

Caducité ou irrévocabilité de la première Alliance dans le Nouveau Testament ?

A propos de la «formule de Mayence»

par M.R. MACINA*

I. Un cas de non-réception d'une formule papale

L'existence d'une certaine forme d'antijudaïsme, dès les origines chrétiennes, est clairement perceptible dans les textes même du Nouveau Testament et n'est plus guère contestée aujourd'hui, même si les appréciations la concernant varient notablement d'un chercheur à l'autre. Cette polémique antijuive a fait l'objet d'un nombre non négligeable d'études¹. Mais le problème le plus aigu est celui de l'usage ultérieur et contemporain des motifs antijudaïques présents dans le

* De l'Université catholique de Louvain -. Cet article est la synthèse d'une recherche effectuée au *Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies*, grâce à une bourse du *Jerusalem Trust Visiting Fellowship for the Study of Jewish-Christian Relations*. La première partie de ce travail a fait l'objet d'une conférence au *Wolfson College* d'Oxford, le 30 avril 1996.

1. Entre autres, et par ordre chronologique: J. ISAAC, *Jésus et Israël*, Paris, Albin Michel 1948; Id., *L'enseignement du mépris*, Paris, Fasquelle 1962; G. BAUM, *Les Juifs et l'Évangile*, coll. *Lectio Divina*, 41, Paris, Cerf 1961; W. ECKERT, *Antijudaismus in Neuen Testament*, Munich, 1967; R.R. RUETHER, *Theological Anti-Semitism in the New Testament*, *Christian Century* 85, 1968, pp. 191-196; R.R. RUETHER, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Minneapolis, Seabury, 1974; E.P. SANDERS (éd.), *Jewish and Christian Self-Definition*, 3 vol. London-Philadelphia, 1980-1982; N.A. BECK *Mature Christianity. The Recognition and Repudiation of the Anti-Jewish Polemic of the New Testament*, Selinsgrove-London, 1985; J.G. GAGER, *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, New York, 1985; J. NEUSNER and E.S. FRERICHs (éd.), *To See Ourselves as Others See Us». Christians, Jews, «Others» in Late Antiquity*, Chico, 1985; P. RICHARDSON and S.G. WILSON (éd.), *Anti-Judaism in*

Nouveau Testament ².

Une bonne part de la présente étude est consacrée à l'examen d'une réaction récente à un passage de l'allocution adressée par le pape Jean-Paul II aux dirigeants des communautés juives d'Allemagne (Mayence, 17 novembre 1980). Parlant du peuple juif et à des juifs, le Souverain pontife y évoque le «peuple de Dieu de l'ancienne Alliance, qui n'a jamais été révoquée par Dieu» ³.

Il n'y a pas à s'étonner de ce qu'une déclaration papale, surtout en une matière aussi sensible, soit examinée par les spécialistes et "pesée" conformément aux règles traditionnelles qui président à l'appréciation des documents pontificaux. Toutefois, il me semble que la tâche du théologien catholique n'est pas de "juger" l'enseignement de l'Église, mais plutôt d'expliquer aux fidèles la pertinence de toute formulation sortant de l'ordinaire, telle que celle qui vient d'être évoquée, et d'en démontrer la cohérence avec la Tradition et le *sensus fidei* de l'Église. Il arrive cependant qu'une déclaration émanant d'un membre important de la hiérarchie ecclésiale ait un caractère si novateur, que certains théologiens, à tort ou à raison, croient nécessaire d'attirer l'attention de cette même hiérarchie sur les déviations auxquelles, selon eux, peut donner lieu la dite déclaration. Ils se sentent d'ailleurs d'autant plus fondés à ce faire lorsque le texte qu'ils examinent n'a fait l'objet ni d'une approbation conciliaire, ni d'une définition solennelle de l'Église impliquant, directement ou indirectement, le privilège de l'infaillibilité.

Mais avant d'examiner ce point, il importe d'avoir conscience de la rupture totale avec la tradition antijudaïque multiséculaire que constitue la reconsidération actuelle, par l'Église, de l'identité et de la spécificité du peuple juif, de son histoire, de sa foi, de son rôle et de son rôle dans les desseins de Dieu. Ce processus, initié lors du Concile Vatican II (Déclaration *Nostra Aetate*, § 4), n'a fait que se renforcer et s'approfondir au fil des ans dans les documents publiés depuis sur ce thème par les Églises, et en particulier par l'Église catholique. Pour mieux saisir le caractère quasi révolutionnaire de ce changement d'attitude, il n'est que de jeter un

Early Christianity, 2 vol., Waterloo (Ontario), 1986; *Ebrei ed ebraismo nel Nuovo Testamento*, 3 vol. Rome, 1989-1990; *The New Testament and Christian-Jewish Dialogue. Studies in Honor of David Flusser*, M. LOWE (éd.), Immanuel, revue de la Fraternité œcuménique de recherche théologique en Israël, n° 24-25, Jérusalem 1990; M. COOK, "The New Testament : Confronting Its Impact on Jewish-Christian Relations", dans *Introduction to Jewish-Christian Relations*, éd. Michael Shermis, Arthur E. Zannoni, New York/Mahwah, Paulist Press 1991, pp. 34-62; G. M. SMIGA, *Pain and Polemic : Antijudaism in the Gospels*, A Stimulus Book, New York/Mahwah, New Jersey, Paulist Press 1992 (voir l'importante bibliographie sur ce thème, pp. 199-206); D. MARGUERAT, "Le Nouveau Testament est-il antijuif ? L'exemple de Matthieu et du livre des Actes", *Revue Théologique de Louvain*, 26, Louvain-La-Neuve, 1995, pp. 145-164; P. GRELOT, *Les Juifs dans l'Évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique*, Paris, Gabalda 1995; M.R. MACINA, "L'«anti-judaïsme» néotestamentaire : entre doctrine et polémique", *Revue Théologique de Louvain*, 118, Louvain-La-Neuve, 1996, pp. 410-416.

