfèrent. *Nostra Aetate* accueille les vues et les recommandations de Seelisberg.

Romains 9–11, (où Paul considère l'Église naissante comme issue d'Israël), institue une nouvelle perspective de pensée: dans le Christ, les hommes doivent trouver un accès à l'alliance avec Dieu, sans pour autant que l'alliance avec Israël ne soit annulée.

Nostra Aetate, conjointement avec les décrets sur l'œcuménisme et sur la liberté religieuse, met en œuvre l'esprit du concile au niveau des relations extérieures. À travers cela est congédiée une théologie de presque 2000 ans, dans laquelle l'Église en tant que «*verus Israël*», «Israël véritable», s'était installée à la place du judaïsme. C'est en vertu de cette conception que les juifs devaient toujours être jugés négativement et politiquement évincés. Avec *Nostra Aetate*, les bases étaient posées pour envisager positivement les relations avec le judaïsme dans l'avenir. Dans ce but, des structures furent mises en place après le concile: au Vatican, les relations avec le judaïsme sont jusqu'à ce jour attribuées au Secrétariat pour l'Unité des chrétiens. Depuis 2010, celui-ci est sous la responsabilité du cardinal Kurt Koch. Sous Paul VI, l'«*International Liaison committee*» fut créé en ce sens en 1971 en vue de rencontres régulières avec les juifs. Après que le Saint Siège eut établi des relations diplomatiques avec l'État d'Israël en 1993, des rencontres avec le Grand Rabbinat de l'État d'Israël furent aussi instituées.

D'autres déclarations suivirent de la part de Rome: la nouvelle formule de la prière de carême pour les juifs fut approuvée en 1976. Maintenant, on prie pour que les juifs restent fidèles à leur vocation. En 1985, la *Commission vaticane pour les relations avec le judaïsme* publia des directives pour la présentation du judaïsme dans la prédication et la catéchèse. En 2001, cela fut suivi de la part de la Commission biblique pontificale par l'édition de: «Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne». Le premier document développe de quelle manière le nouveau testament doit être lu dans le contexte du judaïsme de l'époque. Les considérations concernant Jésus sont en très grande partie à lire comme des interprétations internes au judaïsme en lien avec la bible hébraïque. Le deuxième document montre quel sens la bible hébraïque recèle par elle-même au-delà d'une interprétation

chrétienne, et comment le judaïsme la garde vivante jusque dans la période actuelle par sa propre méthode de lecture.

L'histoire des relations entre juifs et catholiques depuis le concile a reçu essentiellement l'empreinte du pape Jean Paul II. Ce dernier avait l'intuition que le lien avec le judaïsme n'est pas un thème accessoire de la foi, avec lequel seuls des spécialistes devaient se confronter. Bien au contraire, il voulut rappeler que cela touche au noyau central de la foi. Après un dialogue avec le judaïsme, toutes les caractéristiques de l'Église apparaissent dans un nouvel éclairage. En 1980, il déclara devant le Conseil central des juifs allemands, à Mayence, qu'il était question ici de la rencontre entre le peuple de Dieu de «l'ancienne alliance jamais révoquée et celui de la nouvelle alliance». C'est de là que provient actuellement la rencontre entre les Églises d'aujourd'hui et le peuple juif d'aujourd'hui. La précision sur «l'alliance jamais révoquée» déclencha une fructueuse réflexion. Quel lien y a-t-il avec la nouvelle alliance en Jésus Christ? Avant tout, ce sont les gestes de Jean Paul II qui ont modifié la relation avec les juifs: en 1980 il se rendit à Auschwitz et en 1986 il rendit visite à une synagogue – celle de Rome – en tant que premier pape de l'histoire. En 1998, il publia «Nous nous souvenons», qui prend pour thème la culpabilité de l'Église au regard de la shoah. Cette demande de pardon, il en glissa le feuillet dans le Mur des lamentations lors de sa visite à Jérusalem en 2000, après qu'il l'eut déjà prononcée à St Pierre. Son successeur Benoît XVI, également, perpétua la tradition de la visite à la synagogue, du recueillement à Auschwitz et de la visite à Jérusalem. Mais des tensions apparurent en 2009, quand le pape Benoît, dans le cadre des discussions avec la Fraternité Saint Pie X, formula la prière de carême dans le rite tridentin de telle sorte qu'elle pouvait être lue comme une prière traditionnelle pour la conversion des juifs.

Après le concile, les conférences épiscopales de divers pays se prononcèrent pour le renouvellement des relations entre juifs et chrétiens. En Allemagne, le texte «Au sujet de la relation de l'Église avec le judaïsme» suivit en 1980, après que, déjà un an plus tôt, le «Cercle de dialogue juifs et chrétiens au comité central des catholiques allemands» ait exprimé une déclaration forte. En Suisse se poursuit le travail de la CDJC, «Commission de dialogue

judéo/catholique-romaine», fondée en 1990 pour la Conférence des évêques suisses SBK/CES), et pour la SIG/FSCI, Fédération suisse des communautés israélites. Elle aborde des questions de société et de théologie qui concernent la relation entre judaïsme et Église. Elle informe à ce sujet le large public et soutient le dialogue judéo-chrétien. En 1992 elle publia le document «Antisémitisme: péché contre Dieu et contre l'humanité» en mémoire de l'expulsion des juifs d'Espagne il y a 500 ans. Après l'échec des initiatives des années 90 décidant d'instituer un «Jour du Judaïsme» dans les Églises, la CDJC a pu mettre en place une telle célébration dans l'Église catholique-romaine dès 2011 pour le deuxième dimanche de carême. Dans l'Église réformée, quelques communautés célèbrent depuis plusieurs années un dimanche du judaïsme dénommé «Dimanche-Israël».

En ce qui concerne la Suisse, c'est le professeur Clemens Thoma qui a accompli sur le plan universitaire une œuvre de pionnier dans le dialogue judéo-chrétien. Dans l'esprit du concile, il a lancé à Lucerne en 1971 la discipline judaïque. En 1976, fut fondé l'Institut pour la recherche judéo-chrétienne (IJCF). Des structures d'enseignement du judaïsme font partie de la Faculté de théologie à l'intérieur du cursus pour les théologiens, théologiennes et futurs agents pastoraux. Aujourd'hui, dans presque toutes les universités suisses, sont mises en place des filières d'enseignement pour les études juives parmi lesquelles il faut signaler aussi et spécialement – en plus de Lucerne – Bâle, avec son Centre d'études juives. Depuis 1975, est organisée en outre chaque année dans la Maison Lassalle à Bad Schönbrunn, plus exactement à Kappel am Albis, une semaine hébraïque qui permet également à des non universitaires de se mettre en contact avec la langue et la connaissance de la bible sur un programme d'étude concernant le lien judéo-chrétien.

Le pendant de la CDJC, la «Commission de dialogue entre juifs et protestants» (CDJP), a apporté en 2010 une contribution au dialogue juifs-chrétiens avec un texte «Une attention réciproque sur le chemin» comportant des réflexions sur la liberté, l'Écriture et la responsabilité. Le jubilé des 60 ans de la conférence de Seelisberg fut célébré ensemble en 2007 par des juifs, des catholiques et des réformés. Leurs plus hauts représentants ont alors formulé une déclaration en dix nouvelles propositions pour le dialogue. Deux

ans plus tard, une conférence annuelle du ICCJ eut lieu à Berlin. Considérant les 70 ans historiques de dialogue en Allemagne, les 12 thèses de Berlin furent proclamées sous le titre «Le temps d'une nouvelle tâche». Deux textes prennent en compte le nouveau contexte: le dialogue entre juifs et chrétiens doit s'ouvrir aux autres religions, avant tout envers l'islam. Dans ce but les juifs et les chrétiens doivent se situer ensemble et séparément en faveur des valeurs de la tradition biblique dans une société sécularisée.

Les débats sur les questions actuelles de théologie entre juifs et chrétiens sont conduits de nos jours essentiellement aux USA. Ils marquent aussi de leur empreinte le dialogue en Europe. Deux documents doivent être nommés ici: en 2000, des savants juifs publièrent à New York «*Dabru emet*» et ils recommandèrent à leurs coreligionnaires de réviser leur image du christianisme. À la suite de ces huit thèses issues de la partie juive, des théologiens chrétiens répondirent avec «*Une tâche sacrée*», un texte faisant de nouveau dix propositions. De là surgirent surtout trois questions: est-ce que les juifs et les chrétiens prient le même Dieu alors que les chrétiens croient en la trinité? Que signifie la prétention de Jésus à un salut universel, alors que les chrétiens reconnaissent que les juifs demeurent dans «une alliance jamais révoquée; cela doit-il produire une mission pour les juifs, ou que signifie cette alliance? Comment comprendre les promesses de la Terre selon la bible hébraïque et comment les mettre en lien avec le moderne État d'Israël? En un petit quart de siècle, nous n'en sommes qu'au début du dialogue entre juifs et chrétiens.

Bibliographie:

- Rendtorff, Rolf; Henrix, Hans Hermann (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Paderborn, München 1988.
- Henrix, Hans Hermann; Kraus, Wolfgang (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1985–2000. Paderborn 2000.

Apprendre de la rencontre: transmission des connaissances juives en milieu chrétien

Le judaïsme représente en Suisse une religion minoritaire, avec laquelle seuls peu de Suissesses et de Suisses sont personnellement liés. Le judaïsme a une longue histoire en Suisse. Mais le judaïsme en tant que religion et culture est trop peu perçu comme tel. Que cela amène une critique globale de la religion qui utilise aussi des stéréotypes antisémites, cela n'a rien de surprenant. Cette critique a également à voir par bien des aspects avec un manque de connaissance et – sans doute davantage auparavant qu'aujourd'hui – avec une prétention chrétienne à surpasser la religion juive.

