



Introduction

Cinquante ans après la promulgation de la « Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes » (*Nostra Aetate*) du Concile Vatican II par le Bienheureux pape Paul VI, la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme a publié en 2015 un document — « Les dons et les appels de Dieu sont irrévocables » (Romains 11,29), développant deux thèses principales :

- La théorie de la substitution — qui affirme qu'après le rejet de Jésus-Christ, Israël a cessé d'être le porteur des promesses de Dieu — doit être rejetée.
- L'Alliance établie par Dieu en faveur d'Israël est irrévocable.

La réflexion théologique proposée, dans le texte qui suit, par Joseph Ratzinger – Benoît XVI, a pour objet d'éclairer ces deux propositions, en se fondant en particulier sur une enquête biblique précise.

Les remarques effectuées par l'auteur reposent sur deux présupposés méthodologiques qu'il a exposés, d'une part dans son ouvrage *Jésus de Nazareth*, et d'autre part dans l'exhortation post-synodale *Verbum Domini* :

1 • Comme Joseph Ratzinger – Benoît XVI l'exprime lui-même dans cet article, les textes de l'Ancien Testa-

ment « ne doivent pas être lus de manière statique », mais compris comme « mouvement en avant », mouvement en avant qui, selon une herméneutique chrétienne, conduit vers le Christ. Dans le tome I de *Jésus de Nazareth*, l'auteur expose en détail, dans son commentaire du Sermon sur la montagne, cette observation méthodologique qui repose sur la mise au jour des modalités selon lesquelles la Bible hébraïque s'est elle-même construite, modalités qui rendent également compte des rapports Ancien Testament / Nouveau Testament : « Jésus ne fait [...] rien d'inouï ni de tout à fait nouveau lorsqu'il oppose aux normes casuistiques et aux pratiques développées dans la Torah la pure volonté de Dieu [...]. Il reprend à son compte la dynamique interne de la Torah elle-même, déployée ultérieurement par les prophètes, et, en tant qu'Élu, en tant que prophète qui se tient face à Dieu, il lui donne sa forme radicale¹ ». Ainsi la Bible hébraïque porte en elle-même les ressources qui conduisent Jésus à l'interprétation qu'il en propose dans le Sermon sur la montagne : l'herméneutique chrétienne n'est pas en rupture mais en continuité avec l'herméneutique juive.

2 • L'analyse des textes bibliques doit conjuguer la recherche du sens littéral, et la prise en compte du sens canonique des textes, lorsqu'ils sont resitués dans

1 JOSEPH RATZINGER - BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth I*, Paris, Flammarion, 2007, p. 149.

leur contexte large d'énonciation (voir *Verbum Domini* n° 34).

Ce sont ces deux principes qui sont mis en œuvre dans l'étude soigneuse des notions de « substitution » et d'« alliance irrévocable ».

Dans la mesure où le terme même de « substitution » n'a aucun enracinement scripturaire, Joseph Ratzinger — Benoît XVI cherche à mettre au jour le rapport qui existe entre traditions d'Israël et traditions chrétiennes dans cinq champs d'étude précis : le culte du Temple, les lois du culte, le droit et la morale, le Messie et les promesses de la Terre. L'enquête proposée débouche sur deux types de résultats :

1 • D'une part les traditions d'Israël sont plurielles : par exemple la manière dont la Bible hébraïque aborde la question du culte laisse la place à une critique assez radicale des pratiques sacrificielles, comme en Amos 5,21-27 ou encore dans le Psaume 51,18-19. De la même manière, l'espérance d'Israël s'exprime de manière multiforme et, de ce fait, les écrits du Nouveau Testament cherchent à montrer comment Jésus Christ « accomplit » les Écritures d'Israël dans leur richesse et leur diversité : ainsi, Jésus n'accomplit pas seulement l'espérance messianique d'Israël, en Lui trouvent également leur achèvement d'autres figures bibliques, telle celle du serviteur souffrant d'Isaïe ou celle du Fils de l'homme de Daniel.

La question de la promesse de la Terre, particulièrement complexe, fait l'objet d'un développement particulier : ici, il s'agit de bien distinguer les données de l'Écriture (qui, selon les différentes traditions, lie de

manière assez diversifiée l'identité d'Israël à la promesse d'une terre — les écrits de la diaspora insistant davantage sur l'ouverture du peuple juif à une dimension universelle), et la situation politique contemporaine, selon laquelle le Vatican a reconnu Israël comme État de droit, y voyant « la patrie légitime du peuple juif ».

2 • Ce travail précis conduit à mettre en évidence la manière dont les traditions du Nouveau Testament déploient les traditions d'Israël : loin d'une logique de substitution, le Nouveau Testament montre comment Jésus « accomplit » et récapitule les attentes d'Israël, en ouvrant des temps nouveaux, eschatologiques, même s'ils ne sont pas encore définitifs.

De la même manière la question de l'Alliance fait l'objet d'une approche qui fait droit à la diversité interne de la Bible hébraïque, et à la manière dont les traditions du Nouveau Testament prennent en compte cette diversité : l'alliance sacerdotale avec Noé (Genèse 9), avec Abraham (Genèse 17) et avec Israël (Exode 6), est bien distincte de l'alliance au Sinaï (Exode 24). Les livres prophétiques de Jérémie et d'Ezékiel recourent quant à eux à l'expression « nouvelle alliance », pour répondre aux défis du mal et de la faille de la première alliance. C'est l'ensemble de ces éléments qui se trouvent récapitulés, accomplis, dans les formules d'alliance des récits d'institution de l'Eucharistie, évoquant l'alliance du Sinaï (Matthieu, Marc) ou la Nouvelle Alliance (Luc, 1 Corinthiens)

L'enquête menée conduit ainsi à des résultats clairs, et encourage à poursuivre le travail :

1 • Nul élément dans l'Écriture ne permet de légitimer l'idée de substitution. Au contraire, la tradition chrétienne s'est construite en déployant les potentialités de sens contenues dans les traditions d'Israël. La relecture chrétienne des traditions d'Israël ne modifie en rien leur validité qui demeure inchangée, comme le montre le discours sur la montagne (Matthieu 5,17-20)

2 • Des divergences subsistent entre une lecture chrétienne et une lecture juive des traditions d'Israël: tandis que les chrétiens reconnaissent en Jésus celui qui a accompli et universalisé la foi au Dieu d'Israël, et cherchent à montrer la cohérence de cette interprétation avec les Écritures d'Israël, les communautés juives ont produit une herméneutique spécifique de leur propre tradition. Précisément, comme l'écrivait Joseph Ratzinger dans l'introduction du document de la Commission Biblique Pontificale,

«Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne» (2001), les communautés chrétiennes, depuis Nostra Aetate sont invitées à un «nouveau respect pour l'interprétation juive de l'Ancien Testament». Nouveau respect, et confiance en la fécondité de la confrontation des deux interprétations — juive et chrétienne — d'une même tradition. L'une et l'autre communauté ont en effet à faire face à des défis théologiques similaires: il s'agit en particulier de rendre compte de la fidélité de Dieu à son alliance envers les hommes, au-delà de leurs défaillances, mais aussi au-delà des drames de l'histoire qui ont touché le monde, et plus particulièrement la communauté juive au xx^e siècle. Il s'agit donc pour chaque communauté — juive et chrétienne — de plonger inlassablement à la source de l'Écriture, et d'oser entrer dans un dialogue qui, sans nier les différences d'interprétation, présuppose la fécondité de la rencontre.