2. Cette tendance à l'apologétique antijuive est particulièrement sensible dans l'éducation religieuse. A ce sujet, consulter, *inter alia* : J.T. PAWLIKOWSKI, *Catechetical and Prejudice*, Paulist Press 1973; E.J. FISHER, *Faith without Prejudice*, Paulist Press 1977; *Attitudinal Bases of Interfaith and Interreligious Cooperation*, National Association of Diocesan Ecumenical Officers, 1982; R. THERING, *Jews, Judaism and Catholic Education*, éd. Anti-Defamation League of B'nai B'rith, American Jewish Committee, Seton Hall University, 1986.

3. On trouvera, plus loin, le passage-clé de ce discours. Voir, ci-après, p.353 et n. 13.

bref coup d'œil sur le texte conciliaire. On constate immédiatement que, contrairement à l'usage habituel dans les documents de cette nature, aucune référence n'est faite aux Pères, ni aux écrivains ecclésiastiques, ni à quelque document ecclésial antérieur que ce soit. Et ce pour la simple raison que des textes aussi favorables, si tant est qu'ils existent, n'ont jamais fait partie de l'enseignement officiel de l'Église. Au contraire, tant l'histoire de cette dernière que l'enseignement des Pères et des écrivains ecclésiastiques, sans parler de la législation canonique, témoignent d'une apologétique militante et souvent agressive au service d'une «théorie de la substitution»⁴, qui fut la règle jusqu'au milieu du vingtième siècle. Or cette absence d'appuis «traditionnels» fut intentionnelle.

Jusqu'au tournant radical de Vatican II, on enseignait aux catholiques, dès l'âge du catéchisme, que l'Église était le «véritable Israël» (*Verus Israel*) qui avait succédé aux juifs et qu'elle avait bénéficié de l'élection et des promesses antérieurement réservées à ce peuple. La raison en était, leur expliquait-on, que, du fait de leur incrédulité et de leur entêtement coupables, les juifs avaient refusé d'admettre que leur Messie (Jésus) était réellement venu et qu'il avait fondé une nouvelle religion (le christianisme) spirituelle et universelle, sur les ruines de l'ancienne (le judaïsme), réputée formaliste et nationaliste. Il serait aussi vain qu'inopportun de tenter de nier que cet enseignement apologétique et, selon l'expression employée au concile Vatican II, triomphaliste, s'est enraciné dans une tradition puissante et homogène, qui remonte aux premiers siècles de notre ère, et qui a retrouvé son expression, sa justification, ses lettres de créance et même sa «canonisation», au fil d'une vaste littérature antijuive multiforme et multiséculaire.

À la lumière de ce long passé négatif, il n'y a pas lieu d'être scandalisé de ce que le «nouveau regard» sur le peuple juif, préconisé par l'Église depuis plus de trois décennies, soit loin d'être largement et joyeusement accepté – si tant est même qu'il soit compris – tant par les fidèles que par tous les théologiens. Et il va sans dire que la nouvelle formulation papale «l'ancienne Alliance qui n'a jamais été révoquée par Dieu» est précisément de celles auxquelles nul théologien ne peut rester indifférent. Et ce d'autant que, comme dit plus haut, cette affirmation n'a aucun statut prétendant à l'infailibilité. Elle ne figure pas dans un document destiné à enseigner l'Église universelle, tel qu'une encyclique, par exemple. Elle n'exige même pas des fidèles, du moins à ce stade, ce qu'on appelle un «pieux assentiment». Selon la formule consacrée, le pape a parlé ici «en tant que théologien», et donc sans engager l'Église et encore moins son privilège d'inerrance. Par ailleurs, il convient de se souvenir que l'histoire de l'Église fournit des exemples éloquents de déclarations, voire de définitions (non dogmatiques) papales dont, par la suite, on a constaté le caractère hétérodoxe, et qu'il a fallu abandonner, ou amender⁵.

4. Les spécialistes utilisent cette expression comme un *terminus technicus*, pour décrire une conviction erronée, mais qui fut longtemps celle de la chrétienté, selon laquelle les croyants issus de la gentilité ont "supplanté" le peuple juif et ont hérité de sa vocation. Voir, entre autres, Fadiey LOVSKY, *Antisémitisme et Mystère d'Israël*, Paris, éd. Albin Michel 1955.