Un dialogue judéo-chrétien est possible seulement si les chrétiennes et les chrétiens ont acquis une connaissance de base du judaïsme. Mais que signifie le judaïsme en tant que religion? Recouvre-t-elle davantage que la loi religieuse? Comment se différencie la culture juive du mode de vie juif? Que produit l'«être-juif»? C'est pourquoi il est tout simplement difficile de trouver une différence entre culture juive et judaïsme en général. Le judaïsme découle d'une définition tout à fait claire. C'est une réalité d'ensemble qui inclut la religion, la foi, l'histoire, la tradition avec ses fêtes et coutumes, la culture, l'art, la littérature, et la science.

Pour ces raisons, il est urgent que dans les écoles et les lieux de formation pour adultes soit enseignée une connaissance de base sur le judaïsme qui puisse montrer cinq points forts: 1/ Fondamentaux: bible hébraïque et talmud en comparaison de la bible chrétienne et des expressions de foi de l'Église ancienne 2/ Aspects communs et différences entre judaïsme et christianisme en tant que religions 3/ Éthique juive et chrétienne 4/ Histoire du judaïsme et du christianisme, situation des juives et juifs suisses, persécution et anéantissement des juifs, sionisme et état d'Israël 5/ Vie culturelle juive: rapport entre religion et culture dans le judaïsme.

Sites internet, livres et expositions sur des thématiques juives se sont multipliés ces dernières années, y compris en allemand. En voici seulement une courte description:

1. Sites internet: la page internet la plus appropriée se trouve (en allemand) sur: www.judentumprojekte.de. On y trouve une liste de plus de cent sujets très approfondis. Des illustrations, des documents photo, presque 30 mémos en pdf expliquent les mots-clés les plus importants. La page web www.hagalil.com introduit dans l'être et la culture du judaïsme avec de nombreux sujets de réflexion. La centrale fédérale pour la formation politique (Allemagne) a présenté sur sa homepage www.chotzen.de l'histoire d'une famille juive allemande, avec des documents, des photos et de nombreuses vidéos. Sur la homepage www.inforel.ch sont communiquées des informations diverses et indépendantes sur les différentes religions. Sur le judaïsme, on trouve de nombreux mots-clés comme la foi juive dans la vie quotidienne, les offices religieux juifs, la synagogue, etc. Sur la foi et la culture juives, il existe de nombreux sites internet comme par exemple www.talmud.de ainsi que www.chabad-germany.com. Des renseignements de qualité se trouvent sur www.swissjews.ch. La communauté religieuse d'Erlangen a ouvert un cours de base en trois parties sur la religion juive: www.jkg-erlangen.de et sur www.jg-karlsruhe.de, on trouve une documentation «Coup d'œil sur le judaïsme». Sur la homepage du conseil central des juifs allemands, sont à disposition des informations sur les rites et coutumes, les jours de fêtes et l'année juive. De la même manière, la homepage du Conseil allemand de coordination des communautés pour la collaboration chrétiens et juifs indique de nombreux thèmes juifs et fait des propositions pour le dialogue judéo-chrétien.

Une excellente page web existe sur le carnet journalier d'Anne Frank: www.geschichtsunterricht-online.de. Elle offre des renseignements bibliographiques, des diapos et des informations sur diverses approches du livre. Des liens conduisent à la maison d'Anne Frank à Amsterdam, au centre Anne Frank à Berlin, et à la fondation Anne Frank à Bâle.

2. Possibilités d'excursion: le parcours culturel juif Endingen-Lengnau dans le canton d'Argovie www.juedischerkulturweg.ch a proposé les synagogues, les maisons, le cimetière juif et d'autres lieux avec de très beaux tableaux informatifs sur la vie des juifs suisses dans ces deux villages. Le musée juif de Bâle www.juedisches-museum.ch expose la vie religieuse au 18–19èmes

siècles dans la ville de Bâle, ainsi que de l'artisanat de valeur, un choix des plus beaux livres juifs imprimés dans cette ville. À la frontière de la Suisse, dans la vallée du Rhin du Vorarlberg, se trouve le musée juif d'Hohenems www.jm-hohenems.at. Il est toujours profitable de faire le voyage, en raison de ses expositions spéciales. Le musée juif de Berlin www.jmberlin.de offre dans son exposition permanente une perspective inhabituelle sur l'histoire des juifs de l'espace germanophone. Deux millénaires d'histoire des juifs allemands sont décrits du point de vue de la minorité juive. Différentes présentations guidées sont proposées, comme des biographies juives, l'histoire des juifs au 19^{ème} siècle, l'antisémitisme aujourd'hui, etc.

3. Exposés: la Fédération suisse des communautés israélites offre dans son organisation de conférences des référent(e)s compétents sur le thème «Connaitre davantage le judaïsme». L'organisation bâloise «Projets judéo-chrétiens» (CJP) www.cjp.ch propose aux écoles de nombreux projets tels que «Comment les juifs vivent et prient, des visites accompagnées de la synagogue de Bâle, et au musée juif de Bâle». Les communautés de travail chrétiens et juifs qui œuvrent en sections dans de nombreux cantons peuvent offrir une série d'intéressantes conférences sur le judaïsme et sur le dialogue judéo-chrétien.

4. Bibliographie [en allemand]: Weibel, Walter: In Begegnung lernen. Der jüdisch-christliche Dialog in der Erziehung. LIT. Münster, Zürich 2013, 269–300.

5. Approche éducative de l'holocauste: ce concept est de plus en plus proposé dans l'espace germanophone depuis les années 1980. Theodor W. Adorno créa l'expression «Eduquer après Auschwitz» et pensa à ce sujet: «La recommandation qu'il n'y ait plus d'Auschwitz est la première de toutes dans l'éducation». Cette recommandation basique veut dire: apprendre de l'histoire de sorte qu'Auschwitz ne se reproduise pas. Le jour de mémoire de l'holocauste dans les écoles doit être commémoré en Suisse le 27 janvier et fixé comme jour national du souvenir de la shoah et comme prévention du crime

contre l'humanité. L'école internationale pour l'étude de l'holocauste à Yad Vashem, Jérusalem, www.yadvashem.org a mis en place un travail pédagogique de fond grâce au développement de nombreux matériaux éducatifs, tels que l'éducation à l'égard de l'holocauste, qui pourrait prendre sa place dans les divers degrés scolaires. Ce cours doit avant tout s'appuyer sur des témoignages directs d'époque ou des récits de témoignage. Dans l'éducation sur l'holocauste, on remarque cependant que la dimension historique de la persécution des juifs à la période nazie est prise en compte, mais que jamais le judaïsme en tant que religion et culture n'y est présenté. À cause de cela, il est difficile de comprendre pourquoi ce sont des juifs qui furent anéantis, si le judaïsme n'est pas expliqué dans son lien avec l'holocauste. Dans sa contribution au cours sur l'holocauste, la Fédération suisse des communautés israélites a publié «ÜberLebenErzählen/Survivre et témoigner (Zurich 2009). Six survivants juifs de l'holocauste racontent dans une interview que leur destinée fut étroitement liée à la politique et à la société suisses entre 1933 et 1948. Le DVD «des écoliers suisses échangent avec des survivants de l'holocauste» est une production à la demande de Tamach, dans laquelle le dialogue et l'exposé réalisé par et avec les survivants de l'holocauste ont été filmés. Un excellent matériel d'enseignement et d'étude est mis à disposition sur www.erinnern.at, la connexion «national-socialisme et holocauste; mémoire et actualité». C'est un projet de communication du ministère pour l'instruction, l'art et la culture, destiné aux élèves des écoles autrichiennes. L'objectif de ce projet est de découvrir l'holocauste et le national-socialisme sans que le thème ne devienne plaisant ou banalisé par sa pédagogie.

Le dialogue entre chrétiens et juifs présuppose des connaissances de base. Seule cette connaissance sur le judaïsme et le christianisme rend possibles les rencontres qui permettent d'apprendre les uns des autres. Pour que ce dialogue ait une chance, il faut observer quelques règles telles que Josef Wohl-muth les a décrites dans son livre «Être l'hôte de la Terre sainte» (Paderborn 2008): «1/ chaque dialogue entre juifs et chrétiens doit – pour mériter ce nom – tenir compte du fait que l'attention respectueuse envers le partenaire est incontournable. La prise au sérieux de sa tradition doit avant toutes choses développer le respect de ce que le partenaire ressent lui-même comme sacré.

On ne doit pas lui demander d'exprimer plus que ce que lui-même désire. 2/ De même, il est important d'introduire dans le dialogue ce qui pour moi est sacré dans ma propre tradition. Mon vis-à-vis a le droit de savoir ou au moins de pressentir ce que je veux ou ne veux pas exposer à la discussion. 3/ À condition de reconnaître l'autonomie des partenaires de l'échange, le dialogue peut se construire sur une base de confiance, permettant d'aborder autre chose que des sujets insignifiants ou accessoires mais plutôt directement les questions centrales et les différences à partir desquelles s'articulent les traditions religieuses respectives. 4/ Là où le dialogue réussit, il fera apparaître que de chaque côté la plus grande proximité et la plus grande différence entre judaïsme et christianisme ont besoin l'une de l'autre.» (223)

TEXTES DE BASE
POUR LE DIALOGUE JUDÉO-CHRÉTIEN

Conférence d'urgence contre l'antisémitisme

Thèses de Seelisberg (1947)

Du 30 juillet au 5 août 1947 eut lieu à Seelisberg une conférence internationale de chrétiens des deux confessions ainsi que de juifs. C'est en tant que «conférence d'urgence contre l'antisémitisme» qu'elle examina l'antijudaïsme chrétien et se fixa comme objectif la transmission sans préjugés du judaïsme dans la prédication chrétienne et la catéchèse. Elle conduisit à la fondation du Conseil international des Chrétiens et des Juifs (ICCJ).