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

Olivier Artus, Institut Catholique de Paris, UR «Religion, Culture et Société»

La déclaration du concile Vatican II sur les relations de l'Église aux religions non chrétiennes, intitulée Nostra Aetate, dont l'article 4 est consacré au judaïsme, a été approuvée par les pères conciliaires le 28 octobre 1965, à une quasi-unanimité², et immédiatement promulguée par le pape Paul VI. Avec ce quatrième article, Joseph Ratzinger, alors expert conciliaire, avait considéré qu'«une nouvelle page dans le livre des relations mutuelles» entre l'Église et Israël avait été écrite (Jo-

seph Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Cologne 1966, 68). À l'occasion du 50^e anniversaire de la promulgation de Nostra Aetate, en 2015, la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme a publié un nouveau document, intitulé «Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables» (Romains 11, 29). La publication de ce document visait à en faire le «point de départ d'un approfondissement de la pensée théologique afin d'enrichir et d'inten-

2 Avec 2,221 votes pour, 88 contre, 3 nuls (NdE).

sifier la dimension théologique du dialogue juif-catholique». Pour répondre à cette invitation, le pape émérite Benoît XVI a aimablement rédigé de substantielles Remarques sur le traité *De Judaëis*³. Ces remarques n'avaient pas vocation à être publiées. Le pape émérite les a toutefois confiées à mon usage personnel, en tant que Président de la Commission romaine, lorsque j'ai pu lui rendre visite à l'automne 2017. Après avoir étudié le texte de manière approfondie, j'ai été convaincu que les réflexions théologiques qu'il contenait

devaient contribuer au dialogue futur entre l'Église et Israël. J'ai donc demandé au pape émérite la permission de publier son texte dans *Communio*. Je suis reconnaissant au pape émérite pour son accord, car ses réflexions sont une réponse importante à l'invitation de la Commission romaine à approfondir le dialogue entre l'Église et le judaïsme, dialogue qui a toujours tenu à cœur à Joseph Ratzinger – Benoît XVI. Je suis convaincu que la présente contribution enrichira le dialogue juif-catholique.

Karl Cardinal Koch

Président de la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme

1. La signification théologique du dialogue entre juifs et chrétiens

Signets

Depuis Auschwitz, il est clair que l'Église doit penser à nouveaux frais la question de l'essence du judaïsme. Avec la déclaration *Nostra Aetate*, Vatican II a donné à cet égard de premières directives fondamentales. Cependant, il est tout d'abord nécessaire de préciser le contenu du traité *De Judaëis* (sur les juifs). Le livre de Franz Mußner (1916-2016), qui porte sur le sujet et a été à juste titre fort apprécié, est pour l'essentiel un ouvrage sur la permanence de la signification positive de l'Ancien Testament⁴. C'est certainement très important, mais cela ne correspond pas au sujet de *De Judaëis*. Car, sous le terme de

«judaïsme» au sens strict, on n'entend pas l'Ancien Testament, pour l'essentiel commun aux juifs et aux chrétiens. On trouve en fait dans l'histoire deux réponses à la destruction du Temple et au nouvel et radical exil d'Israël: le judaïsme et le christianisme. Il est vrai qu'Israël avait dû expérimenter à plusieurs reprises la situation de destruction du Temple et de dispersion, mais à chaque fois, il avait espéré la reconstruction du Temple et le retour à la Terre promise. Il en fut autrement dans la situation concrète qui a suivi la destruction du Temple en 70 après J.-C. et qui devint définitive après l'échec de Shimon

³ Il s'agit du sous-titre original que nous avons modifié pour préciser que le traité *De Judaëis* désigne l'article 4 de la déclaration *Nostra Aetate*.

⁴ *Traktat über die Juden*, München, 1979, rééd. revue, Göttingen, 2009 (tr. fr. *Traité sur les Juifs*, Paris, Éd. du Cerf, 1981).

Bar Kokhba (135). Il fallait désormais présumer que la destruction du Temple et la dispersion d'Israël étaient destinées à durer très longtemps, et finalement, au cours du temps, il est devenu de plus en plus clair que le Temple ne serait pas restauré avec son culte, même dans le cas où la situation politique l'aurait permis. S'ajoutait à cela, pour les juifs, une réponse à la destruction et à la dispersion, dès le début présumées comme définitives : la situation qui en résultait devait alors être interprétée comme un événement qui pouvait être anticipé à partir de la foi d'Israël elle-même : ce fut la réaction des chrétiens qui au départ n'étaient pas encore totalement séparés du judaïsme mais avaient l'exigence de maintenir dans leur foi la continuité d'Israël. Comme nous le savons, seule une petite partie d'Israël a pu accepter cette réponse, tandis que la plus grande partie s'y est opposée et a dû chercher une autre solution. Cependant, dès le début, les deux chemins n'étaient pas du tout nettement séparés et ceux qui les ont suivis n'ont jamais cessé de débattre entre eux.

La communauté qui est née du message, de la vie, de la Passion et de la Croix de Jésus de Nazareth a d'abord cheminé à l'intérieur d'Israël, comme le montrent les *Actes des apôtres*. Elle a ensuite progressivement étendu sa prédication dans les espaces grecs et, ce faisant, elle est entrée de plus en plus en conflit avec Israël. La fin des *Actes des apôtres* témoigne de ce

processus, quand Paul recommence à Rome avec les juifs en essayant de les gagner à une exégèse de l'Écriture à partir de l'événement-Jésus, mais doit faire face à un rejet, prédit à ses yeux par *Isaïe* 6, 9-10. Si la séparation des deux communautés paraît ici achevée, elle a très probablement pris beaucoup plus de temps ailleurs, de sorte que le dialogue a été maintenu et que les deux parties ont continué à s'affronter.

La communauté des chrétiens a exprimé son identité dans les écrits du Nouveau Testament, rédigés pour l'essentiel dans la seconde moitié du premier siècle. Mais il a fallu encore beaucoup de temps avant qu'ils ne soient fusionnés dans un canon, qui est alors devenu le document normatif de l'identité chrétienne⁵. Ces écrits ne se tiennent pas par eux-mêmes, mais tous se rapportent à l'« Ancien Testament », c'est-à-dire à la Bible d'Israël. Leur sens consiste à montrer l'interprétation authentique des écrits vétérotestamentaires dans les événements relatifs à Jésus-Christ. Le canon chrétien se divise donc essentiellement en deux parties : l'« Ancien Testament », l'Écriture d'Israël (et maintenant du judaïsme), et le « Nouveau Testament », éclairant à partir de Jésus le chemin de l'interprétation authentique de l'Ancien. Quoiqu'interprétés différemment, les « écrits vétérotestamentaires » demeurent donc communs aux deux communautés. En outre, à côté de la Bible hébraïque, les chrétiens ont reconnu comme canonique la tra-

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

5 Voir le cahier de *Communio*, n° XXXVII, 3 — mai-juin 2012, *Le canon des Écritures* (NdT).

duction grecque des livres vétéroutestamentaires, rédigés à partir du troisième siècle avant Jésus-Christ, qu'on appelle la « Septante ». Le canon des chrétiens était par conséquent plus volumineux que celui des juifs. Il existe en outre des différences, non négligeables, entre la Septante et le texte hébraïque. Dans le temps de l'exclusion progressive et réciproque, le judaïsme a donné de son côté au texte hébraïque sa forme définitive. En outre, dans les premiers siècles après Jésus-Christ, il a formulé de façon normative, dans la Mishna et le Talmud, sa manière de lire les Écritures saintes. Mais tout cela ne change rien au fait qu'un livre saint soit commun aux deux parties.

Dans la seconde moitié du deuxième siècle, Marcion a cependant tenté de briser cette unité, afin que le judaïsme et le christianisme deviennent deux religions opposées. Dans cette perspective, Marcion a créé un canon du Nouveau Testament dans une stricte opposition à la Bible d'Israël. Le Dieu d'Israël (Ancien Testament) et le Dieu de Jésus-Christ (Nouveau Testament) y apparaissent comme deux divinités différentes et antagonistes. Le Dieu de l'Ancien Testament serait un Dieu d'une justice sans merci; le Dieu de Jésus-Christ serait, au contraire, le Dieu de la miséricorde et de l'amour. Conformément à cela, Marcion a façonné un canon néotestamentaire uniquement à partir de l'Évangile de Luc et de dix épîtres pauliniennes, qu'il a cependant fallu retravailler pour qu'ils puissent servir cet objectif. Après une courte période d'activité, Marcion a été excommunié par

l'Église de Rome et sa religion fut donc exclue comme n'appartenant pas au christianisme. La tentation marcionite continue toutefois d'exister et ressurgit dans certaines situations de l'histoire de l'Église.

On constate ici que le judaïsme et le christianisme se sont progressivement séparés dans un processus difficile et constitués en deux communautés distinctes. Mais, malgré les écrits qui font autorité et dans lesquels leur identité respective est formulée, ces deux communautés restent liées entre elles par le fondement commun de l'« Ancien Testament », qui est leur Bible commune. La question se pose maintenant de savoir comment les deux communautés, séparées et en même temps reliées par leur Bible commune, se jugent l'une l'autre: s'élabore alors le traité *De Judaëis*, qui s'appelle souvent *Adversus Judaeos* et qui avait un caractère polémique. Les jugements négatifs sur les juifs, qui reflètent aussi les problèmes politiques et sociaux de la vie commune, sont connus et ont fréquemment conduit à des attaques antisémites. D'autre part, l'Église de Rome, comme on l'a déjà vu précédemment, a dit clairement au deuxième siècle, avec le rejet de la position de Marcion, que les chrétiens et les juifs adorent le même Dieu, et que les livres saints d'Israël sont aussi des livres saints de la chrétienté. La foi d'Abraham est aussi la foi des chrétiens. Abraham est aussi pour eux « le père dans la foi ».