5. J. H. Newman donne des exemples d'erreurs, voire d'hérésies papales, ou conci-

Toutefois, il ne fait guère de doute que cette déclaration papale n'est ni accidentelle ni innocente. Il semble même qu'elle ait eu pour but de stimuler et d'approfondir l'effort fait par «le saint Concile qui scrute le mystère de l'Église et se souvient du lien qui unit spirituellement le peuple du Nouveau Testament avec la lignée d'Abraham»⁶. En conséquence, comme c'est l'usage lorsqu'un pape engage, si l'on peut dire, toute l'Église par une déclaration publique en une matière qui n'a pas encore fait l'objet d'une définition dogmatique et qui a un rapport étroit avec la foi chrétienne, les théologiens sont fondés à réagir. En règle générale, on attend de ces spécialistes qu'ils corroborent les déclarations de la hiérarchie, et non qu'ils les infirment. Mais, contrairement à la situation qui a prévalu à certaines époques, les théologiens ont, spécialement depuis Vatican II, une large liberté de jugement, même quand ce dernier est critique et traduit un dissentiment plus ou moins accentué avec l'autorité religieuse, dans la mesure, toutefois, où il s'exprime avec discrétion et respect⁷. Il n'est donc pas surprenant que la formule mentionnée plus haut («l'ancienne Alliance que Dieu n'a jamais révoquée») ait donné et donne sans doute encore lieu, dans l'avenir, à des réactions variées, dont certaines très critiques, voire discutables.

Dans le cadre de cette contribution qui, de par sa nature, ne peut embrasser tous les aspects, nombreux et complexes, des problèmes historiques et théologiques qui sont en cause, je me concentrerai surtout sur l'examen de la réaction de l'exégète catholique A. Vanhoye, qui remet sérieusement en question la déclaration papale évoquée, en l'opposant à une assertion qu'il estime contraire de l'Épître aux Hébreux.

liaires. Voir surtout : *Préface à la Via Media*, 30 et 33 = John Henry cardinal NEWMAN, *Pensées sur l'Église* (ci-après *Pensées*), Paris, 1956, pp. 337-341; *Lettre au duc de Norfolk*, IX, dans *Textes newmaniens*, vol. VII, Desclée de Brouwer, Paris 1970, pp. 359 ss.; *Lettre à Alfred Plummer* (3 avril 1871), dans *Textes newmaniens*, *ibid.*, pp. 470-474; et pour plus de détails, "On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine", *The Rambler*, juillet 1859, pp. 214 (= *Pensées*, pp. 422 ss.). Par ailleurs, dans son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, (cf. *Textes newmaniens*, vol. IV, 1964, pp. 369 ss.), il mentionne le Concile d'Ephèse (Ve s.), qui – selon lui – tenait pour vérité apostolique la doctrine monophysite (une seule nature dans le Christ). Toutefois l'approfondissement de la recherche, depuis l'époque de Newman, amène à nuancer le propos de l'éminent cardinal. Certes, le concile d'Ephèse a tenu compte de la formule alexandrine, à laquelle Cyrille était attaché : *mia phusis tou theou logou sesarkômené*. Il voulait dire, en fait, que l'humanité n'avait jamais existé sans la divinité, et ce pour éviter toute lecture adoptianiste. Mais *phusis* n'avait pas le même sens à Alexandrie et à Antioche : l'accord de 433 avec Jean d'Antioche le montre bien. Il est vrai que Cyrille a voulu imposer sa théologie aux gens d'Antioche, mais il y a renoncé en 433. Aucun historien des dogmes ne dirait aujourd'hui que le Concile d'Ephèse est monophysite parce qu'il n'utilise pas le vocabulaire de Chalcedoine.

6. *Nostra Aetate*, n° 4 : «Mysterium Ecclesiae perscrutans, Sacra haec Synodus meminit vinculi, quo populus Novi Testamenti cum stirpe Abrahae spiritualiter conjunctus est».

7. Sur la question, chaudement disputée, de l'expression du dissentiment avec les autorités de l'Église, voir l'ouvrage important de F. A. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin, 1983, surtout pp. 166 ss. Je me permets également de renvoyer à deux articles que j'ai consacrés à ce problème : M.R. MACINA, "Magistère ordinaire et désaccord responsable : scandale ou signe de l'Esprit? Jalons pour un dialogue", dans *Ad Veritatem*, n° 19, juillet-septembre 1988, pp. 26-48; Id., "Autorité et *sensus fidelium*. Vers la perception d'un Magistère comme lieu privilégié d'expression de la conscience de l'Église", *Ibid.*, n° 20, octobre-décembre 1988, pp. 26-52.

Le premier chapitre de cette première partie sera consacré à l'évocation de quelques textes précurseurs de la formulation audacieuse de la pérennité de la première Alliance, utilisée par Jean-Paul II, lors de son discours de Mayence. Le second s'attachera à vérifier le bien-fondé des arguments du Père A. Vanhoye, non seulement sur le plan exégétique, qui est sa perspective déclarée, mais surtout sous l'angle du développement de la doctrine chrétienne.

I. Bonne nouvelle pour l'Ancienne Alliance

A. Textes précurseurs

La formule qui fait l'objet de cette contribution – et que, pour des raisons pratiques, nous nommerons désormais «la formule de Mayence» – n'a pas surgi du néant. On lira, ci-après, quelques textes antérieurs qui sont dans le même esprit.

(1) *Mémorandum du Comité de coordination entre les chrétiens et les juifs* (Vienne, 1968)⁸ :

«*L'alliance non révoquée.* Une compréhension légitime de l'Ancien Testament d'un point de vue qui ne soit pas uniquement christologique. Dans l'Ancien Testament, le Dieu de l'Alliance avec Israël est identique au Dieu qui a fait le ciel et la terre (...). Le salut vient des juifs. Dans le contexte de "Nostra Aetate"... l'aspect œcuménique du dialogue avec les juifs doit être souligné. Ce que nous avons en commun avec Israël, ce n'est pas seulement le culte du même Dieu de l'Alliance, mais l'acceptation de la révélation de l'Ancien Testament. L'enracinement de la chrétienté dans l'Ancienne Alliance est le lien le plus important».