1. Rappeler que c'est le même Dieu Vivant qui nous parle tous, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament.
2. Rappeler que Jésus est né d'une Mère juive, de la race de David et du peuple d'Israël, et que son amour éternel et son pardon embrassent son propre peuple et le monde entier.
3. Rappeler que les premiers disciples, les apôtres et les premiers martyrs étaient juifs.
4. Rappeler que le précepte fondamental du christianisme, celui de l'amour de Dieu et du prochain, promulgué déjà dans l'Ancien Testament et confirmé par Jésus, oblige chrétiens et Juifs dans toutes les relations humaines, sans aucune exception.
5. Éviter de rabaisser le judaïsme biblique ou postbiblique dans le but d'exalter le christianisme.
6. Éviter d'user du mot «juif» au sens exclusif de «ennemi de Jésus» ou de la locution «ennemi de Jésus» pour désigner le peuple juif tout entier.
7. Éviter de présenter la Passion de telle manière que l'odieux de la mise à mort de Jésus retombe sur les Juifs seuls. En effet, ce ne sont pas tous les Juifs

qui ont réclamé la mort de Jésus. Ce ne sont pas les Juifs seuls qui en sont responsables, car la Croix, qui nous sauve tous, révèle que c'est à cause de nos péchés à tous que le Christ est mort.

Rappeler à tous les parents et éducateurs chrétiens la grave responsabilité qu'ils encourent du fait de présenter l'Évangile et surtout le récit de la Passion d'une manière simpliste. En effet, ils risquent par là d'inspirer, qu'ils le veuillent ou non, de l'aversion dans la conscience ou le subconscient de leurs enfants ou auditeurs. Psychologiquement parlant, chez des âmes simples, mues par un amour ardent et une vive compassion pour le Sauveur crucifié, l'horreur qu'ils éprouvent tout naturellement envers les persécuteurs de Jésus tournera facilement en haine généralisée des Juifs de tous les temps, y compris ceux d'aujourd'hui.

8. Éviter de rapporter les malédictions scripturaires et le cri d'une foule excitée: «Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants», sans rappeler que ce cri ne saurait prévaloir contre la prière infiniment plus puissante de Jésus: «Père, pardonner-leur, car ils ne savent ce qu'ils font.»

9. Éviter d'accréditer l'opinion impie que le peuple juif est réprouvé, maudit, réservé pour une destinée de souffrances.

10. Éviter de parler des Juifs comme s'ils n'avaient pas été les premiers à être de l'Église.

Source: <http://www.ajc.ch/theses-de-seelisberg>

Fédération suisse des communautés israélites
Fédération des Églises protestantes de Suisse
Conférence des évêques suisses

Déclaration commune quant à l'importance de la collaboration entre chrétiens et juifs (2007)

À l'occasion du 60ème anniversaire de la «Conférence d'urgence contre l'antisémitisme» convoquée en 1947 à Seelisberg, nous jetons un regard rétrospectif sur cette période qui fut, avec succès, le temps des précurseurs pour ce qui est de la collaboration judéo-chrétienne en Suisse. La relation de l'Église réformée et de l'Église catholique romaine vis à vis du judaïsme s'est modifiée fondamentalement, passant d'une attitude d'indifférence et de méfiance, voire d'hostilité, à une coexistence et à une fraternité commune. Diverses initiatives en matière religieuse, pédagogique, sociale et politique ont fait considérablement reculer l'antijudaïsme et l'antisémitisme dans notre pays.

En même temps, dans le contexte des bouleversements qui affectent actuellement l'ensemble de la société et qui en accentuent le pluralisme et la complexité, on voit se manifester des forces antagonistes régressives et réactionnaires.

C'est pourquoi les signataires s'engagent à l'avenir,

- à s'opposer à toute discrimination basée sur l'appartenance ethnique ou la conviction religieuse,
- à œuvrer inlassablement à la consolidation des délicates relations entre les communautés juives et les Églises chrétiennes,
- à rechercher et à poursuivre la compréhension réciproque et le dialogue théologique,
- sur la base de chacune des traditions religieuses propres, à implanter dans la société suisse ce qui sera le plus favorable à une vie dans la justice et dans la paix.

Nous appelons tous les membres de nos Églises et des communautés religieuses à prendre conscience de leur responsabilité à cet égard, dans leurs paroisses et dans la vie publique, et à prendre des initiatives personnelles.

Nous demandons en outre à tous les représentants du monde politique, économique et de la société civile, mais également à chaque citoyen et à chaque citoyenne, de collaborer à la poursuite de ces objectifs.

Juifs et chrétiens de notre pays connaissent les défis suivants, qui ne peuvent être relevés que grâce à l'union de nos forces:

- Ancrer durablement dans la conscience de tous les citoyens et citoyennes les connaissances acquises à la suite des travaux sur la Shoah.
- Réagir de manière pertinente et constructive aux événements du Moyen-Orient, notamment en Israël/Palestine.
- Intégrer dans notre société les musulmans vivant parmi nous.
- Assurer une présence publique et politique des religions pour le bien commun de toute la population.
- Intervenir résolument face aux nouvelles injustices sociales.
- Promouvoir des mesures concrètes de protection de la terre qui nous a été confiée et de préservation de la création.

Nous voudrions ensemble inciter toutes nos concitoyennes et tous nos concitoyens à collaborer dans les domaines les plus divers. Nous avons cette confiance et cette espérance que Dieu, béni soit son nom, rendra cette collaboration féconde.

Prof. Alfred Donath, Fédération suisse des communautés israélites (FSCI)

Mgr Kurt Koch, Conférence des évêques suisses (CES)

Pasteur Thomas Wipf, Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS)

Source: <http://www.kirchenbund.ch/fr/communiqués/2007/d-claration-commune-quant-limportance-de-la-collaboration-entre-chr-tiens-et-juifs>

Concile Vatican II

Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes «Nostra Aetate» (1965)

La déclaration sur la relation de l'Église avec les religions non chrétiennes «Nostra Aetate» fut officialisée et promulguée le 28 octobre 1965 après une élaboration mouvementée. Le document se veut au service de la conciliation interreligieuse, appelle à un changement de perspective théologique et pastorale, et à un dialogue fraternel et respectueux entre les religions. La quatrième partie est consacrée au thème proprement dit de la relation entre l'Église catholique et la foi du peuple juif. Elle met en relief les racines juives du christianisme, l'héritage spirituel commun, et recommande le rejet du racisme, de l'antijudaïsme et de l'antisémitisme.

1. À notre époque où le genre humain devient de jour en jour plus étroitement uni et où les relations entre les divers peuples se multiplient, l'Église examine plus attentivement quelles sont ses relations avec les religions non chrétiennes. Dans sa tâche de promouvoir l'unité et la charité entre les hommes, et aussi entre les peuples, elle examine ici d'abord ce que les hommes ont en commun et qui les pousse à vivre ensemble leur destinée. [...]

2. [...] De même aussi, les autres religions qu'on trouve de par le monde s'efforcent d'aller, de façons diverses, au-devant de l'inquiétude du cœur humain en proposant des voies, c'est-à-dire des doctrines, des règles de vie et des rites sacrés.

L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent sous bien des rapports de ce qu'elle-même tient et propose, cependant reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est «la voie, la vérité et la vie» (Jn 14,6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses¹. Elle exhorte donc ses fils

1 2 Co 5,18–19.

pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec les adeptes d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux.

3. L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre², qui a parlé aux hommes. [...]

4. Scrutant le mystère de l'Église, le saint Concile rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament à la lignée d'Abraham.

L'Église du Christ, en effet, reconnaît que les prémices de sa foi et de son élection se trouvent, selon le mystère divin du salut, chez les patriarches, Moïse et les prophètes. Elle confesse que tous les fidèles du Christ, fils d'Abraham selon la foi³, sont inclus dans la vocation de ce patriarche, et que le salut de l'Église est mystérieusement préfiguré dans la sortie du peuple élu hors de la terre de servitude. C'est pourquoi l'Église ne peut oublier qu'elle a reçu la révélation de l'Ancien Testament par ce peuple avec lequel Dieu, dans sa miséricorde indicible, a daigné conclure l'antique Alliance, et qu'elle se nourrit de la racine de l'olivier franc sur lequel ont été greffés les rameaux de l'olivier sauvage que sont les Gentils⁴. L'Église croit, en effet, que le Christ, notre paix, a réconcilié les Juifs et les Gentils par sa croix et en lui-même, des deux, a fait un seul⁵.

L'Église a toujours devant les yeux les paroles de l'apôtre Paul sur ceux de sa race «à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et les patriarches, et de qui est né, selon la chair, le Christ» (Rm 9,4–5), le Fils de la Vierge Marie. Elle rappelle aussi que les Apôtres, fondements et colonnes de l'Église, sont nés du peuple juif,

2 Saint Grégoire VII, Épître III, 21 ad Anzir (El-Nâsir), regem Mauritaniae, éd. E. Caspar in mgh, Ep. sel. II, 1920, I, p. 288, 11–15; PL 148, 451 A.

3 Ga 3,7.

4 Rm 11,17–24.

5 Ep 2,14–16.

ainsi qu'un grand nombre des premiers disciples qui annoncèrent au monde l'Évangile du Christ.

Selon le témoignage de l'Écriture Sainte, Jérusalem n'a pas reconnu le temps où elle fut visitée⁶; les Juifs, en grande partie, n'acceptèrent pas l'Évangile, et même nombreux furent ceux qui s'opposèrent à sa diffusion⁷. Néanmoins, selon l'Apôtre, les Juifs restent encore, à cause de leurs pères, très chers à Dieu, dont les dons et l'appel sont sans repentance⁸. Avec les prophètes et le même Apôtre, l'Église attend le jour, connu de Dieu seul, où tous les peuples invoqueront le Seigneur d'une seule voix et «le serviront sous un même joug» (So 3,9)⁹.