Cette convergence fondamentale contient toutefois aussi la différence des interprétations:

1 • Pour les juifs, il est clair que Jésus n'est pas le Messie et, par conséquent, que les chrétiens se réclament à tort de leur Bible, qu'ils appellent l'« Ancien Testament ». Leur argument fondamental est le suivant : le Messie apporte la paix. Or le Christ ne l'a pas apportée au monde.

2 • À cet argument, les chrétiens répondent qu'après la destruction du Temple en 70 après J.-C., et devant la situation de diaspora d'Israël dont on ne voyait pas la fin, il a fallu réinterpréter l'Écriture, et qu'il n'était plus possible de vivre ni de comprendre l'Écriture dans sa forme ancienne. Dans sa parole relative au Temple détruit et reconstruit en trois jours, Jésus avait anticipé l'événement de la destruction du Temple et annoncé une nouvelle forme de vénération de Dieu dont le centre devait être le don de sa chair, moyennant quoi, dans le même temps, l'alliance du Sinaï devait être portée à sa forme définitive en devenant la Nouvelle Alliance. Ainsi l'Alliance est-elle étendue à tous les croyants et, ce faisant, la promesse de la terre a reçu son sens définitif.

Pour les chrétiens, il était donc évident que le message de Jésus-Christ, sa mort et sa Résurrection, signifiaient le tournant du temps donné par Dieu lui-même et, par conséquent, que l'interprétation des livres saints à partir de Jésus-Christ était quasiment légitimée par Dieu.

L'Ancien Testament est traditionnellement divisé en trois types de livres : *Torah* (Loi) – *Nebiim* (prophètes) – *Ketuvim* (autres écrits

dont les *Psaumes*). Tandis que, dans le judaïsme, l'accent est mis entièrement sur la Torah et que les autres livres – en particulier les livres prophétiques –, à l'exception des *Psaumes*, ont plutôt, de fait, une importance secondaire, la perspective des chrétiens est différente. Tout l'Ancien Testament est maintenant compris comme prophétie, comme *sacramentum futuri* : les cinq livres de Moïse sont aussi essentiellement prophétie. Cela signifie une dynamisation de l'Ancien Testament, dont les textes ne doivent pas être lus de manière statique, en eux-mêmes, mais compris, dans leur ensemble, comme mouvement en avant – vers le Christ. Dans la pratique de l'Église s'est ainsi imposée une répartition concrète des différents livres : les livres sapientiaux forment la base de l'enseignement moral durant le catéchuménat et dans la vie des chrétiens en général, tandis que la Torah et les Prophètes sont à lire comme une christologie anticipée. Les *Psaumes* deviennent le grand livre de prière de l'Église. David est traditionnellement considéré comme leur auteur. Mais, pour les chrétiens, c'est seulement Jésus-Christ qui est le véritable David et donc l'Orant des *Psaumes*, à partir de qui et avec qui nous les lisons.

La signification historique originale des textes ne doit pas être pour autant abolie, mais elle doit être dépassée. En témoignent les deux premiers énoncés du célèbre distique sur les quatre sens de l'Écriture : *Lit-tera facta docet. Quid credas allegoria. Moralis quid agas. Quo tendas anagogia* (« La lettre enseigne les faits, l'al-

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

légorie ce que tu crois, le sens moral ce que tu fais, l'anagogie ce vers quoi tu tends »).

Déjà chez Grégoire le Grand, on observe une nuance : l'allégorie, c'est-à-dire la lecture christologique de l'ensemble des Écritures, perd de son importance, tandis que le sens moral en acquiert de plus en plus. Quand,

chez Thomas d'Aquin, à la faveur d'une nouvelle vision de la théologie, l'allégorie est fondamentalement dévalorisée (seul le sens littéral est utilisable dans l'argumentation) et l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote est située de fait au fondement de la morale chrétienne, le danger d'une perte de signification de tout l'Ancien Testament devient évident.

2. Vatican II et la nouvelle vision du problème

Dans l'article 4 de la *Déclaration du concile Vatican II sur les relations de l'Église aux religions non chrétiennes*, les relations entre le christianisme et le judaïsme sont formulées de manière décisive. Des erreurs historiques sont rejetées et le contenu vraiment authentique de la tradition chrétienne concernant le judaïsme est énoncé, moyennant quoi, une norme valide est donnée pour la nouvelle rédaction du traité *De Judaëis*.

En 2015, la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme a publié une *Réflexion théologique sur les rapports entre catholiques et juifs à l'occasion du 50^e anniversaire de Nostra Aetate* (n° 4), dans laquelle les derniers développements sont résumés d'une manière qui fait autorité. À partir de cette vue d'ensemble, on peut assurément dire que la nouvelle vision du judaïsme développée après le Concile se laisse résumer en deux affirmations :

1 • La « théorie de la substitution », qui a jusqu'ici dominé la pensée théologique sur cette question, est

à rejeter. Cette théorie dit qu'après le rejet de Jésus-Christ, Israël a cessé d'être le porteur des promesses de Dieu, de sorte qu'il peut être désormais nommé le peuple « qui fut si longtemps élu » (*Prière de consécration du genre humain au Sacré-Cœur de Jésus*⁶).

2 • Il est beaucoup plus juste de parler de l'Alliance jamais révoquée, selon la conception qui s'est développée après le Concile à partir de *Romains* 9-11.

Ces deux thèses – que l'Église ne se substitue pas à Israël et que l'Alliance n'a jamais été révoquée – sont fondamentalement justes, mais elles sont à bien des égards imprécises et doivent continuer à être élaborées de manière critique.

Il faut d'abord constater qu'une « théorie de la substitution » n'a pas existé comme telle avant le Concile. Aucune des trois éditions du *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK) (Buchberger – Rahner – Kasper) ne contient une entrée « théorie de la

Signets

substitution» (*Substitutionstheorie*). C'est également le cas des lexiques, comme par exemple le *Religion in Geschichte und Gegenwart* (3^e éd.). Le mot «*Substitutionstheorie*» apparaîtrait toutefois dans l'index du *LThK* de Kasper, sous les entrées «*Altes Testament II*» (Breuning), «*Israel III*» (Breuning) et «*Volk Gottes I*» (W. Kraus).

De même qu'il n'y avait pas de «théorie de la substitution» en tant que telle, de même la théologie ne se représentait pas de manière uniforme le statut d'Israël dans l'histoire sainte après le Christ. Il est néanmoins vrai qu'à partir de textes comme celui de la parabole des vigneron (Marc 12, 1-11), ou encore du festin auquel les invités ne viennent pas et se font ensuite remplacer (Matthieu 22, 1-14; Luc 14, 15-24), l'idée d'un rejet d'Israël par Dieu a largement déterminé la représentation de sa fonction dans l'histoire présente du salut.

D'autre part, il restait clair qu'Israël, ou plutôt le judaïsme, conservait toujours un statut particulier et ne se confondait pas avec le monde des autres religions. Deux aspects ont avant tout et toujours fait obstacle à l'idée d'une exclusion totale du peuple juif hors de la promesse :

1 • Israël est toujours de manière incontestée le propriétaire de l'Écriture sainte. Il est vrai que la *Deuxième Épître aux Corinthiens* dit que le cœur d'Israël est, lors de la lecture de l'Écriture, couvert par un voile et que ce voile ne sera enlevé qu'avec la conversion au Seigneur

Jésus-Christ (2 Corinthiens 3, 15-16). Mais il n'en reste pas moins qu'Israël tient dans sa main, avec les Écritures saintes, la révélation de Dieu. Certains Pères de l'Église, comme par exemple Augustin, ont souligné qu'Israël devait exister comme n'appartenant pas à la communauté de l'Église, afin de témoigner de l'authenticité des Écritures saintes.