(2) *Déclaration du Synode diocésain de Vienne* (1969)⁹ :

«Nous croyons fermement que la *Nouvelle Alliance* dans le Christ n'a pas abrogé les promesses de l'Ancienne, comme l'Apôtre le dit dans le chapitre 11 de sa *Lettre aux Romains* (en particulier, vv. 1, 26, 28). Tous les autres passages du Nouveau Testament ayant trait aux juifs doivent être interprétés adéquatement, à la lumière de ce texte. En tant que chrétiens, nous n'avons aucun droit de considérer les Juifs comme un peuple qui, bien qu'élu, à l'origine, a été rejeté par Dieu.»

(3) *Déclaration du Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme* (France, 1973)¹⁰ :

«Selon la révélation biblique, c'est Dieu lui-même qui a constitué ce peuple, qui l'a éduqué et instruit de ses desseins, scellant avec lui une *Alliance éternelle* (Gn

8. Ce document a servi de base à la Déclaration synodale (point 2, ci-après). Il a été publié dans *Christlich-Pädagogisch Blätter*, 1968, 2, Vienne. A défaut de l'original, je traduis d'après la version anglaise qui figure dans *Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations. An unabridged collection of Christian Documents*, compiled by Helga Croner, A Stimulus Book, London-New York, 1977, pp. 35, 38. Ci-après *Stepping Stones*.

9. Publié dans "Leben und Wirken der Kirche in Wien", *Handbuch der Synode 1969-1971*, pp. 235 ss. Je cite ici d'après la traduction anglaise qui figure dans *Stepping Stones* (op. cit., ci-dessus, note 8), p. 47.

10. *L'attitude des chrétiens à l'égard du judaïsme. Orientations pastorales du Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme, publiées par la Conférence épiscopale française*, 16 avril 1973 (ci-après : *L'attitude*), document reproduit dans *Les Eglises*

17, 7), et faisant reposer sur lui un appel que saint Paul qualifie d' "irrévocable" (Rm 11, 29) [...] Contrairement à ce qu'une exégèse très ancienne mais contestable a soutenu, on ne saurait déduire du Nouveau Testament que le peuple juif a été dépouillé de son élection. L'ensemble de l'Écriture nous incite au contraire à reconnaître dans le souci de fidélité du peuple juif à la Loi et à l'Alliance le signe de la fidélité de Dieu à son peuple [...] Une catéchèse chrétienne véritable doit affirmer la valeur actuelle de la Bible tout entière. La première Alliance, en effet, n'a pas été rendue caduque par la nouvelle. Elle en est la racine et la source, le fondement et la promesse. S'il est vrai que, pour nous, l'Ancien Testament ne délivre son sens ultime qu'à la lumière du Nouveau Testament, cela même suppose qu'il soit accueilli et reconnu d'abord en lui-même (cf. 2 Tm 3, 16). On n'oubliera pas que, par son obéissance à la Tora et par sa prière, Jésus, homme juif par sa mère, la Vierge Marie, a accompli son ministère au sein du peuple de l'Alliance [...] Le peuple juif a été l'objet, comme peuple, d'une "Alliance éternelle" sans laquelle la "nouvelle Alliance" n'aurait elle-même pas d'existence.»

B. Premières réactions négatives

Des affirmations aussi importantes ne sont pas passées inaperçues. Une importante personnalité de l'Église de cette époque, le cardinal Jean Daniélou, réagit sévèrement à certaines parties de la Déclaration du Comité épiscopal français. Dans un article publié par un quotidien parisien bien connu, et qui fit sensation, celui-ci déclarait¹¹ :

«Ce texte contient une théologie discutable du rôle actuel du peuple juif dans l'histoire du salut. Il affirme en particulier qu'on ne peut pas dire que "le peuple juif a été dépouillé de son élection"... C'est également tout confondre que d'écrire que "la première Alliance n'a pas été rendue caduque par la Nouvelle". Que signifient alors les termes d'Ancienne et de Nouvelle Alliance, d'Ancien et de Nouveau Testament?... Parler de la Nouvelle Alliance, c'est dire que l'Ancienne est dépassée. Dire que l'Ancienne Alliance n'est pas caduque, parce qu'elle est "la racine, la source, le fondement, la promesse", c'est jouer sur les mots. Car c'est précisément parce qu'elle est la promesse qu'elle implique l'accomplissement. Cela nous devons le dire clairement et loyalement, comme l'ont dit les premiers apôtres, comme l'a dit toute l'Église.»

De manière plus diplomatique, mais dans le même esprit, le bibliste bien connu A. Feuillet n'exprimait pas autre chose, même s'il y mettait davantage les formes, lorsqu'il écrivait ¹² :

«Le Nouveau Testament pris dans son entier proclame avec force ce que déjà les prophètes laissaient prévoir lorsqu'ils prédisaient une Nouvelle Alliance: pour quiconque a rencontré le Christ, l'Ancienne Alliance est désormais périmée, elle a été remplacée aux yeux des chrétiens par la Nouvelle Alliance. Les affirmations les plus nettes à ce sujet se trouvent sans doute dans l'Épître aux Hébreux (cf. VII,12, 18-19; VIII,7,13; X,9).»

devant le Judaïsme. Documents officiels 1948-1978 (ci-après : *EDJ*), textes rassemblés et annotés par Marie-Thérèse Hoch et Bernard Dupuy, Paris, éd. du Cerf 1980, § 5, p. 173, 4 b, p. 174, 5 a, p. 175, 6, p. 178.