Du fait d'un si grand patrimoine spirituel, commun aux chrétiens et aux Juifs, le saint Concile veut encourager et recommander la connaissance et l'estime mutuelles, qui naissent surtout d'études bibliques et théologiques, ainsi que d'un dialogue fraternel. Encore que des autorités juives, avec leurs partisans, aient poussé à la mort du Christ¹⁰, ce qui a été commis durant sa Passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les Juifs vivant alors, ni aux Juifs de notre temps. S'il est vrai que l'Église est le nouveau Peuple de Dieu, les Juifs ne doivent pas, pour autant, être présentés comme réprouvés par Dieu ni maudits, comme si cela découlait de la Sainte Écriture. Que tous donc aient soin, dans la catéchèse et la prédication de la Parole de Dieu, de n'enseigner quoi que ce soit qui ne soit conforme à la vérité de l'Évangile et à l'esprit du Christ.

En outre, l'Église, qui réprouve toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient, ne pouvant oublier le patrimoine qu'elle a en commun avec les Juifs, et poussée, non pas par des motifs politiques, mais par la charité religieuse de l'Évangile, déplore les haines, les persécutions et les manifestations d'antisémitisme, qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigées contre les Juifs.

6 Lc 19,44.

7 Rm 11,28.

8 Rm 11,28–29. – Conc. Vat. II, *Lumen gentium*: 16 AAS (1965), p. 57.

9 Is 66,23; Ps 65,4; Rm 11,11–32.

10 Jn 19,6.

D'ailleurs, comme l'Église l'a toujours tenu et comme elle le tient encore, le Christ, en vertu de son immense amour, s'est soumis volontairement à la Passion et à la mort à cause des péchés de tous les hommes et pour que tous les hommes obtiennent le salut. Le devoir de l'Église, dans sa prédication, est donc d'annoncer la croix du Christ comme signe de l'amour universel de Dieu et comme source de toute grâce.

5. Nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons de nous conduire fraternellement envers certains des hommes créés à l'image de Dieu. La relation de l'homme à Dieu le Père et la relation de l'homme à ses frères humains sont tellement liées que l'Écriture dit: «Qui n'aime pas ne connaît pas Dieu» (1 Jn 4,8). [...]

L'Église réprouve donc, en tant que contraire à l'esprit du Christ, toute discrimination ou vexation dont sont victimes des hommes en raison de leur race, de leur couleur, de leur condition ou de leur religion. [...]

Source: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_fr.html

Synode de l'Église Évangélique en Rhénanie

Déclaration au sujet du renouveau des relations entre chrétiens et juifs (1980)

Le synode de l'Église évangélique réformée de Rhénanie avait, à travers sa conclusion du 15 janvier 1976, mandaté la direction de l'Église pour qu'elle mette en place une commission autour du thème « chrétiens et juifs » et qu'elle prie les juifs de prendre part à ce groupe de travail. Au cours des années de dialogue, un projet pour la conclusion synodale du 11 janvier 1980 pris corps. Il reconnaissait la responsabilité et la culpabilité chrétienne par rapport à l'holocauste, mettait en évidence les points communs entre judaïsme et christianisme, ainsi que le témoignage ecclésial envers le judaïsme, différencié de la mission envers les nations du monde.

Ce n'est pas toi qui portes la racine, c'est la racine qui te porte... (Rom 11,18b)

1. En accord avec La parole adressée aux paroisses concernant Le dialogue entre chrétiens et juifs-du Synode provincial de l'Église évangélique de Rhénanie du 12 janvier 1978, le Synode assume la nécessité historique d'établir de nouveaux rapports entre l'Église et le peuple juif.

2. Il existe quatre raisons qui amènent l'Église à effectuer cette démarche:

(1) La reconnaissance de la coresponsabilité et de la culpabilité des chrétiens dans l'Holocauste, dans la mise au ban de la société, dans la persécution et dans l'assassinat des juifs au temps du Troisième Reich.

(2) De nouvelles lumières bibliques concernant la signification durable d'Israël au niveau de l'histoire du salut (par ex. Rom 9 à 11), résultant du Kirchenkampf (résistance d'une partie de l'Église allemande la main-mise du nazisme).

(3) La compréhension de ce que l'existence du peuple juif à travers les siècles, son retour en Terre Promise et, aussi, la création de l'État d'Israël sont des signes de la fidélité de Dieu à l'égard de son peuple.

(4) La disponibilité de juifs à participer à des rencontres, à des études en commun et à une collaboration en dépit de l'Holocauste.

3. [...]

4. Pour cette raison, le Synode provincial déclare ce qui suit:

(1) Nous confessons avec confusion la coresponsabilité et la culpabilité des chrétiens d'Allemagne dans l'Holocauste.

(2) Avec gratitude nous reconnaissons comme nôtres «Écritures» (Luc 24,32 et 45; 1 Cor 15,3 et suiv.), notre Ancien Testament, comme base commune de la foi et de l'action des juifs et des chrétiens.

(3) Nous confessons Jésus-Christ le juif qui, en tant que Messie d'Israël, est le Sauveur du monde qui relie les nations du monde avec le peuple de Dieu.

(4) Nous croyons à l'élection durable du peuple juif comme peuple de Dieu et reconnaissons que l'Église, par la médiation de Jésus-Christ, est insérée dans l'alliance de Dieu avec son peuple.

(5) Nous croyons avec les juifs que c'est l'unité entre la justice et l'amour qui caractérise la démarche de salut de Dieu dans l'histoire. Nous croyons avec les juifs que la justice et l'amour constituent des directives divines pour l'ensemble de notre vie. En tant que chrétiens, nous considérons comme fondement de ces deux éléments la manière d'agir de Dieu en Israël d'une part et, d'autre part, en Jésus-Christ.

(6) Nous croyons que juifs et chrétiens, chacun selon sa vocation, sont des témoins de Dieu face au monde et l'un par rapport à l'autre. Pour cette raison, nous sommes convaincus que l'Église ne peut pas accomplir son témoignage vis-à-vis du peuple juif de la même manière que sa mission auprès des nations.

(7) C'est pourquoi nous constatons:

Pendant des siècles, le terme de «nouveau», dans l'exégèse de la Bible, était dirigé contre les juifs: la Nouvelle Alliance a été comprise comme s'opposant à l'Ancienne, le nouveau peuple de Dieu comme se substituant à l'ancien. Ce dédain du caractère durable de l'existence d'Israël et sa condamnation à

la non existence ont toujours marqué la théologie chrétienne, la prédication et le comportement de l'Église, et cela jusqu'à nos jours. De cette manière, nous nous sommes rendus coupables aussi en ce qui concerne l'anéantissement physique du peuple juif.

Pour cette raison, nous voulons jeter un regard nouveau sur les liens indélébiles qui existent entre le Nouveau et l'Ancien Testament et apprendre à comprendre les relations entre «ancien» et «nouveau» à partir de la promesse: en tant que don, accomplissement et confirmation de la promesse. Dans ce sens, «nouveau» ne signifie pas remplacement de ce qui est «ancien». C'est pourquoi nous contestons l'affirmation que le peuple d'Israël serait rejeté par Dieu ou dépassé par l'Église.

(8) En opérant ce retour, nous commençons à découvrir à nouveau ce que les chrétiens et les juifs confessent en commun:

Nous confessons tous deux Dieu comme le créateur du ciel et de la terre et savons que nous vivons, dans la vie de tous les jours, du monde, en tant qu'êtres distingués par le même Dieu dans la bénédiction d'Aaron.

Nous confessons l'espérance commune d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre et la puissance de cette espérance messianique aussi bien pour le témoignage que pour l'action des chrétiens et des juifs au service de la justice et de la paix dans le monde.

5. [...]

Source: http://www.notredamedesion.org/pt/dialogue_docs.php?a=2&id=611&categoria=altrechiese

Jean-Paul II

Confession des fautes et demande de pardon (2000)

Pour la première fois dans l'histoire de l'Église catholique, un pape a exprimé le premier dimanche de carême une reconnaissance complète des fautes et des péchés commis dans le passé par des croyants. Lors de l'office pontifical à St Pierre le 12 mars 2000, le pape Jean Paul II déplorait, par sept demandes de pardon, les attitudes d'intolérance; il condamnait les divisions du monde chrétien, et reconnaissait les péchés des chrétiens dans leur relation au peuple juif.

La quatrième prière de mea culpa reconnaît la faute dans la relation à Israël. Lors de sa visite au mur occidental, appelé mur des lamentations, à Jérusalem, Jean Paul II fit un geste symbolique riche de sens le 26 mars 2000, par lequel il déposait cette demande dans une fente du mur comme une prière personnelle en s'inclinant silencieusement. L'écrit fut remis au mémorial de l'holocauste Yad Vashem afin d'y être conservé.

Confession des fautes commises dans les relations avec Israël

Un Représentant de la Curie romaine:

Prions pour que, dans le souvenir des souffrances endurées
au cours de l'histoire par le peuple d'Israël,
les chrétiens sachent reconnaître les péchés
commis par nombre des leurs
contre le peuple de l'alliance et des bénédictions,
et ainsi purifier leur cœur.

Prière en silence.

Le Saint-Père:

Dieu de nos pères,
tu as choisi Abraham et sa descendance
pour que ton Nom soit apporté aux peuples:

nous sommes profondément attristés
par le comportement de ceux qui,
au cours de l'histoire, les ont fait souffrir, eux qui sont tes fils,
et, en te demandant pardon, nous voulons nous engager
à vivre une fraternité authentique
avec le peuple de l'alliance.
Par Jésus, le Christ, notre Seigneur.

Source: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20000312_prayer-day-pardon_fr.html

Projet national de savants juifs

**«Dabru Emet». Déclaration juive sur les chrétiens
et le christianisme (2000)**

Un groupe d'environ 170 érudits juifs issus de différents courants aux États Unis ont rendue publique à Baltimore le 11 septembre 2000 une prise de position religieuse intitulée «Dabru Emet» (Dites la vérité). La déclaration dit apprécier les efforts des Églises chrétiennes pour améliorer les relations avec le judaïsme, elle invite à un dialogue confiant avec les chrétiens et encourage en huit thèses à un échange de vues sur les liens entre le judaïsme et le christianisme.