2 • Saint Paul n'est pas le seul à dire que «tout Israël sera sauvé», l'*Apocalypse* de saint Jean voit aussi deux groupes composés de ceux qui seront sauvés : les 144 000 des douze tribus d'Israël, ce qui est une autre manière de dire la même chose que Paul lorsqu'il parle de «tout Israël», et, à côté d'eux, la «foule immense, que nul ne pouvait dénombrer» (*Apocalypse* 7, 9), comme représentation du monde païen sauvé. Selon la tradition néotestamentaire, cette perspective de la fin des temps n'est pas seulement quelque chose qui, après des millénaires, viendra à la fin, à un moment indéterminé, mais l'«*eschatologique*» est toujours aussi d'une certaine manière présent.

À la lumière de ces deux aspects, il était clair pour l'Église que le judaïsme n'était pas une religion parmi les autres, mais était dans une situation particulière et devait donc être reconnu comme tel par l'Église. En s'appuyant sur cette base, on a développé au Moyen Âge l'idée du double devoir de protection incombant au pape, qui devait d'une part protéger les chrétiens contre les juifs, mais qui devait en même temps protéger les juifs, de sorte qu'à côté des chrétiens eux seuls

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

pouvaient exister comme *religio licita* dans le monde médiéval.

La question de la substitution ne se pose pas seulement dans l'absolu pour Israël en tant que tel, mais elle se concrétise à travers certains éléments dans lesquels l'élection se manifeste : les lois du culte, auxquelles appartiennent aussi, avec le culte du Temple, les grandes fêtes

d'Israël (1) ; les lois du culte qui concernent individuellement les Israélites : sabbat, circoncision, prescriptions concernant la nourriture, règles de pureté (2) ; les préceptes de la Torah relatifs au droit et à la morale (3) ; le Messie (4) ; la promesse de la terre (5). À partir de ces éléments, il convient aussi d'aborder la question de l'Alliance.

3. La question de la « substitution »

Dans un premier temps, traitons des éléments de la promesse auxquels le concept de substitution peut être appliqué. Dans un deuxième temps, il conviendra d'aborder la question de l'Alliance.

3.1 Le culte du Temple

Que signifie le rejet de la substitution à propos du culte du Temple tel qu'il est ordonné dans la Torah ? Posons-nous la question concrètement. L'Eucharistie prend-elle la place des sacrifices cultuels ? Ou ces sacrifices conservent-ils une nécessité en eux-mêmes ? Je pense que l'on voit ici qu'une conception statique de la Loi et de la promesse, présupposée par le rejet indifférencié de la « théorie de la substitution », est nécessairement battue en brèche. La question du culte se mouvait bien évidemment en Israël, dès le début, dans une dialectique entre critique du culte et fidélité à la prescription cultuelle. Sur ce point, j'aimerais renvoyer au troisième chapitre de la première par-

tie de mon livre *L'esprit de la liturgie. Une introduction*⁷. On retrouve la critique du culte dans des textes comme *1 Samuel* 15, 22 ; *Osée* 6, 6 ; *Amos* 5, 21-27 ; etc. Alors que, dans l'espace hellénistique, la critique du culte a progressivement conduit au rejet total de l'institution des sacrifices cultuels et a trouvé, dans l'idée du sacrifice du Logos, une forme concrète, reste toujours en Israël l'idée que le sacrifice purement spirituel ne suffit pas. Je fais référence à deux textes : *Daniel* 3, 37-43 et *Psaume* 50, 19-21.

Dans les versets 18 et 19, le psalmiste dit sans ambiguïté : « [...] Tu n'acceptes pas d'holocauste. Le sacrifice qui plaît à Dieu, c'est un esprit brisé. » Mais, dans les versets 20 et 21, on trouve de manière surprenante la demande et la prédiction suivantes : « [...] Relève les murs de Jérusalem. Alors tu accepteras de justes sacrifices, oblations et holocaustes. » Certains exégètes modernes nous disent que des éléments conservateurs ont ici rajouté

Signets

à la fin du psaume ce qui avait été nié dans les versets précédents. Il y a en effet une certaine contradiction entre les deux groupes de versets. Mais le fait que le dernier verset fasse partie de manière incontestée du texte canonique montre toutefois qu'à lui seul le sacrifice simplement spirituel est ressenti comme insuffisant. La même chose se retrouve dans le texte de Daniel précédemment mentionné.

Pour les chrétiens, le don intégral de Jésus dans la mort de la Croix constitue la synthèse des deux perspectives, qui n'est possible qu'à partir de Dieu et est en même temps nécessaire: le Seigneur, en chair et en os, se donne tout entier pour nous. Son sacrifice comprend la chair, le monde réel et corporel dans son ensemble. Mais ce dernier est intégré dans le moi de Jésus-Christ et est ainsi élevé tout entier au statut de personne. Pour les chrétiens, il est donc clair que tout culte précédent ne trouve son sens et son accomplissement que dans le fait qu'il soit une avancée vers le sacrifice du Christ. Dans le Christ, auquel l'ancien culte fait toujours référence, tout a un sens. Ainsi n'y a-t-il pas en effet de « substitution », mais un être-enchemin, qui devient finalement une unique réalité, et, néanmoins, les sacrifices d'animaux disparaissent nécessairement, remplacés (« substitution ») par l'Eucharistie.

La conception statique de la substitution ou de la non-substitution est ainsi remplacée par un regard dynamique sur toute l'histoire du

salut qui trouve dans le Christ sa récapitulation (*anakephalaiôsis*) (voir *Éphésiens* 1, 10).

3.2 Les lois du culte

La dispute sur la liberté des chrétiens par rapport à la Loi est, avant tout chez Paul, relative au domaine des lois culturelles concernant les individus (circoncision, sabbat, etc.). Aujourd'hui il est clair, d'une part, que ces prescriptions ont constitué une protection pour l'identité d'Israël dans la grande dispersion parmi les peuples du monde et, d'autre part, que l'abolition de leur caractère obligatoire a été la condition pour que se forme, à partir des païens, un christianisme à l'échelle du monde. Depuis la séparation d'Israël et de l'Église, ce sont en particulier ces questions qui, des deux côtés, ne posent plus de véritables problèmes. Il n'est pas ici nécessaire de revenir sur la polémique interconfessionnelle qui s'est développée à partir du xvi^e siècle, où des protestants ont reproché aux catholiques d'avoir restauré, d'une manière nouvelle parmi les chrétiens, l'ancienne législation avec les obligations du dimanche, du vendredi, etc. (de nouvelles normes « substituées » aux anciennes).

3.3 Droit et morale

Quant aux préceptes légaux et moraux de la Torah, il est clair aussi parmi les juifs, tout simplement en raison du développement concret du droit, que ce que l'on appelle le droit casuistique offre des modèles qui sont soumis à des

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

développements. Par conséquent, une dispute entre les chrétiens et les juifs est en soi ici inutile.

En ce qui concerne les préceptes proprement moraux, qui ont trouvé dans le Décalogue leur expression essentielle, il faut dire ce que le Seigneur lui-même a dit après le Sermon sur la montagne en *Matthieu 5, 17-20* – à savoir qu'ils sont toujours en vigueur, même s'ils doivent être relus dans de nouvelles situations. Cette relecture n'est pas abolition ni substitution, mais approfondissement dans le cadre d'une validité qui demeure inchangée. Ici il n'y a bel et bien aucune substitution.

Dans la situation présente, il est étrange que ce soit justement ici que beaucoup affirment aujourd'hui la substitution : les huit béatitudes auraient pris la relève des commandements, le Sermon sur la montagne aurait remplacé la morale de l'Ancien Testament dans son ensemble. Pour toute cette question, je me permets de renvoyer au quatrième chapitre du premier volume de mon livre *Jésus de Nazareth*⁸. La raison de ce malentendu, selon lequel il y aurait eu une substitution radicale concernant les préceptes fondamentaux de la vie chrétienne, réside dans un paulinisme mal compris. En fait, chez Paul, il est également très clair que les préceptes moraux de l'Ancienne Alliance qui sont résumés dans le double commandement de l'amour restent en vigueur pour le chrétien, quoiqu'ils apparaissent désormais

dans le nouveau contexte de l'amour et de l'être-aimé par Jésus-Christ. Les points 1 et 3 convergent ici chez Paul, et ceci constitue la véritable nouveauté chrétienne : le Christ crucifié a porté toute notre faute. En Israël, le sacrifice du jour du Grand Pardon et les sacrifices d'expiation quotidiens avaient pour objectif de recueillir et d'abolir toute l'injustice du monde. Les sacrifices d'animaux ne pouvaient être pour autant qu'un geste qui cherchait à capter le pouvoir d'opérer une véritable réconciliation.