11. Cardinal Jean DANIELOU, "L'Église devant le judaïsme", *Le Figaro*, 28-29 avril 1973. Reproduit dans *La Documentation Catholique*, LXX, Paris, 1973, pp. 620-621.

12. André FEUILLET, "Les rapports entre les deux Testaments et la question du judaïsme", *L'Osservatore Romano*, Rome, 15 juin 1973. Reproduit dans *La Documentation Catholique*, LXX, Paris, 1973, p. 621.

Je reviendrai plus loin sur ces objections et sur les commentaires qu'elles méritent. Mais, auparavant, il ne sera pas inutile de consacrer une analyse à l'expression contestée :

C. La "formule de Mayence" et sa portée

Rappelons tout d'abord les principaux passages du discours prononcé par Jean-Paul II devant les représentants de la communauté juive allemande, à Mayence, le 17 novembre 1980, qui fournissent le contexte de l'expression contestée ¹³ :

«La première dimension de ce dialogue, à savoir la rencontre entre le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance, jamais révoquée par Dieu (cf. Rm 11, 29) et celui de la Nouvelle Alliance, est en même temps un dialogue interne à notre Église, c'est-à-dire entre la première et la deuxième partie de sa Bible. A ce propos, les Directives pour l'application de la Déclaration conciliaire *Nostra Aetate* disent ¹⁴ : "On s'efforcera de comprendre avant tout ce qui, dans l'Ancien Testament, conserve une valeur propre et perpétuelle [...] puisque cette valeur n'a pas été oblitérée par l'interprétation ultérieure du Nouveau Testament, laquelle, au contraire, a donné à l'Ancien sa signification plus complète, de même que réciproquement, le Nouveau a reçu de l'Ancien lumière et explication" (II).

Une seconde dimension de notre dialogue – véritable et centrale – est la rencontre entre les Églises chrétiennes d'aujourd'hui et le peuple actuel de l'Alliance conclue avec Moïse. Il importe "que les chrétiens – pour reprendre les directives post-conciliaires – essayent de mieux comprendre les composantes fondamentales de la tradition religieuse du judaïsme et apprennent quelles lignes fondamentales sont essentielles pour la réalité religieuse vécue par les Juifs, selon leur propre compréhension" (Introduction). La voie de cette connaissance réciproque est le dialogue [...] Je voudrais également évoquer brièvement une troisième dimension de notre dialogue. Les évêques allemands parlent, dans le chapitre qui conclut leur déclaration¹⁵, des tâches qui nous sont communes. Juifs et chrétiens, les uns et les autres fils d'Abraham, sont appelés à être une bénédiction pour le monde (cf. Gn 12, 2 et ss.), dans la mesure où ils s'engagent ensemble pour la paix et la justice pour tous les hommes, peuples et nations, avec la plénitude et la profondeur dont Dieu lui-même a voulu que nous fassions preuve [...] Plus ce devoir sacré imprègne notre rencontre, plus il devient une bénédiction pour nous aussi.»

Jusqu'à maintenant – sauf erreur ou omission –, la seule réaction officielle explicite et positive à ce texte du pape a été celle d'un document issu par la Commission romaine pour les relations religieuses avec le judaïsme. Citant l'affirma-

13. Texte original allemand dans *L'Osservatore Romano* des 17-18 novembre 1980, reproduit dans *Acta Apostolicae Sedis* (AAS), vol. 73, 1981, p. 80. Il a fait l'objet d'une traduction française, malheureusement défectueuse, dans *La Documentation Catholique*, n° LXXVII, 1980, pp. 1148-1149 et d'une traduction corrigée dans *Istina* XXXVI (1986) pp.192-195. J'ai retraduit ici ce texte en tenant compte des remarques de plusieurs collègues chercheurs. L'expression avait été déjà employée la veille, à Cologne, par Jean-Paul II.

14. Il s'agit du document romain intitulé : *Orientations et suggestions pour l'application de la déclaration «Nostra Aetate, n° 4»* (ci-après : *Orientations*), du 1er décembre 1974, traduit en français dans *EDJ* (op. cit., ci-dessus, n. 10). La déclaration du pape cite successivement l'alinéa II (*EDJ*, p. 358) et l'Introduction (*EDJ*, p. 356).

15. Il s'agit de l'important document intitulé *L'Église et les Juifs : Conférence des Évêques allemands*, Bonn 1980. On en trouvera une version anglaise dans *More Stepping Stones to Jewish-Christian Relations. An unabridged collection of Christian Documents 1975-1983*, compiled by Helga CRONER, A Stimulus Book, New York-Mahwah, Paulist Press 1985, VI. Common grounds, pp. 142-144. Ci-après : *More Stepping Stones*.

tion de Jean-Paul II : «le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance, jamais révoquée par Dieu», dans ses Notes de 1985, ce texte qualifiait l'expression de «remarquable formule théologique»¹⁶.

Un autre document semble bien faire allusion à cette formule, en l'intégrant, comme si elle en faisait partie, à un passage de la Déclaration conciliaire *Nostra Aetate* ¹⁷.