[...] *Juifs et Chrétiens adorent le même Dieu.* Avant la montée du Christianisme, les Juifs étaient les seuls adorateurs du Dieu d'Israël. Mais les Chrétiens adorent, eux aussi, le Dieu d'Abraham, d'Isaac, et de Jacob, créateur du ciel et de la terre. Bien que le culte chrétien ne soit pas un choix religieux viable pour les Juifs, nous nous réjouissons en tant que théologiens juifs, de ce que, par l'intermédiaire du Christianisme, des centaines de millions de gens sont entrés en relation avec le Dieu d'Israël.

Juifs et Chrétiens s'en remettent à l'autorité du même livre, la Bible (que les Juifs appellent «TaNaKh» et les Chrétiens, «Ancien Testament»). Nous référant à elle pour notre orientation religieuse, notre enrichissement spirituel, et notre éducation communautaire, chacun de nous en dégage des leçons similaires: Dieu a créé et soutient l'univers; Dieu a établi une alliance avec le peuple d'Israël, la parole de Dieu révélée guide Israël vers une vie d'intégrité; et, en fin de compte, Dieu rachètera Israël et le monde entier. Cependant, Juifs et Chrétiens interprètent la Bible de manière différente sur bien des points. Des différences de cette nature doivent toujours être respectées.

Les Chrétiens peuvent respecter le droit des juifs à la terre d'Israël. L'événement le plus important pour les Juifs depuis l'Holocauste a été le rétablissement d'un État juif dans la Terre promise. En tant que membres d'une religion basée sur la Bible, les Chrétiens apprécient que [la terre d']Israël ait été promise – et donnée – aux Juifs comme le centre physique de l'alliance entre eux et Dieu. Beaucoup de Chrétiens soutiennent l'État d'Israël pour des rai-

sons beaucoup plus profondes que purement politiques. En tant que Juifs, nous applaudissons à ce soutien. Nous reconnaissons aussi que la tradition juive exige la justice pour tous les non-Juifs qui résident dans un État juif.

Juifs et Chrétiens acceptent les principes moraux de la Torah. La sainteté inaliénable et la dignité de chaque être humain sont au centre des principes moraux de la Torah. Nous avons tous été créés à l'image de Dieu. Cet accent mis sur ce qui nous est commun peut être la base d'une amélioration des rapports entre nos deux communautés. Ce peut être aussi la base d'un puissant témoignage face au monde entier, pour que s'améliore la vie de nos compagnons d'humanité et pour que soient combattues l'immoralité et l'idolâtrie, qui nous nuisent et nous dégradent. Un tel témoignage est nécessaire, surtout après les horreurs sans précédent du siècle passé.

Le nazisme n'était pas un phénomène chrétien. [Toutefois], sans la longue histoire de violence et d'antijudaïsme chrétiens contre les Juifs, l'idéologie nazie n'aurait pu prendre de l'influence ni parvenir à ses fins. Trop de chrétiens ont participé aux atrocités nazies contre les Juifs, ou les ont approuvées. D'autres n'ont pas suffisamment protesté contre elles. Mais le nazisme n'était pas la conséquence obligée du Christianisme. Si l'extermination nazie des Juifs avait été entièrement couronnée de succès, elle aurait tourné plus directement sa rage meurtrière contre les Chrétiens. Nous exprimons notre reconnaissance envers ceux des Chrétiens qui ont risqué ou sacrifié leur vie pour sauver des Juifs sous le régime nazi. Ayant cela présent à l'esprit, nous encourageons à la poursuite des efforts récents de la théologie chrétienne, pour répudier sans équivoque le mépris du Judaïsme et du peuple juif. Nous félicitons les Chrétiens qui repoussent cet enseignement du mépris, et nous ne leur reprochons pas les fautes commises par leurs ancêtres.

La différence humainement inconciliable entre Juifs et Chrétiens ne sera pas abolie jusqu'à ce que Dieu ait racheté le monde entier, comme promis dans l'Écriture sainte. Les Chrétiens connaissent et servent Dieu par l'intermédiaire de Jésus Christ et de la tradition chrétienne. Les Juifs connaissent et servent Dieu par l'intermédiaire de la Torah et de la tradition juive. Cette différence ne sera pas abolie par une communauté qui soutiendrait avoir interprété l'Écriture sainte plus correctement que l'autre, ni par l'exercice du pouvoir

politique de l'une sur l'autre. Les Juifs peuvent respecter la fidélité des Chrétiens à leur révélation, exactement de la même manière que nous attendons des Chrétiens qu'ils respectent notre fidélité à notre révélation. Ni le Juif ni le Chrétien ne doivent être poussés à confirmer l'enseignement de l'autre communauté.

Une nouvelle relation entre Juifs et Chrétiens n'affaiblira pas la pratique juive. L'amélioration de cette relation n'accélérera pas l'assimilation culturelle et religieuse que craignent les Juifs, à juste titre. Elle ne changera pas les formes traditionnelles du culte rendu à Dieu par les Juifs; elle n'accroîtra pas le nombre des mariages mixtes entre Juifs et non-Juifs, ni n'incitera davantage de Juifs à se convertir au Christianisme, ni ne donnera lieu à un syncrétisme religieux pernicieux entre Judaïsme et Christianisme. Nous respectons le Christianisme en tant que confession de foi issue du Judaïsme et ayant encore des points de contact importants avec lui. Nous ne le voyons pas comme une extension du Judaïsme. Ce n'est qu'en aimant nos propres traditions que nous pouvons poursuivre cette relation en toute loyauté.

Juifs et Chrétiens doivent œuvrer ensemble pour la justice et pour la paix. Juifs et Chrétiens, chacun à leur manière, reconnaissent l'état de non-Rédemption du monde, qu'illustre la persistance de la persécution, de la pauvreté, de la déchéance et de la misère humaines. Bien que la justice et la paix soient finalement l'œuvre de Dieu, nos efforts, conjugués à ceux d'autres communautés de foi, aideront à l'instauration du royaume de Dieu dans lequel nous espérons et que nous désirons ardemment. Séparément et ensemble, nous devons travailler à apporter justice et paix à notre monde. Dans cette entreprise, nous sommes guidés par la vision des prophètes d'Israël:

«Il arrivera, à la fin des jours, que la montagne de la maison du Seigneur s'élèvera au-dessus des collines. Alors de nombreuses nations afflueront vers elle en disant: «Venez, montons à la montagne du SEIGNEUR, à la maison du Dieu de Jacob, qu'il nous enseigne ses voies et que nous suivions ses sentiers»». (Isaïe 2,2-3)

Tikva Frymer-Kensky, University of Chicago

David Novak, University of Toronto

Peter Ochs, University of Virginia

Michael Signer, University of Notre Dame

Source: http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet__D__claration_juive_sur_les_chr__tiens_et_le_christianisme.2782.o.html?&L=3

L'Association des Académiciens chrétiens
sur les Relations judéo-chrétiennes

**Une obligation sacrée: Repenser la foi chrétienne
en relation au judaïsme et au peuple juif (2002)**

Depuis 1969, l'union du groupe universitaire chrétien consacré aux relations juéo-chrétiennes et constitué de spécialistes de la bible, d'historiens, de théologiens masculins et féminins, de confessions protestante et catholique, s'est attaché au renouvellement de la relation entre chrétiens et juifs aux USA. Dans une prise de position différenciée, le groupe décrit un an après la déclaration juive «Dabru Emet» aussi bien le tronc commun que les différences traditionnelles entre judaïsme et christianisme, et rejette toute forme de mission envers les juifs.

[...] Notre travail a un contexte historique. Pendant la plus grande partie des deux mille ans écoulés, les Chrétiens ont représenté les Juifs comme infidèles, les rendant collectivement responsables de la mort de Jésus et dès lors frappés de la malédiction divine. En accord avec bien des déclarations chrétiennes officielles, nous rejetons cette accusation comme historiquement fautive et théologiquement non valable. Elle suggère que Dieu pourrait avoir récusé son alliance éternelle avec le peuple juif. Nous reconnaissons dans la honte la souffrance que cette représentation déformée a pu causer au peuple juif. Nous nous repentons pour cet enseignement du mépris. Notre repentance nous demande d'élaborer un nouvel enseignement du respect. Cette tâche est importante à tout moment, mais la crise meurtrière au Moyen-Orient et la résurgence effrayante de l'antisémitisme dans le monde entier lui confèrent une urgence particulière.

Nous croyons que réviser l'enseignement chrétien à propos du Judaïsme et du peuple juif est une obligation majeure et impérative de la théologie à notre époque. Il est essentiel que la Chrétienté à la fois comprenne et se représente le Judaïsme avec exactitude, pas seulement pour plus de justice à l'égard du peuple juif, mais aussi pour l'intégrité de la foi chrétienne, que nous ne pouvons proclamer sans nous référer au Judaïsme. Bien plus, à cause du lien unique entre le Christianisme et le Judaïsme, rétablir la connaissance

de la vie religieuse juive contribue à l'approfondissement de notre foi chrétienne. [...]

Encouragés par le travail de collègues tant Juifs que Chrétiens, nous soumettons les dix propositions suivantes à l'attention de nos sœurs et frères chrétiens. Nous demandons avec insistance à tous les Chrétiens de repenser leur foi à la lumière de ces propositions. Pour nous, il s'agit là d'une obligation sacrée.