Le Fils de Dieu fait homme qui a assumé en lui-même toute peine et toute faute du monde est maintenant ce dépassement recherché dans les sacrifices culturels. Être lié à sa mort dans le baptême signifie, pour le chrétien, être à l'abri dans l'amour de Dieu qui pardonne. Mais cela ne veut pas dire que sa propre vie serait désormais sans importance et que les préceptes moraux n'existeraient plus pour lui. Cela signifie plutôt que les préceptes moraux peuvent et doivent être vécus d'une manière nouvelle, au sein de cette unité avec le Christ, dans la liberté intérieure de l'amour.

Naturellement, la dispute autour du christianisme paulinien se poursuivra. Mais je pense qu'il devrait être clair aujourd'hui pour tout le monde que les préceptes moraux de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliances sont finalement identiques et qu'il ne peut y avoir ici de place pour une véritable « substitution ».

Signets

8 Joseph RATZINGER, *Opera omnia*, t. VI : *Jésus de Nazareth. La figure et le message*, Parole et Silence, 2014.

3.4 Le Messie

La question de la messianité de Jésus est et reste la véritable question disputée entre juifs et chrétiens. Même si elle ne cessera pas de marquer la séparation des deux chemins, de nouvelles recherches sur l'Ancien Testament ont aussi toutefois ouvert de nouvelles possibilités de dialogue. Dans l'exégèse la plus récente, les changements concernant la datation et les interprétations des grandes paroles d'espérance d'Israël (*Genèse* 49, 10; *Nombres* 24, 17; *2 Samuel* 7, 12-16; *Psaume* 89, 20-46; *Amos* 9, 14-15; *Isaïe* 7, 10-17; 9, 1-6; 11, 1-9; *Michée* 5, 1-5; *Aggée* 2, 20-23; *Zacharie* 4, 8-14 et plusieurs textes des *Psaumes*) montrent le caractère protéiforme et pluriel de l'espérance, dont la figure du nouveau David – du « roi-Messie » – qui a une dimension largement politique, ne représente qu'une forme parmi d'autres. Il est vrai que *tout* l'Ancien Testament est un livre de l'espérance. Mais, en même temps, il faut voir que cette espérance s'exprime dans des formes multiples. En outre, il est vrai que l'espérance s'y réfère de moins en moins au pouvoir terrestre et politique et que la signification de la Passion comme élément essentiel de l'espérance y prend de plus en plus d'importance.

Les sources néotestamentaires sur Jésus montrent qu'il avait un rapport critique au titre de Messie et aux représentations généralement liées à ce titre. Ceci est par exemple visible dans une remarque de Jésus, en référence au *Psaume* 109, sur la

filiation davidique du Christ. Jésus rappelle que, selon les scribes, le Christ est le fils de David. Toutefois, dans le *Psaume*, le Christ n'apparaît pas comme le fils de David, mais comme son seigneur (*Marc* 12, 35-36). Là où le titre de Christ-Messie lui est attribué, quand la confession de foi des disciples commence à se former, Jésus complète et corrige tout de suite les représentations qui se cachent derrière ce titre, à travers une catéchèse sur la passion du Sauveur (voir *Marc* 8, 27-33; *Matthieu* 16, 13-23). Dans sa prédication, il n'a lui-même pas fait appel à la tradition davidique, mais principalement à la figure d'espérance du Fils de l'homme selon la formulation du livre de Daniel. En outre, pour lui, l'idée de la passion, de la souffrance et de la mort substituantes, de même que celle de l'expiation, était centrale. L'idée du serviteur souffrant, du salut à travers la souffrance, est pour lui essentielle: les chants du serviteur, dans le livre d'Isaïe, mais aussi les visions mystiques de la souffrance, dans le livre de Zacharie, déterminent son image du Sauveur. Dans ces textes, les expériences de foi d'Israël, durant le temps de l'exil et de la persécution hellénistique, s'expriment et apparaissent comme des étapes essentielles de Dieu avec son peuple, menant vers Jésus de Nazareth. Moïse aussi, quand il intervient pour son peuple et offre sa propre mort substituante, fait transparaître la mission de Jésus. Peter Kuhn, dans sa remarquable étude intitulée *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*⁹, a montré

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

9 *Studien zum Alten und Neuen Testament*, Band XVII, Munich, 1968, 13, Texte 1.

que le judaïsme connaît également l'idée de l'auto-abaissement, voire de la souffrance de Dieu, et qu'il existe des rapprochements importants avec l'interprétation chrétienne de l'espérance vétérotestamentaire du salut, même si des différences ultimes demeurent.

Dans les débats médiévaux entre juifs et chrétiens, la partie juive, traditionnellement, citait souvent *Isaïe* 2, 2-5 (ou *Michée* 4, 1-5) comme le cœur de l'espérance messianique. Face à ces paroles, quiconque assume une exigence messianique doit prouver son identité : « Il sera juge entre les nations [...] De leurs épées, ils forgeront des socs, et de leurs lances, des faucilles. Jamais nation contre nation lèvera l'épée; ils n'apprendront plus la guerre » (*Isaïe* 2, 4; *Michée* 4, 3-4). Il est clair que ces paroles ne sont pas réalisées, mais restent l'attente de quelque chose à venir.

En effet, Jésus a lu les promesses d'Israël selon une compréhension élargie, d'après laquelle la passion de Dieu dans le monde et la souffrance du juste occupent une position de plus en plus centrale. De même, dans les images qu'il donne du royaume de Dieu, ce n'est pas du tout simplement l'accent triomphal qui domine; ces images sont elles aussi caractérisées par la lutte de Dieu pour et avec l'homme. Sur le champ du royaume de Dieu, croissent, dans le temps de ce monde, tout à la fois le bon grain et l'ivraie qui n'est pas arrachée. Dans le filet de Dieu, on trouve de bons et de mauvais poissons. Le levain du royaume de Dieu

pénètre lentement le monde de l'intérieur pour le transformer. Les disciples, sur leur chemin vers Emmaüs, apprennent, dans la conversation avec Jésus, que la croix doit être justement le centre essentiel de la figure du Messie. Le Messie ne semble pas être d'abord pensé à partir de la figure royale de David. L'Évangile de Jean, en tant que récapitulation finale du dialogue de Jésus avec les juifs, reflétant déjà le dialogue futur entre juifs et chrétiens, a déplacé ce qui est central dans la figure de Jésus, et donc aussi l'interprétation des espérances d'Israël. Pour Jean, l'énoncé essentiel concernant la figure du promis se trouve en rapport avec la figure de Moïse : « Au milieu de vous [...] le Seigneur votre Dieu fera se lever un prophète comme moi, et vous l'écouteriez » (*Deutéronome* 18, 15). Et ce qui caractérise la figure de Moïse est qu'il « rencontrait [le Seigneur] face à face » (*Deutéronome* 34, 10). Le *Deutéronome* lui-même remarque que la promesse était restée jusqu'ici inachevée et qu'il ne s'était « plus levé en Israël un prophète comme Moïse, lui que le Seigneur rencontrait face à face » (*Deutéronome* 34, 10). Jean dit de manière programmatique, au premier chapitre de son évangile, que ces paroles en attente d'accomplissement sont maintenant réalisées en Jésus : « Dieu, personne ne l'a jamais vu; le Fils unique, lui qui est Dieu, lui qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître » (*Jean* 1, 18; voir 13, 25). Au premier abord, nous pouvons donc dire que Jésus ne voulait pas faire directement advenir le nouveau monde accompli de la paix, comme *Isaïe* 2 et *Michée* 4 le

prédisent, mais qu'il voulait montrer Dieu aux hommes et également aux païens, et qu'il a ainsi révélé la volonté de Dieu qui est la véritable rédemption des hommes.

Dans mon analyse du discours eschatologique de Jésus, développée au sein du deuxième volume de mon livre *Jésus de Nazareth*, j'ai montré que, d'après la vision de l'histoire qu'a Jésus, il y aura un « temps des païens » entre la destruction du Temple et la fin du monde, dont la durée a d'abord été naturellement considérée comme très courte, mais qui est essentielle comme partie de l'histoire de Dieu avec les hommes. Même si ce temps de l'action de Dieu avec le monde ne se trouve pas directement en soi dans les textes vététotestamentaires, il correspond toutefois au déploiement de l'espérance d'Israël, telle qu'elle se réalise de manière de plus en plus claire dans la période tardive (*Deutéro-Isaïe, Zacharie, etc.*).