«Le Concile Vatican II a clairement affirmé, dans son enseignement, que l'Alliance de Dieu avec le peuple juif, comme avec son propre Peuple – alliance qui entraîne la présence de Dieu au sein du peuple – n'avait pas été abrogée par la venue du Christ : «Aujourd'hui, comme hier, Dieu tient les juifs pour ses bien-aimés, à cause de leurs pères; il ne reprend pas les dons qu'il fait ni son appel» (*Nostra Aetate*, n. 4).»

Un théologien français remarque fort à propos ¹⁸ :

«Jusqu'ici, à ma connaissance, le pape n'a pas expliqué en détail le sens de son affirmation. Reprise le 24 juin 1985 par les "Notes" de la Commission du Saint-Siège pour les relations avec le judaïsme, elle n'y est pas l'objet d'une justification précise, bien que plusieurs éléments de ces *Notes* permettent de comprendre de quelle manière elle doit être entendue, comme les interprétations à rejeter.»

On peut en dire autant de l'ensemble des théologiens. Il est assez surprenant, en effet, que si peu d'entre eux aient réagi à la formulation de Jean-Paul II ¹⁹.

Pour ma part, comme dit plus haut, je consacrerai le second chapitre de cette première Partie à un examen critique de la tentative d'un exégète renommé, le Père A. Vanhoye, membre de la Commission biblique, qui a cherché à démontrer que le pape n'avait pas eu l'intention de dire ce que certains pensent qu'il a dit.

16. *Notes pour une correcte présentation des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique* (ci-après, *Notes*), en date du 24 juin 1985, I, 3. Document publié dans *Istina* XXXI (1986) pp.207-219 (formule citée p. 208); *La Documentation Catholique*, n° LIX, 1985.

17. Passage extrait d'un document américain intitulé «*Lignes directrices* pour la présentation des juifs et du judaïsme dans le Nouveau Testament», fruit d'un groupe de travail entre catholiques et juifs des États-Unis. Il a été publié par la *United States Catholic Conference*, le 24 juin 1985 (USCC Publication n° 970). On en trouvera une traduction française dans *La Documentation Catholique*, LXXXV, du 3 juillet 1988, pp. 682-690. Le passage cité figure p. 685.

18. B. DE MARGERIE, "«L'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée»" (ci-après : *Margerie*), dans *Revue Thomiste*, 1987, pp. 203-241. Le texte cité ici figure p. 204.

19. Outre B. de Margerie, susmentionné (n. 18), dont la contribution est favorable à l'opinion du pape concernant la valeur toujours actuelle de l'ancienne Alliance, il convient de mentionner l'opuscule important de N. LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Freiburg, Herder 1989, lui aussi favorable à cette assertion papale. Un autre article évoque positivement la dite formule, en s'attachant surtout aux perspectives universalistes qu'elle recèle : J. STERN, "Le peuple de l'Alliance non dénoncée, l'Église et les nations", *Euntes docete*, Rome, 1993, pp. 325-348. Voir enfin la contribution d'Emmanuelle MAIN, "Ancienne et Nouvelle Alliance dans le dessein de Dieu. A propos d'un article récent" (ci-après, *Main*), dans *Nouvelle Revue théologique*, 118, Bruxelles, 1996, pp. 34-58, sur laquelle je reviendrai. Il va de soi que cette énumération n'a pas la prétention d'être exhaustive. Il se peut, en effet, que d'autres contributions m'aient échappé.

II. Mauvaise nouvelle pour l'Ancienne Alliance

Quatorze années se sont écoulées, depuis l'allocution de Mayence, avant que l'exégète A. Vanhoye ne procède à une mise au point, à forte connotation de mise en garde, sur la permanence de la première Alliance de Dieu avec son peuple. Précisons d'emblée que sa contribution est essentiellement basée sur des arguments scripturaires. Il n'y est tenu aucun compte du «sensus fidei» ni du «nouveau regard» sur les juifs préconisé par l'Église depuis Vatican II, et confirmé par les documents subséquents issus tant de la hiérarchie romaine, que des diverses Conférences épiscopales de par le monde. Comme on le verra ci-après, une telle absence de perspective ecclésiologique non seulement biaise les analyses les plus pertinentes de la contribution de Vanhoye mais est même de nature à compromettre la recevabilité de ses conclusions.

Dans un premier temps, j'examinerai le bien fondé des principaux arguments de l'auteur, spécialement ceux qui ont pour but de récuser la validité toujours actuelle de l'Ancienne Alliance, comprise comme étant celle du Sinaï. Après avoir procédé à ces clarifications, je m'efforcerai de déterminer si la perspective exprimée en ces termes : «l'ancienne Alliance [n'a] jamais [été] révoquée par Dieu», répond aux critères d'un développement doctrinal ou bien ne serait qu'une expression emphatique et gratifiante de respect et d'appréciation du peuple juif.

A. Un dilemme légitime basé sur une argumentation spécieuse

Le titre même de l'article de Vanhoye - "Salut universel par le Christ et validité de l'ancienne Alliance"²⁰ - annonce clairement sa perspective. Le "et" qui articule l'alternative a le sens implicite de "contrairement", et même de "par opposition à". Citons les premières lignes de l'auteur lui-même²¹ :

«En quel sens peut-on dire, sans être infidèle à l'enseignement du corpus paulinien, que l'Ancienne Alliance n'a "jamais été révoquée par Dieu"? Qu'en résulte-t-il pour l'affirmation de l'universalisme du salut par le Christ?»