1. L'alliance de Dieu avec le peuple juif subsiste à toujours.

Pendant des siècles, les Chrétiens ont prétendu que leur alliance avec Dieu remplaçait ou supplantait l'alliance avec le peuple juif. Nous renonçons à cette prétention. Nous croyons que Dieu ne révoque pas les promesses qu'il a faites. Nous affirmons que Dieu est en situation d'alliance aussi bien avec les Juifs qu'avec les Chrétiens. Tragiquement, la théologie du rejet est puissamment ancrée et continue à influencer la foi, le culte et les pratiques chrétiennes, même si elle a été répudiée par de nombreuses dénominations chrétiennes et que beaucoup de Chrétiens ne l'acceptent plus. Notre reconnaissance de la validité immuable du Judaïsme a des implications dans tous les aspects de la vie chrétienne.

2. Jésus de Nazareth a vécu et est mort comme un Juif pratiquant.

Les Chrétiens rendent leur culte au Dieu d'Israël à travers de Jésus-Christ. La théologie du rejet a pourtant amené les Chrétiens tout au travers des siècles à parler de Jésus comme d'un opposant au Judaïsme. Ceci est historiquement incorrect. Ce sont le culte, l'éthique et les pratiques du Judaïsme qui ont modelé la vie et l'enseignement de Jésus. Ce sont les Écritures de son peuple qui l'ont inspiré et nourri. La prédication et la doctrine chrétienne doivent aujourd'hui décrire la vie terrestre de Jésus comme engagée dans la quête permanente du Judaïsme: exprimer l'alliance avec Dieu dans la vie quotidienne.

3. Les anciennes rivalités ne peuvent pas déterminer aujourd'hui les relations judéo-chrétiennes.

Bien que nous reconnaissons aujourd'hui le Christianisme et le Judaïsme comme des religions séparées, ce qui allait devenir l'Église procède d'un mouvement à l'intérieur de la communauté juive. Celui-ci a subsisté pendant des décennies après le ministère et la résurrection de Jésus. La destruction du Temple de Jérusalem par les armées romaines l'an 70 du premier siècle a entraîné une crise profonde au sein du peuple juif. Divers groupes, incluant aussi bien la Chrétienté que l'ancien Judaïsme rabbinique, sont entrés alors en compétition pour la direction de la communauté juive, en se prétendant les véritables héritiers de l'Israël biblique. Les Évangiles reflètent cette rivalité dans laquelle les adversaires échangèrent diverses accusations. Les griefs chrétiens d'hypocrisie et de légalisme donnent une image tronquée du Judaïsme et constituent un fondement sans valeur pour la compréhension du Christianisme.

4. Le judaïsme est une foi vivante, enrichie par des siècles de développement.

Bien des Chrétiens commettent l'erreur de considérer le Judaïsme comme équivalent à l'Israël biblique. En réalité, tout comme le Christianisme, le Judaïsme, pendant les siècles qui ont suivi la destruction du Temple, s'est engagé dans de nouveaux modes de pensée et de pratique. La tradition rabbinique a mis l'accent sur les pratiques existantes, telles que la prière communautaire, l'étude de la Torah et les actes de bienfaisance, et elle leur a donné une nouvelle importance. Ainsi les Juifs pouvaient exprimer l'Alliance dans un monde sans Temple. À mesure que le temps passait, ils développèrent un vaste corpus de littérature interprétative qui continue à enrichir la compréhension et les expressions de la vie et de la foi juives. Les Chrétiens ne peuvent pleinement comprendre le Judaïsme sans prendre en compte son développement post-biblique, lequel peut enrichir et donner un élan nouveau à la foi chrétienne.

5. La Bible établit un lien entre les Juifs et les Chrétiens tout en les distinguant.

Certains Juifs et certains Chrétiens, qui ont entrepris de nos jours une étude commune de la Bible, découvrent de nouveaux modes de lecture qui suscitent une estime réciproque plus grande de l'une et l'autre traditions. Alors que les deux communautés tirent leur substance des mêmes textes bibliques de l'ancien Israël, elles ont développé des traditions différentes d'interprétation. Les Chrétiens voient ces textes dans l'optique du Nouveau Testament, alors que les Juifs les comprennent au travers des traditions et des commentaires rabbiniques.

Se référer à la première partie de la Bible chrétienne comme à «l'Ancien Testament» peut faussement suggérer que ces textes sont devenus obsolètes. Les expressions alternatives, telles que la Bible hébraïque, «le Premier Testament» ou «le Testament commun», bien qu'elles soient aussi problématiques, peuvent mieux exprimer l'approche renouvelée de l'Église quant à l'importance fondamentale de ces Écritures, tant pour les Juifs que pour les Chrétiens.

6. Affirmer la pérennité de l'alliance de Dieu avec le peuple juif a des conséquences pour la compréhension chrétienne du salut.

Les Chrétiens rencontrent la puissance salvatrice de Dieu en la personne de Jésus-Christ, et ils croient que cette puissance est accessible en lui pour tous les peuples. Les Chrétiens ont dès lors enseigné depuis des siècles qu'on ne peut parvenir au salut qu'en Jésus-Christ. En prenant conscience récemment que l'alliance divine avec le peuple juif est éternelle, les Chrétiens peuvent maintenant admettre que la puissance de rédemption divine est aussi à l'œuvre dans la tradition juive. Si les Juifs, qui ne partagent pas notre foi en Jésus-Christ, sont dans une alliance de salut avec Dieu, alors les Chrétiens ont besoin de nouvelles approches quant à la compréhension de la signification universelle du Christ.

7. Les Chrétiens ne devraient plus prendre les Juifs comme cibles pour la conversion.

En raison de notre conviction que les Juifs sont au bénéfice d'une alliance éternelle avec Dieu, nous renonçons aux efforts missionnaires visant à la conversion des Juifs. En même temps, nous accueillons favorablement les occasions qui sont données aux Juifs et aux Chrétiens de porter témoignage de leurs expériences respectives des voies salvatrices de Dieu. Ni les uns ni les autres ne peuvent valablement prétendre à une connaissance de Dieu entière ou exclusive.

8. Un culte chrétien qui enseignerait le mépris du Judaïsme déshonore Dieu.

Le Nouveau Testament contient des passages qui ont fréquemment généré des attitudes négatives à l'égard des Juifs et du Judaïsme. L'usage de ces textes dans le contexte du culte intensifie l'hostilité à l'égard des Juifs. La théologie chrétienne anti-juive a donné au culte des contours qui dénigrent le Judaïsme et qui entretiennent le mépris à l'égard des Juifs. Nous exhortons les autorités ecclésiastiques à bien examiner les lectures bibliques, les prières, la structure des lectionnaires, la prédication et les chants pour les épurer des images déformées du Judaïsme. Une liturgie chrétienne renouvelée exprimerait une relation nouvelle avec les Juifs et donc honorerait Dieu.

9. Nous affirmons l'importance du pays d'Israël pour la vie du peuple juif.

Le pays d'Israël a toujours été d'une signification capitale pour le peuple juif. Néanmoins, la théologie chrétienne a prétendu rendre le peuple juif responsable de son errance à cause du fait qu'il a rejeté le Messie de Dieu. Une telle forme de la théologie du rejet a exclu toute possibilité de compréhension chrétienne de l'attachement des Juifs à leur terre ancestrale. Les théologiens chrétiens ne peuvent plus esquiver cette question cruciale, particulièrement à la lumière du conflit complexe et persistant qui affecte le pays d'Israël. Reconnaissant le droit tant des Israéliens que des Palestiniens à vivre en paix et

dans la sécurité dans un foyer national qui leur appartient en propre, nous en appelons à tous les efforts possibles qui puissent contribuer à l'établissement d'une paix juste entre les peuples de la région.

10. Les Chrétiens devraient collaborer avec les Juifs à la guérison du monde.

Depuis près d'un siècle, Juifs et Chrétiens aux États-Unis ont collaboré à des œuvres sociales importantes, telles que les droits des travailleurs, et les droits civils. Alors que s'intensifient à notre époque la violence et le terrorisme, nous devons développer nos efforts communs pour réaliser les œuvres de justice et de paix auxquelles tant les prophètes d'Israël que Jésus nous ont exhortés. Ces efforts communs consentis par les Juifs et les Chrétiens offriront une vision renouvelée de la solidarité entre les hommes et fourniront des modèles de collaboration entre les peuples qui ont d'autres traditions de foi.

Source: http://www.jcrelations.net/Une_obligation_sacr__e_-_Repenser_la_foi_chr__tienne_en_relation_au_juda__sme_et.3279.o.html?id=720

L'Antisémitisme:

Un péché contre Dieu et contre l'humanité (1992)

La Conférence des évêques suisses (CES) et la Fédération suisse des communautés israélites (FSCI) ont donné vie en 1990 à une commission de dialogue judéo-catholique constituée de membres juifs et catholiques issus du monde scientifique et social. La tâche et l'objectif de cette commission de dialogue consiste à ouvrir en Suisse des chemins de solidarité, de respect réciproque, et de compréhension entre juifs et catholiques. En plus de nombreuses publications liées aux questions actuelles du dialogue, la CDJC (JRGK) est responsable depuis 2011 de la mise en œuvre d'un Jour du Judaïsme en Suisse. Dans un memorandum paru en 1992, 500 ans après l'expulsion des juifs d'Espagne, la CDJC (JRGK) traite le problème de l'antisémitisme en Suisse et aborde de quelle manière il est à démasquer et à combattre dans le cadre de l'histoire du christianisme et de l'époque contemporaine.

1. [...] Pourquoi choisir l'antisémitisme comme premier thème? Il y a entre les communautés juive et chrétienne tant de choses à discuter, à éclairer, à mettre au point! Mais il faut d'abord que les partenaires du dialogue clarifient la manière dont ils se situent par rapport à l'antijudaïsme, et dont ils entendent lutter et œuvrer contre celui-ci. Des chrétiens et des chrétiennes qui se savent responsables devant leur conscience et leur communauté ne sauraient choisir un autre sujet, s'ils veulent être dignes de la confiance de leurs collègues juifs. Il s'agit, en effet, de la réputation, des droits et parfois même de la vie de leurs semblables qui sont juifs. Le peuple juif est pour l'Église le partenaire dans le dialogue le plus important, le plus indispensable. [...]