Saint Luc nous raconte que Jésus le Ressuscité, en chemin avec deux disciples, les guide en même temps sur un chemin intérieur. Avec eux, il lit pour ainsi dire l'Ancien Testament d'une manière nouvelle. Ainsi apprennent-ils à comprendre d'une manière nouvelle les promesses et les espérances d'Israël, ainsi que la figure du Messie. Ils découvrent que c'est justement le destin du Crucifié et du Ressuscité, cheminant d'une manière mystérieuse avec les disciples, qui est préfiguré dans

les Livres. Ils apprennent ainsi une nouvelle lecture de l'Ancien Testament. Ce texte décrit la formation progressive de la foi chrétienne au premier et deuxième siècles, et décrit donc aussi un chemin qui doit être toujours à nouveau cherché et emprunté. Ce faisant, il décrit aussi au fond la conversation entre juifs et chrétiens, telle qu'elle devrait avoir lieu jusqu'à aujourd'hui et n'a malheureusement été esquissée que dans de rares moments.

Les Pères avaient conscience de cette nouvelle partition de l'histoire, par exemple quand l'ascension de l'histoire était décrite à travers le schéma tripartite *umbra – imago – veritas*. Le temps de l'Église (« temps des païens ») n'est pas encore la venue dans la *veritas* ouverte (= *Isaïe 2* et *Michée 4*). Il est encore *imago*, ce qui signifie un temps provisoire, même si ce temps se déploie dans une nouvelle ouverture. Bernard de Clairvaux a présenté ce problème d'une manière juste, quand il transforme le discours sur la double venue du Christ en un discours sur la triple présence du Seigneur et désigne le temps de l'Église comme un *Adventus medius* (*Jésus de Nazareth*, tome II¹⁰).

Pour résumer, nous pouvons dire que toute l'histoire de Jésus, telle que le Nouveau Testament la raconte, du récit des tentations aux pèlerins d'Emmaüs, montre que le temps de Jésus, le « temps des païens », n'est pas le temps d'une transfor-

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

10 STERCAL, C., *Il « Medius Adventus »*. Saggio di lettura degli scritti di Bernardo di Chiaravalle (Bibliotheca Cisterciensis 9, Rome, 1992 (NdT)).

mation cosmique, dans laquelle les décisions définitives entre Dieu et l'homme sont déjà prises, mais le temps de la liberté. Dans ce temps, Dieu rencontre les hommes à travers l'amour crucifié de Jésus-Christ, afin de les rassembler dans une libre acceptation du royaume de Dieu. C'est le temps de la liberté, et cela veut aussi dire, le temps dans lequel le mal continue à avoir du pouvoir. Le pouvoir de Dieu est, pendant tout ce temps, un pouvoir de la patience et de l'amour, face auquel le pouvoir du mal reste efficace. C'est un temps de la patience de Dieu qui nous paraît souvent démesurée – le temps des victoires, mais aussi des échecs de l'amour et de la vérité. L'ancienne Église a récapitulé l'essence de ce temps dans la phrase : « *Regnavit a ligno Deus* » (*Dieu a régné par le bois [de la Croix¹¹]*). En chemin avec Jésus à l'instar des disciples d'Emmaüs, l'Église apprend toujours à lire l'Ancien Testament avec lui et à comprendre d'une manière nouvelle. Elle apprend à reconnaître que c'est très précisément cela qui est dit par avance à propos du « Messie », et, dans le dialogue avec les juifs, elle doit essayer de montrer que tout cela est « conforme à l'Écriture ». C'est pourquoi la théologie spirituelle a toujours souligné que le temps de l'Église ne signifie pas l'arrivée au paradis, mais correspond à l'exode de quarante ans d'Israël dans le monde entier. C'est le chemin de ceux qui sont libérés. De même qu'il est toujours à nouveau rappelé à Israël que son chemin dans le désert

est la conséquence de la libération de l'esclavage d'Égypte; de même qu'Israël a toujours à nouveau voulu sur son chemin retourner en Égypte, car il n'était pas capable de reconnaître le bien de la liberté comme un bien, de même pour la chrétienté sur son chemin de l'exode: reconnaître le mystère de la libération et de la liberté comme don de la rédemption est toujours à nouveau difficile pour les hommes, et ils veulent retourner à l'état antérieur. Mais grâce aux actions miséricordieuses de Dieu, ils peuvent sans cesse réapprendre que la liberté est le grand don qui conduit à la vraie vie.

3.5 La promesse de la terre

La promesse de la terre est concrètement adressée aux enfants d'Abraham en tant que peuple dans l'histoire. Il est vrai que les chrétiens se comprennent comme de véritables descendants d'Abraham, comme le montre de manière saisissante l'*Épître aux Galates*, mais non comme un peuple dans le sens historique-terrestre du terme. Comme ils forment un peuple à travers tous les peuples, ils n'attendent pas, en tant que peuple, une terre déterminée en ce monde. L'*Épître aux Hébreux* a expressément formulé cette interprétation de la promesse de la terre : « Grâce à la foi, il [Abraham] vint séjourner en immigré dans la Terre promise, comme en terre étrangère; il vivait sous la tente avec [...] [les] héritiers de la même promesse; car il attendait la ville [...] dont Dieu

Signets

11 De l'hymne latine *Vexilla Regis* (VI^e siècle), chantée le Vendredi saint (et au Bréviaire dans la Semaine de la Passion) (NdT).

lui-même est le bâtisseur et l'architecte» (*Hébreux* II, 9-10). «C'est dans la foi, sans avoir connu la réalisation des promesses, qu'ils sont tous morts; mais ils l'avaient vue et saluée de loin, affirmant que, sur la terre, ils étaient des étrangers et des voyageurs» (*Hébreux* II, 13). L'À Diognète a développé encore plus avant ce point: les chrétiens vivent dans leurs pays respectifs comme des concitoyens responsables et savent en même temps que leur véritable cité, leur véritable pays vers lequel ils sont en chemin, est à venir. La promesse de la terre se rapporte au monde à venir et relativise les diverses appartenances terrestres. La dialectique entre appartenir de manière responsable à ce monde et être simultanément en chemin détermine l'interprétation chrétienne du pays et du peuple et doit être, bien entendu, toujours à nouveau réélaboree, soufferte et vécue.

De son côté, le judaïsme a conservé l'idée de la filiation abrahamique concrète, et a donc dû nécessairement chercher encore et encore, d'une manière ou d'une autre, une interprétation terrestre concrète de la promesse de la terre.

L'échec de la révolte de Bar Kokhba (132-135 après J.-C.), théologiquement soutenue par une partie du rabbinat, a toutefois signifié, pour longtemps, le renoncement à de telles formes de messianisme politique. De son côté, Maïmonide (1135-1204) a ouvert une nouvelle voie en essayant de soustraire l'attente de la terre au domaine théologique afin de lui donner une forme

rationnelle. Ce n'est toutefois qu'au XIX^e siècle que cette tentative a trouvé une réalité concrète. La souffrance de la grande minorité juive en Galicie, comme en général à l'Est, est devenue chez Théodore Herzl le point de départ pour la fondation du sionisme, qui avait comme but de redonner une patrie aux Juifs apatrides, pauvres et souffrants. Les événements relatifs à la Shoah ont rendu d'autant plus urgente la nécessité, pour les Juifs, d'avoir leur propre État. Dans l'Empire ottoman déclinant, et auquel la Terre sainte appartenait, il devait être possible de faire de la patrie historique des Juifs un pays qui soit de nouveau le leur. Ce faisant, le rayon des justifications internes et des représentations concrètes s'étendait très loin. Une grande partie des sionistes n'était pas croyante et a essayé de faire du pays une patrie pour le peuple juif dans un contexte sécularisé. Mais il y a toujours eu également des forces religieuses efficaces dans le sionisme, et, à la surprise des pères fondateurs agnostiques, il s'est souvent opéré un tournant vers la religion dans la nouvelle génération. La question de savoir comment se positionner face au projet sioniste a aussi été controversée dans l'Église catholique. Mais la position dominante a été, dès le début, qu'une acquisition de la terre, théologiquement comprise dans le sens d'un nouveau messianisme politique, serait inacceptable. Après l'instauration de l'État d'Israël en 1948, s'est formée une doctrine théologique qui a finalement permis la reconnaissance politique de l'État d'Israël par le Vatican. Au centre de cette