Évidemment, d'un point de vue chrétien, il n'y a rien à redire à une telle position de l'alternative. Mais les problèmes commencent lorsque, pour minimiser la portée de l'assertion papale, l'exégète s'efforce de tirer argument des différentes «dimensions du dialogue» évoquées par le pape, dans le but de laisser entendre que "le peuple de Dieu de l'ancienne Alliance, jamais révoquée par Dieu" n'est pas le peuple juif actuel.

20. A. VANHOYE, "Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance", dans *Nouvelle Revue théologique*, 116, Bruxelles 1994, pp. 815-835 (ci-après, *Salut universel*).

21. *Salut universel*, p. 815.

Voici une brève analyse des passages de l'allocution papale, afférents à ce problème. Le Père Vanhoye cite d'abord des extraits des deux passages de ce discours ²² :

«La première dimension de ce dialogue, à savoir la rencontre entre le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance, jamais révoquée par Dieu (cf. Rm 11, 29) et celui de la Nouvelle Alliance, est en même temps un dialogue interne à notre Église, c'est-à-dire entre la première et la deuxième partie de sa Bible [...] Une seconde dimension de notre dialogue – véritable et centrale – est la rencontre entre les Églises chrétiennes d'aujourd'hui et le peuple actuel de l'Alliance conclue avec Moïse.»

Ensuite, il se livre à une laborieuse exégèse de ce qu'il considère apparemment comme une distinction signifiante – si ce n'est intentionnelle – faite par le pape lui-même ²³ :

«Ce texte, on le voit, est complexe. Sa formulation se prête à plusieurs interprétations. On peut, en particulier, se demander s'il y a identité ou distinction entre “le peuple de Dieu de la vieille alliance jamais dénoncée par Dieu”, mentionné pour la première dimension de ce dialogue, et “le peuple actuel de l'alliance conclue avec Moïse”, mentionné pour la deuxième dimension.»

Dans un autre passage de son article, il est beaucoup plus péremptoire. Il émet d'abord la question rhétorique suivante ²⁴ :

«Les textes que nous avons examinés permettent-ils de désigner le judaïsme actuel comme “das Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes” » [le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance jamais révoquée par Dieu] et de limiter en conséquence l'universalisme du salut par le Christ ? » ²⁵.

Et il y donne lui-même une réponse qui ne laisse pas le moindre doute sur l'appréciation négative qui est la sienne à l'égard de toute interprétation de l'assertion de Jean-Paul II comme concernant les juifs de notre époque ²⁶ :

«Rappelons que le texte de Jean-Paul II cité plus haut n'affirme pas cette identification. Il ne parle clairement du judaïsme actuel qu'à propos de la “deuxième dimension du dialogue” et l'appelle alors “den [sic] heutigen Volk des mit Moses geschlossenen Bundes” [le peuple actuel de l'Alliance conclue avec Moïse].»

Il est à peine besoin d'insister sur les conséquences dévastatrices d'une telle interprétation de la formulation adoptée par le Souverain pontife. En fait, elle aboutit à l'abolition du caractère prégnant de ce que la Commission romaine pour les relations avec le judaïsme définissait comme «une remarquable formule théologique» ²⁷ .

22. *Salut universel*, p. 815, n. 2. Ma citation est plus brève que celle que donne Vanhoye, en allemand, dans sa note.

23. *Salut universel*, n. 2, pp. 815-816. Voir aussi, ci-après, p.357 et note 29.

24. *Salut universel*, p. 828.

25. On aura remarqué, au passage, la pétition de principe. Comme on le verra plus loin, la thèse qui court en filigrane dans cet article est que le fait de reconnaître à l'ancienne Alliance une validité toujours actuelle entraîne obligatoirement une atteinte à l'universalité du salut par le Christ.

26. *Salut universel*, p. 828, n. 17.

27. Voir plus haut, p. 354, et n. 16.

B. Une tentative légitime de clarification, mais biaisée par des présupposés

Usant de toutes les ressources de la dialectique paulinienne de la justification par la foi, opposée à celle qui découle de l'accomplissement des observances de la Loi, telle qu'elle s'exprime dans l'*Épître aux Galates*, Vanhoye s'efforce de nous convaincre que «l'ancienne Alliance jamais révoquée par Dieu» mentionnée est l'Alliance avec Abraham et non pas celle du Sinaï. Il affirme d'abord, à juste titre ²⁸ :

«Parce qu'elle est une disposition établie par Dieu et inconditionnée, la *berit* ou *diahthêkê* de Gn 15 n'est pas susceptible de révocation. En effet, elle n'a rien d'un contrat bilatéral, qui pourrait être rompu par suite de l'infidélité d'une des deux parties à ses engagements. Si on donne à cette disposition le nom d'ancienne Alliance, on pourra évidemment ajouter "jamais révoquée par Dieu". Dieu ne saurait être infidèle à lui-même; lorsqu'il fait une promesse inconditionnée, il ne la révoque jamais.»

Mais, quelques lignes plus loin, notre auteur reprend, de la main gauche, ce qu'il a donné de la droite ²⁹ :

«Dans la perspective de Ga 3, 15-18, il est donc possible de parler de "l'ancienne Alliance, jamais révoquée par Dieu", en entendant par là l'Alliance avec Abraham, mais il est impossible alors de faire une distinction entre "le peuple de Dieu de l'ancienne Alliance", en entendant par là le judaïsme actuel, qui n'adhère pas au Christ, et «celui de la nouvelle Alliance», en entendant par là l'Eglise. Selon Ga 3,15-18.29, après la venue du Christ, la seule façon de se rattacher authentiquement à l'Alliance avec Abraham consiste à adhérer au Christ.»