2. [...]

3. Rester vigilants après la Shoa, en Suisse aussi

Pendant la Seconde guerre mondiale, les détenteurs du pouvoir nazi ont tenté d'exterminer complètement le peuple juif. Ils n'ont certes pas réussi

à réaliser «la solution finale», mais ils ont réussi à priver de leur liberté des millions de juifs, à les torturer, les humilier et les massacrer. L'Holocauste (c.à.d. l'offrande totalement brûlée), ou la Shoa (c.à.d. l'anéantissement), décrété par des criminels contre le peuple juif, est pour notre génération, et pour toutes les générations à venir un mémorial dressé bien haut. Après la guerre, bien des gens ont pris conscience de ce que l'hostilité envers le peuple juif – quelle qu'en soit la forme – signifie un terrible danger de mort pour les juifs et, pour les chrétiens, la dégradation de leur christianisme.

L'une des tâches les plus importantes incombant aux Églises chrétiennes est celle de se purifier de l'hostilité envers les juifs et de contribuer à déceler les causes et l'arrière-fond historique de ce mal qui ressurgit au cours des siècles. [...]

Les juifs suisses ou ceux qui viennent se refaire en ce pays ne sont ni des réfugiés ni des chercheurs d'asile. Beaucoup d'entre eux l'ont été autrefois. Une partie du peuple juif vit encore actuellement dans des pays où ils souffrent de l'oppression et de la haine. Les juifs de Suisse – et bien sûr aussi ceux des pays avoisinants et ceux des États-Unis et d'Israël – sont devenus et demeurent les représentants de certains non-juifs, en ce sens que les slogans pernicious qui ont servi dans le passé à justifier le mépris, l'exclusion et la persécution des juifs sont repris de nos jours à l'égard des demandeurs d'asile. Le racisme dont souffrent actuellement les Turcs, les Tamils, les Noirs africains etc... est un drame terrible où l'on voit se perpétuer l'hostilité et le racisme de naguère à l'encontre des juifs. Ce n'est pas un hasard si l'ancienne haine des juifs se manifeste de nouveau actuellement sous forme de haine des étrangers ou des demandeurs d'asile. La haine des juifs a changé de forme et se perpétue dans la haine actuelle de l'étranger. Le peuple juif est, de plus, le groupe ethnique qui, de par son existence même, nous rappelle combien sont nocives la haine et l'oppression.

Les ennemis actuels des juifs s'appuient aussi bien sur des considérations racistes et xénophobes que sur des sentiments d'hostilité d'origine sociale et religieuse. Ils tentent de plus de rendre les communautés juives d'Europe responsables des événements politiques qui se produisent en Israël et dans les pays environnants. [...]

4. L'Église qui chemine, de la faute à la réconciliation

Si, d'une part, le christianisme est spirituellement porté et nourri par sa racine juive (Rm 11,18), il a été par ailleurs lui-même, du fait de sa prédication, de sa catéchèse et de sa politique religieuse, porteur et propagateur d'anti-judaïsme. L'Église aussi, en tant qu'institution, a commis des fautes au long des siècles par son manque de vigilance et sa propagation de l'antisémitisme, aussi est-elle appelée à se détourner de manière radicale et ferme de toute idéologie et de toute forme de langage pouvant éveiller l'hostilité envers les juifs. Cela n'est possible que dans un esprit de conversion au Dieu vivant, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Les chrétiens doivent avoir à cœur de devenir, devant Dieu et devant les hommes, des amis du peuple juif loyaux et sûrs.

Depuis le Concile Vatican II spécialement, l'Église catholique ainsi que les autres Églises présentes dans notre pays ont reconnu et assumé le devoir, longtemps négligé, de ne plus tolérer aucun antisémitisme, et de rendre justice au peuple juif, à sa vocation et à son histoire. Nous lisons dans la Déclaration conciliaire *Nostra Aetate* N. 4, du 28 octobre 1965, ceci entre autres:

«L'Église, qui réprouve toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient, ne pouvant oublier le patrimoine qu'elle a en commun avec les juifs et poussée non par des motifs politiques, mais par la charité religieuse de l'Évangile, déplore les haines, les persécutions et toutes les manifestations d'antisémitisme qui, quels que soient leur époque ou leurs auteurs, ont été dirigées contre les juifs.»¹

Il est vrai que l'Église catholique a aussi hésité trop longtemps, même après la fin de la deuxième guerre mondiale, avant de prendre ses distances sans équivoque à l'égard de son ancien «enseignement du mépris»; mais depuis 1960 environ (procès de Eichmann) et 1965 (Concile Vatican II), l'Église catholique – le Pape, les autorités vaticanes, les évêques et les synodes – ont publié quelques 100 déclarations contre l'antijudaïsme et en faveur d'une solidarité religieuse et humaine avec les juifs et le judaïsme.

[...]

1 M.Th. Hoch et B. Dupuy: *Les Enlises devant le judaïsme. Documents officiels 1948–78*, Le Cerf, Paris 1980, p. 333–334.

Tous les efforts de dialogue entre juifs et chrétiens ont pour objectif premier d'éliminer l'antisémitisme, et de permettre et promouvoir la solidarité dans la vie individuelle et sociale, dans une totale reconnaissance et appréciation des légitimes différences de croyances et de cultures. C'est seulement ainsi qu'un travail pour établir la paix entre les juifs, les chrétiens et les autres peuples et religions est possible.

En septembre 1990 a eu lieu, à Prague, une assez longue rencontre entre la Commission vaticane pour les relations religieuses avec le judaïsme et le Comité juif international pour les consultations interreligieuses. Dans la déclaration commune finale, l'antisémitisme et le racisme sont présentés comme «un péché contre Dieu et contre l'humanité»². Toute pensée hostile est contraire à la pensée chrétienne. Nous faisons particulièrement appel aux personnes qui se sentent attachées à la religion, mais aussi à celles qui ont des responsabilités dans les domaines économique, social et culturel et dans les media, afin qu'aucune occasion ne soit offerte à ce «péché contre Dieu et contre l'humanité».

5. L'antisémitisme: description

Il existe de nos jours toute une série de définitions de ce terme d'«antisémitisme»³. Il faut traiter de cela avec prudence, car l'antijudaïsme revêt encore actuellement bien des formes, depuis la banale jalousie jusqu'aux actes de destruction, en passant par la distorsion des faits et la calomnie.

L'hostilité envers les juifs est un parti-pris incontrôlable, global et moralement répréhensible contre le peuple juif, son histoire et son identité religieuse, sociale et culturelle. Le préjugé, le cliché, a contribué au long de l'histoire à exciter la masse du peuple contre les juifs, déclenchant des actions hostiles contre eux dans les domaines politique, social et économique, et

2 Cf. Doc. Cath. N. 2015, 4.II.1990, p. 968–970.

3 Le mot «antisémitisme» est né au 19^e siècle et désigne avant tout cette forme d'hostilité envers les juifs qui consiste à les calomnier en tant que race méprisable et même nuisible. Ce terme a pris ensuite un sens plus large et désigne toutes les formes d'hostilité envers les juifs. Il faut noter qu'en général, au Moyen Age, les juifs n'ont jamais été attaqués pour des motifs racistes. Ce n'est qu'en Espagne qu'il fut question de «pureté de sang».

aussi des pogroms sanglants suscités soit par les pouvoirs politiques, soit par la populace.

L'antisémitisme de nuance chrétienne peut être défini comme une réaction hostile et rigide à l'élection du peuple juif, interprétée de manière caricaturale et présentée comme une suffisance, une haine des autres peuples etc... Cette forme particulière d'hostilité contre les juifs peut aussi être considérée comme un cas de la projection qui est propre à la psychologie des groupes: on transfère ses propres insuffisances religieuses et psychologiques sur le peuple juif. Les juifs deviennent des boucs émissaires. Les chrétiens tentent de cacher les craintes qu'éveille en eux la rivalité sous les arguments d'une théologie triomphaliste, sous des manifestations de mépris envers les juifs ou des actions antijuives. Ce genre de projections est facile à observer au Moyen-Age: les juifs étaient alors considérés comme les descendants charnels des prophètes d'Israël, de la même lignée que Jésus et donc de véritables «spécialistes en messianisme», mais le fait que, étant si bien pourvus, ils ne faisaient rien pour confirmer la croyance messianique des chrétiens et que, de plus, ils la rejetaient irritait de nombreux groupes de chrétiens qui les accusaient de toutes les perfidies imaginables (empoisonnement de puits, meurtres rituels, profanations d'hosties). [...]

De tels exemples montrent bien que l'antijudaïsme ne fait pas tort seulement aux juifs, mais aussi à la société où celui-ci se développe: il est un aveuglement qui déforme notre vision de la réalité et qui se tourne contre les antisémites eux-mêmes, devenus prisonniers de leurs propres représentations du monde.

6. Ce qu'il faut faire

L'antijudaïsme est un phénomène aux formes multiples qui se retrouve tout au long de l'histoire depuis plus de 2.000 ans, et qui remonte même jusqu'aux origines de l'histoire de la Révélation. Il faut donc veiller à donner, dans toutes les couches de notre société, une information aussi large et continue que possible sur tous les aspects de ce problème. Cela exige des discussions aussi bien sur des sujets théologiques ou intellectuels que sur des questions très pratiques de compréhension mutuelle et de coexistence.