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

doctrine, il y a la conviction qu'un État qui serait compris dans un sens strictement théologique, un État fondé sur la foi juive, un État qui se prendrait lui-même pour l'accomplissement théologique et politique des promesses, qu'un tel État, selon la foi chrétienne, n'est pas envisageable dans notre histoire, et serait en contradiction avec la compréhension chrétienne des promesses. En même temps, on a affirmé que le peuple des Juifs, comme chaque peuple, possède le droit naturel de revendiquer une terre propre. Comme je l'ai déjà dit, il fallait pour cela trouver un lieu dans l'espace de vie historique du peuple juif, qui a pu être trouvé conformément aux normes du droit international, dans la situation politique de l'Empire ottoman déclinant et du protectorat britannique. En ce sens, le Vatican a reconnu l'État d'Israël comme un État de droit moderne, et il y voit la patrie légitime du peuple juif, dont la justification ne peut pas cependant être directement déduite de l'Écriture sainte, mais dont on peut néanmoins penser, dans un sens plus large, qu'elle exprime la fidélité de Dieu au peuple d'Israël.

Le caractère non théologique de l'État juif signifie cependant qu'il ne peut pas être considéré comme remplissant les promesses de l'Écriture sainte en tant que telles. La marche de l'histoire montre plutôt une croissance et un déploiement des promesses, comme on l'a aussi vu dans les points précédents. Déjà, au moment de la première grande dispersion d'Israël sous le roi Nabuchodonosor, l'amour de Dieu

envers son peuple était à l'œuvre au sein même du procès fait par Dieu à son peuple et a donné à la dispersion une nouvelle signification positive. C'est seulement pendant l'exil que la conception de Dieu d'Israël, le monothéisme, a été complètement développée. Car, selon les critères de l'époque, un Dieu qui n'avait pas pu défendre son pays n'était plus un Dieu. Face à la moquerie des peuples qui représentaient le Dieu d'Israël comme vaincu et sans terre, on voit justement que c'est dans l'abandon de la terre que la divinité de ce Dieu s'est manifestée: ce Dieu n'était pas seulement celui d'une terre particulière, mais il possédait le monde tout entier. Il en disposait et pouvait le partager, à chaque instant, selon sa volonté. Ainsi Israël a-t-il pris définitivement conscience, au cours de l'exil, que son Dieu est un Dieu au-dessus des dieux, qui dispose librement de l'histoire et des peuples.

Il est vrai que la persécution hellénistique du judaïsme s'appuyait, selon sa propre vision des choses, sur une image de Dieu éclairée qui devait être en principe uniformément partagée par tous les hommes cultivés, de sorte qu'il n'y avait plus d'espace pour les singularités et les exigences missionnaires du Dieu d'Israël. Mais c'est précisément dans l'affrontement entre le polythéisme grec et le Dieu unique du ciel et de la terre que servait Israël qu'une conversion inattendue au Dieu d'Israël s'est produite parmi les hommes de l'Antiquité qui cherchaient Dieu, une conversion dont l'expression concrète est le mouvement de « ceux qui craignent Dieu » et qui se sont

rassemblés autour des synagogues. Dans ma thèse intitulée *Volk und Haus Gottes bei Augustin*, j'ai essayé d'explicitier la justification interne de ce processus à partir des analyses d'Augustin. On pourrait peut-être résumer ainsi le fond de toute la question : la pensée antique était *in fine* arrivée à l'opposition entre le divin vénéré dans la religion et la structure réelle du monde, au sein de laquelle les divinités religieuses devaient être rejetées comme finalement irréelles, et la puissance réelle, qui avait créé le monde et le traversait, apparaissait dénuée de pertinence religieuse.

Dans cette situation, le Dieu juif qui représentait justement la puissance originaire de tout être – comme la philosophie l'avait découvert – apparaissait, en même temps, comme une puissance religieuse qui s'adresse à l'homme et dans laquelle

celui-ci peut rencontrer le divin. Cette coïncidence de l'idée philosophique et de la réalité religieuse était quelque chose de nouveau, et pouvait faire à nouveau de la religion une réalité rationnellement défendable. Seule la liaison de Dieu à un seul peuple et ses prescriptions juridiques constituaient des obstacles. Quand cette liaison a pu être dénouée – comme dans la prédication de Paul – et donc le Dieu juif, être considéré par tous comme leur Dieu, la réconciliation de la foi et de la raison a été atteinte (voir aussi mon petit livre *Le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes*¹²).

Ainsi les juifs ont-ils ouvert la porte vers Dieu à travers très précisément leur dispersion définitive dans le monde. Leur diaspora n'est pas simplement ni d'abord un châtement, mais elle signifie une mission.

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

4. L' « Alliance jamais révoquée »

Avec tout ce que nous avons dit jusqu'ici, nous avons pris position à propos du premier élément fondamental du nouveau consensus sur les relations entre le christianisme et le judaïsme, tel qu'il est présenté dans les réflexions publiées par la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme (2015). Ce premier élément fondamental affirme que la « théorie de la substitution » n'est pas appropriée pour décrire les relations entre le christianisme et le judaïsme. Nous avons étudié cette thèse au niveau de ses éléments fon-

damentaux, dans lesquels l'élection d'Israël se rend avant tout présente, et nous sommes arrivés à la conclusion que cette thèse indique certes la bonne direction, mais qu'elle doit être repensée dans le détail. Maintenant, nous devons nous tourner vers le deuxième élément de ce nouveau consensus, c'est-à-dire la formule de l' « Alliance jamais révoquée ».

Les « réflexions » mentionnées ci-dessus attirent l'attention sur le fait que la thèse selon laquelle « l'alliance de Dieu avec Israël, son

12 Tr. fr. Parole et Silence, 2017.

peuple, perdure et n'a jamais été révoquée» (n° 39) ne figure pas explicitement dans *Nostra Aetate*, mais a été prononcée pour la première fois par Jean-Paul II à Mayence le 17 novembre 1980. Elle a ensuite été intégrée au *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 121) et fait donc d'une certaine manière partie de la doctrine actuelle de l'Église catholique.

Comme dans le cas de la théorie de la substitution, le fond de ce qui est dit doit être considéré comme juste, mais a besoin de précisions et d'approfondissements dans les détails. Il faut d'abord constater qu'au chapitre 9 de l'*Épître aux Romains*, lors de l'énumération des dons particuliers faits à Israël, Paul ne parle pas d'« Alliance » mais des « alliances ». C'est en effet une erreur, quand, dans notre théologie, l'Alliance est en général simplement entendue au singulier, ou encore simplement dans l'opposition stricte entre Ancienne (Première) et Nouvelle Alliances. Pour l'Ancien Testament, l'« alliance » est une réalité dynamique, se concrétisant dans une série d'alliances qui se déploie. Je mentionne, comme figures principales, l'alliance avec Noé, l'alliance avec Abraham, l'alliance avec Moïse, l'alliance avec David et, au final, la promesse de la Nouvelle Alliance prenant diverses formes.

Le prologue de Matthieu et le récit de l'enfance de Jésus dans l'*Évangile de Luc* se positionnent par rapport à l'alliance avec David. Chacun à sa façon, les deux montrent comment l'alliance est rompue du côté de l'homme et a pris fin, mais aus-

si comment Dieu laisse sortir un rameau de la souche de Jessé, dans lequel l'alliance recommence à partir de Dieu (voir *Isaïe* 11, 1). Comme toutes les dynasties terrestres, la dynastie davidique décline. Et pourtant la promesse s'accomplit : son règne n'aura pas de fin (*Luc* 1, 33).

L'*Épître aux Galates* est importante pour notre question : aux troisième et quatrième chapitres, elle établit une comparaison entre les alliances avec Abraham et avec Moïse. De l'alliance avec Abraham, il est dit qu'elle est accordée de manière universelle et inconditionnelle. En revanche, l'alliance avec Moïse est promulguée quatre-cent trente ans plus tard. Elle est limitée et liée à une condition, l'observance de la Loi. Mais cela veut dire également qu'elle peut échouer là où les conditions ne sont pas remplies : elle a une fonction intermédiaire, mais n'abolit pas le caractère définitif et l'universalité de l'alliance avec Abraham.