1. C'est le devoir des chrétiens, dans notre pays, d'affirmer leur refus de principe, fondé sur un amour religieux, de toute forme de dénigrement religieux ou culturel des juifs et du judaïsme, et d'expliquer cela clairement aux habitants de notre pays. Cela implique, en premier lieu, de renoncer à toute idée de supériorité. Il n'est pas possible, pour un chrétien, de dire du peuple juif qu'il a perdu la responsabilité qu'il avait par rapport à la Révélation ou qu'il est un peuple rejeté. L'Alliance de Dieu avec son peuple n'est pas et n'a jamais été rompue⁴. Les chrétiens n'ont pas été «greffés sur l'olivier franc» (cf. Rm 11,17–24) en prenant le pas sur le peuple juif ou en prenant sa place. Il faut tenir compte des grandes perspectives historiques de salut dans la Bible: Dieu rassemblera, comblera et relèvera son peuple dispersé et décimé et, en même temps qu'il restaurera Israël, il fera briller son salut sur tous les peuples «jusqu'aux extrémités de la terre»⁵. Pour que les peuples non-juifs n'aient pas l'audace de se considérer comme les rivaux d'Israël, une prière a été insérée dans le Livre de Judith (2^{ème} siècle avant JC), celle d'une Femme forte, qu'on peut considérer comme le résumé de toutes les attentes juives et bibliques: «Fais connaître à tout peuple et à toute tribu que tu es Dieu, Dieu de toute puissance et de toute force, et qu'il n'y a pas d'autre protecteur pour le peuple d'Israël que Toi (Jdt 9,14)». Ainsi aucun peuple ou tribu n'a le droit de décider si Israël doit exister ou non.

2. Cette conception chrétienne ne doit cependant pas nous amener à imposer notre foi chrétienne à nos concitoyens juifs en affirmant que Jésus a été après tout un juif, que le christianisme est marqué d'un caractère juif et que, particulièrement, l'excellence de la foi chrétienne devrait être évidente aux yeux des juifs et des juives etc... Les chrétiens doivent plutôt accepter le fait que le peuple juif, s'appuyant sur la Torah, s'est toujours considéré comme un peuple à part, séparé. En Nombres 23,9, Balaam, le voyant, dit à propos d'Israël: «Je vois un peuple qui demeure à l'écart et qui n'est pas compté parmi les nations». Les juifs sont toujours prompts à détecter ce qui pourrait nuire à leur identité ou à la mission qui est la leur dans le monde.

4 Rm 11,29; le Pape a interprété ainsi ce verset lors de sa rencontre avec les juifs à Mayence en 1980, et il y est revenu depuis à plusieurs reprises.

5 Cf. Is 2,2 et suiv.; 19,19–25; 49,6; Za 2,14 et suiv.; 9,9 et suiv.; Ps 83,19; 2 R 19,19.

Cela explique leurs réserves en ce qui concerne les dialogues théologiques, la prière commune et les mariages mixtes entre chrétiens et juifs.

3. Il faut promouvoir et exiger, à tous les niveaux de l'éducation, une solide connaissance du judaïsme, de sa religion, de son histoire et de sa réalité présente. [...]

4. [...] L'antijudaïsme ne peut être vaincu, du côté chrétien, que par l'amour du judaïsme et des juifs. Cet amour naît d'abord de l'intelligence spirituelle et mystique de tout ce que l'Église a reçu du peuple de la Bible et de ses descendants juifs. Il se renforce aussi par la reconnaissance de l'enracinement permanent de la foi chrétienne dans le judaïsme ainsi que par l'espérance commune de l'instauration plénière du Royaume de Dieu. [...]

5. Il ne faut pas sous-estimer, si nous voulons vaincre l'antijudaïsme, la rencontre toute simple entre juifs et chrétiens dans la vie quotidienne: nous nous acceptons mutuellement comme des êtres humains à droits égaux, comme concitoyens, voisins et collègues, nous découvrons et expérimentons, avec respect, des convictions et une tradition religieuses différentes des nôtres, et nous apprenons à les connaître.

6. Par une prédication et une catéchèse défectueuses, l'Église a contribué à l'instauration d'un climat qui a permis aux criminels du régime nazi de mettre à exécution leur œuvre de destruction des juifs. Outre l'Église, les forces politiques, économiques et sociales ont aussi failli avant et pendant la période nazie. Lorsque nous cherchons à découvrir les mécanismes de cette défaillance et que, poussés par un esprit de sincère repentance, nous devenons plus vigilants contre les formes actuelles d'antisémitisme, lorsque nous nous rappelons combien nombreux furent ceux qui commirent des actes impies et inhumains contre les juifs, nous servons la cause de notre propre foi et celle de l'humanité. Nous voyons bien toujours comment des hostilités latentes peuvent s'enflammer et conduire à la guerre civile ou à la guerre entre nations. Le commandement donné par Jésus d'aimer ses ennemis (Mt 5,43-47) exige que l'on s'attaque aux inimitiés à leur source même.

7. La terre d'Israël joue un rôle important pour la foi juive. La Bible hébraïque contient à la fois des Promesses concernant la terre et des prescriptions sur la manière d'y vivre. L'Etat moderne d'Israël ne se base cependant

pas seulement sur la Bible et sur la Tradition; il relève aussi du droit international dont toutes les nations se réclament. Les droits liés à son existence, à son histoire et à sa politique ainsi que les discordes nées du fait de la fondation de l'État se trouvent bien résumés dans le texte d'une Commission de la Conférence épiscopale de France, de 1973: «Au long de l'histoire, l'existence juive a été constamment partagée entre la vie au sein des nations et le vœu d'une existence nationale sur cette terre... Par ce retour (des juifs sur la terre à laquelle ils aspirent) et ses répercussions, la justice est mise à l'épreuve. Il y a, au plan politique, affrontement de diverses exigences de justice.»⁶ Comme toute autre politique, la politique concrète d'Israël est sujette à critique; mais il faut s'abstenir de cette répétition irréfléchie de slogans antijuifs qui se manifeste aussi dans les milieux chrétiens et qui peut amener à contester à Israël son droit même à l'existence. [...]

8. Les juifs ne sont pas, en Suisse, l'unique minorité. Ils ne représentent que 0,35% de la population (c'est-à-dire environ 18.000 personnes, organisées en communautés); mais plus de 100.000 musulmans vivent aussi actuellement parmi nous, cela sans parler de la masse grandissante des réfugiés de divers pays d'Asie et d'Afrique, qui professent d'autres religions. Face ces êtres humains, nous ne pouvons seulement déclarer que «l'embarcation est pleine», comme on l'a fait lors de la Deuxième guerre mondiale face aux juifs qui se réfugiaient en Suisse pour échapper aux massacres de l'Allemagne nazie, et qui ne cherchaient qu'à sauver leur vie. Le lien qui nous unit aux juifs et au judaïsme devrait fortement nous inciter à être ouverts et accueillants envers d'autres êtres humains aussi. Il nous faut construire une communauté ouverte, de solidarité entre juifs et chrétiens, vers laquelle d'autres êtres humains en détresse puissent regarder et dont ils puissent attendre aide et protection. Si nous arrivons à établir avec les juifs des relations de respect, en reconnaissant leur identité propre, cela influera sur nos relations avec les autres humains, quelle que soit leur mentalité ou la couleur de leur peau.

Source: <http://www.bibbiaparola.org/relazioniebraicocristiane.php?a=1a&id=528>

6 Hoch et Dupuy: op. cit., p. 176.

Auteurs

DAVID BOLLAG, docteur ès lettres est responsable d'enseignement et de recherche pour les études juives à Lucerne, Zurich et Jérusalem. Il est co-président de la Commission de dialogue judéo/catholique-romaine et rabbin d'une communauté en Israël.

MICHEL BOLLAG est licencié en philosophie, référent spécialisé en judaïsme et co-directeur de la Maison d'enseignement zurichoise.

HANS PETER ERNST, docteur en théologie, est référent spécialisé en christianisme, directeur économique de la fondation zurichoise «Maison d'enseignement» ainsi que rédacteur de la revue Lamed.

La Professeure VERENA LENZEN, docteur en théologie, enseigne le judaïsme et le dialogue judéo-chrétien à la Faculté de théologie, ainsi qu'à la Faculté des sciences sociales et culturelles de l'Université de Lucerne; elle est directrice de l'Institut pour la recherche judéo-chrétienne, et co-présidente de la Commission de dialogue judéo/catholique-romaine (CDJC).

CHRISTIAN M. RUTISHAUSER, sj, docteur en théologie, est spécialiste du judaïsme et théologien, référent pour la spiritualité à la Maison Lassalle de Bad Schönbrunn à Zug et responsable d'enseignement pour les études juives à la Haute École de philosophie de Munich. Il est provincial de la province jésuite de Suisse et consultant permanent au Vatican pour les relations judéo-catholiques.

ADRIAN SCHENKER, docteur en théologie, est professeur émérite de théologie et exégèse de l'ancien testament à la Faculté de théologie de Fribourg et ancien membre de la commission biblique pontificale.

GÜNTER STEMBERGER, docteur en théologie, est professeur émérite à l'Institut d'études juives de l'Université de Vienne et membre correspondant de l'académie autrichienne des sciences.

WALTER WEIBEL, docteur ès lettres et théologie, est pédagogue et théologien, et était jusqu'à fin 2008 secrétaire régional de la conférence des responsables d'éducation du nord-ouest de la Suisse.

Commission de dialogue judéo/catholique-romaine de Suisse

Co-Présidence: Professeure Dr Verena Lenzen, Lucerne (CES); Rabbin Dr David Bollag, Jérusalem/Lucerne (FSCI)

Membres: Abbé Alain-René Arbez, Genève; Michel Bollag, Zurich; Dr Richard I. Breslauer, Zurich; Dr Fulvio Caccia, Camorino; Dr Simon Erlanger, Bâle/Lucerne; P. Dr Christian M. Rutishauser, sj, Zurich/Bad Schönbrunn; Prof. Dr Adrian Schenker, OP, Fribourg; Prof. Dr Esther Starobinsky, Genève; Dr Walter Weibel, Gelfingen

Référents: Prof. Dr Mgr Charles Morerod, OP; Mgr Denis Theurillat (co-responsable); Dr Herbert Winter, Zurich (Président FSCI)

Assesseurs: Dr Jonathan Kreutner, Zurich (FSCI); Dr Erwin Tanner-Tiziani, Fribourg (CES)