Nous trouvons une nouvelle étape de la théologie de l'alliance dans l'*Épître aux Hébreux*. Celle-ci reprend la promesse de la Nouvelle Alliance, que le chapitre 31 du livre de *Jérémie* fait résonner de manière particulièrement éclatante, et confronte cette Nouvelle Alliance aux anciennes. Elle rassemble toutes ces dernières sous le terme de « Première Alliance », dont la « Nouvelle Alliance », qui est définitive, prend maintenant le relai.

Le motif de la Nouvelle Alliance apparaît aussi, selon diverses variations, chez *Jérémie*, *Ezéchiel*, *Deuté-*

Signets

ro-Isaïe et Osée. Au chapitre 16 du livre d'*Ezéchiel*, le récit de l'histoire d'amour entre Dieu et Israël est particulièrement impressionnant. Dieu prend tendrement sur lui Israël dans le temps de sa jeunesse, à travers son alliance d'amour qui doit être définitive. Israël ne reste pas fidèle et se compromet avec toutes sortes de divinités. La colère de Dieu qui s'ensuit n'est pas son dernier mot, mais il prend de nouveau Israël sur lui à travers une Nouvelle Alliance qui n'est plus destructible. Concernant la formule de l'« Alliance jamais révoquée » qui est l'objet de notre recherche, il est juste de dire qu'il n'y a pas de révocation de la part de Dieu. Mais la rupture de l'alliance de la part de l'homme fait bien partie de l'histoire réelle de Dieu avec Israël. La première forme de cette rupture est décrite dans le livre de l'*Exode*. L'absence de longue durée de Moïse est pour le peuple l'occasion de se donner à lui-même un Dieu visible qu'il adore: « [...] Le peuple s'assit pour manger et boire; puis il se leva pour se divertir » (*Exode* 32, 6). En revenant, « Moïse vit que le peuple était débridé » (*Exode* 32, 25). Devant l'alliance rompue, il jeta les tables écrites par Dieu lui-même et les brisa (*Exode* 32, 19). Il est vrai que la miséricorde de Dieu redonne les tables à Israël, mais, comme il s'agit de tables de remplacement, celles-ci sont toujours en même temps des signes d'avertissement qui rappellent l'alliance rompue.

Quel sens cela a-t-il pour notre question? L'histoire de l'alliance entre Dieu et Israël est, d'une part, portée par la continuité du choix de

Dieu qui est indestructible, mais elle est, d'autre part, codéterminée par tout le drame de la défaillance humaine. Certes, au regard de la différence infinie entre les partenaires de l'alliance, le mot « alliance » ne peut pas être compris au sens d'un engagement entre des partenaires égaux. L'inégalité des deux partenaires laisse plutôt apparaître l'alliance selon le modèle oriental, à la manière des octrois accordés par le grand roi. Cela s'atteste aussi dans la forme linguistique, où n'a pas été choisi le terme partenarial de *syntheke* mais celui de *diatheke*. C'est pourquoi l'*Épître aux Hébreux* ne parle pas d'« Alliance » mais de « Testament ». Il s'ensuit que, de manière générale, les livres saints ne s'appellent pas Ancienne et Nouvelle Alliances, mais Ancien (Premier) et Nouveau Testaments.

Le chemin complet de Dieu avec son peuple trouve finalement sa récapitulation et sa forme définitive dans la cène de Jésus-Christ, qui anticipe et porte en elle la Croix et la Résurrection. Il n'est pas ici nécessaire d'aborder le problème complexe du développement des deux types de tradition – Marc et Matthieu, d'un côté, et Luc et Paul, de l'autre. Premièrement, la tradition du Sinaï est reprise. Ce qui s'est passé là se produit définitivement ici, et ainsi la promesse de l'alliance nouvelle du chapitre 31 du livre de *Jérémie* devient ici présence: l'alliance du Sinaï était depuis toujours promesse, avancée vers le définitif. Après toutes les destructions, l'amour de Dieu allant jusqu'à la mort du Fils est lui-même la Nouvelle Alliance.

Joseph
Ratzinger –
Benoît XVI

Essayons maintenant de trouver un jugement final à propos de la formule de l' « Alliance jamais révoquée ». Nous avons d'abord dû faire deux objections linguistiques : le mot « révoquer » ne fait pas partie du vocabulaire des actions divines ; pour l'histoire de Dieu avec les hommes décrite dans la Bible, « alliance » ne se décline pas au singulier, mais elle se produit par étapes. Au-delà de ces objections formelles, nous devons aussi dire, du point de vue du contenu et de manière critique, que cette formule n'exprime pas le drame réel de l'histoire entre Dieu et l'homme. Oui, l'amour de Dieu est indestructible. Mais la défaillance humaine, la rupture de l'alliance et ses conséquences intrinsèques (destruction du Temple, dispersion d'Israël, appel à la pénitence qui rend l'homme de nouveau apte à l'alliance), fait aussi partie de l'histoire de l'alliance entre Dieu et l'homme. L'amour de Dieu ne peut simplement nier le « non » de l'homme. Ce « non » le blesse, et blesse ainsi nécessairement l'homme. Quand, dans les livres des Prophètes, ainsi que dans la Torah, la colère de Dieu et la dureté de ses châtements sont décrites, il faut cependant être conscients que l'action punitive de Dieu est pour lui-même souffrance. Elle n'est pas la fin de son amour, mais une nouvelle étape. Je voudrais citer ici un seul texte qui met bien en évidence cette intrication de la colère et de l'amour et, en son sein, le caractère définitif de l'amour. Après toutes ces menaces qui précèdent, l'amour de Dieu qui sauve apparaît dans toute sa grandeur : « Mon peuple s'accroche à son infidélité ; on l'appelle vers le haut ;

aucun ne se lève. Vais-je t'abandonner, Éphraïm, et te livrer, Israël ? [...] Mon cœur se retourne contre moi [...] Je n'agirai pas selon l'ardeur de ma colère, je ne détruirai plus Israël [...] » (Osée II, 7-9). Entre la faute des hommes et la menace de la destruction définitive de l'alliance, il y a la souffrance de Dieu : « Mon cœur se retourne contre moi [...] car moi, je suis Dieu, et non pas homme [...] ; je ne viens pas pour exterminer. » Ce qui est dit ici avec grandeur et d'une manière bouleversante est réalisé dans les paroles de la Cène de Jésus : il se donne lui-même dans la mort et ouvre ainsi, dans la résurrection, la Nouvelle Alliance.

La transformation de l'alliance du Sinaï en Nouvelle Alliance dans le sang de Jésus, c'est-à-dire dans son amour qui surmonte la mort, donne à l'Alliance une nouvelle forme qui vaut pour toujours. Ce faisant, Jésus répond par avance aux deux événements historiques qui, en effet, ont peu après changé de manière fondamentale la situation d'Israël et la forme concrète de l'alliance du Sinaï : la destruction du Temple, qui s'est progressivement manifestée comme irrévocable, et la dispersion d'Israël dans une diaspora mondiale. Nous touchons ici à l' « essence » du christianisme et à l' « essence » du judaïsme, qui a de son côté développé une réponse à ces événements dans le Talmud et la Mishna. Comment l'alliance peut-elle être aujourd'hui vécue ? C'est la question qui a divisé la réalité concrète de l'Ancien Testament en deux chemins, le judaïsme et le christianisme.

Signets

La formule de l' « Alliance jamais révoquée » a sans doute été une aide dans une première phase du nouveau dialogue entre juifs et chrétiens, mais elle ne suffit pas à long terme pour exprimer la grandeur de la réalité d'une manière suffisamment adaptée. Si on considère que les formules courtes sont nécessaires, j'indiquerais plutôt deux paroles de l'Écriture sainte, dans lesquelles

l'essentiel s'exprime d'une manière juste. À propos des juifs Paul dit : « Les dons et l'appel de Dieu sont sans repentir (irrévocables) » (*Romains* 11, 29). L'Écriture dit à tous : « Si nous supportons l'épreuve, avec lui nous règnerons. Si nous le rejetons, lui aussi nous rejettera. Si nous manquons de foi, lui reste fidèle à sa parole, car il ne peut se rejeter lui-même » (*2 Timothée* 2, 12-13).

(Traduit de l'allemand par Émilie Tardivel et Benedikt Schick. Titre original: Gnade und Berufung ohne Reue — Anmerkungen zum Traktat De Iudaeis)