Et comme si sa propre analyse lui avait soudain fourni une nouvelle clé d'interprétation, Vanhoye revient à sa tentative précédente³⁰ d'interpréter la déclaration papale à sa manière très particulière ³¹ :

«C'est lorsqu'il est lu dans la perspective paulinienne de Ga 3, 15-18.29 que le texte de Jean-Paul II sur la «première dimension» du dialogue entre les deux religions, "c'est-à-dire la rencontre entre le peuple de Dieu de l'ancienne Alliance jamais dénoncée par Dieu et celui de la nouvelle Alliance", concerne effectivement "un dialogue à l'intérieur de notre Eglise", car il se rapporte alors à la rencontre des deux composantes de l'Eglise, la judéo-chrétienne et l'ethnico-chrétienne. C'est de ce dialogue qu'on peut dire qu'il est "gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil" [d'une certaine manière, entre la première et la deuxième partie] de la Bible chrétienne. La phrase du pape suggère donc cette interprétation, mais le "zugleich" qu'elle contient ("est en même temps un dialogue à l'intérieur de notre Eglise") semble impliquer l'existence d'une autre idée, non exprimée explicitement ³².

Pour autant que j'aie correctement saisi les analyses qui précèdent, nous sommes invités à comprendre que la "rencontre" dont parlait le pape serait seule-

28. *Salut universel*, p. 821.

29. *Salut universel*, p. 821.

30. Voir ci-dessus, p. 356, et n. 22.

31. *Salut universel*, p. 821, n. 8.

32. Pour mieux saisir ce "patchwork" du discours papal, on se reportera au contexte de ce dernier, ci-dessus, p.353.

ment celle qui se produit lorsque le chrétien lit sa Bible, une rencontre où les deux peuples de Dieu sont mis “en scène”, chacun la lisant dans son “testament” propre. Quelle que soit l'utilité, pour des fidèles chrétiens, d'une telle rencontre rendue symbolique, j'ai beaucoup de mal à me persuader que ce soit là ce que le Pape voulait signifier. En tout cas, il n'a rien dit de tel. En outre, il est difficile d'admettre qu'une déclaration pontificale, quelle qu'en soit l'importance, doive, pour être comprise, être soumise à une exégèse aussi sophistiquée, comme s'il s'agissait d'un texte biblique aussi ancien que vénérable, dont le contexte historique et culturel aurait complètement disparu.

C. Une question légitime sur le moment fondateur de l'Alliance, mais compromise par l'apologétique

Estimant avoir établi en toute clarté et de manière convaincante que la seule Alliance qui soit actuellement en vigueur et qui n'ait «jamais [été] révoquée par Dieu» est l'Alliance avec Abraham, Vanhoye s'attelle maintenant à prouver, sur base scripturaire – Nouveau Testament d'abord, Ancien Testament ensuite –, que l'Alliance-Loi du Sinaï a été abrogée.

a) Utilisation de passages du Nouveau Testament comme preuves de l'abrogation de l'Alliance du Sinaï

Contrairement à ce qu'affirme Vanhoye ³³, Paul “n'oppose” pas l'Alliance avec Abraham à celle du Sinaï. Il n'est pas question de procéder ici à une analyse complète de l'argumentation de Paul sur ce point – outre qu'elle a déjà été faite, et bien faite, par de nombreux exégètes. Rappelons cependant que ce qui est en cause, dans l'argumentation paulinienne, ce n'est pas l'abolition de quelque Alliance que ce soit. La comparaison établie par l'Apôtre entre les deux “dispositions” – traduction plus générale, mais adéquate, du mot grec *diathêkê* – n'a qu'un seul but : prouver l'infériorité de la Loi par rapport aux Promesses. Le fait qu'il pose l'Alliance abrahamique en regard de la sinaïtique est incontestablement polémique. Son but est d'établir, contre les «partisans de la Loi», que les Promesses sont l'essentiel et que la Loi n'est qu'une disposition temporaire en attendant qu'advienne l'accomplissement parfait des Promesses réalisé par le Christ. Cette perspective christologique est appuyée par un argument d'antériorité, comme on le trouve en Ga 3,15-18.29 – passage auquel l'analyse de Vanhoye fait référence –, mais la perspective de Paul est radicalement différente de celle-ci. On aura avantage à relire ce texte important :

«Frères, partons du plan humain : un testament, dûment ratifié, qui n'est pourtant que de l'homme, ne s'annule pas ni ne reçoit de modifications. Or c'est à Abraham que les promesses furent adressées et à sa descendance. L'Écriture ne dit pas : “et

33. *Salut universel*, p. 822 : «Paul oppose en fait deux “Alliances” bibliques, celle de Gn 15 pour Abraham et celle du Sinaï, qui comprend l'obligation d'observer la “Loi” (Gal 3,17.18; cf. Ex 24, 7-8).»

34. *Salut universel*, p. 822.

aux descendants”, comme s'il s'agissait de plusieurs; elle n'en désigne qu'un : et à ta descendance, c'est-à-dire le Christ. Or voici ma pensée : un testament déjà établi par Dieu en bonne et due forme, la Loi venue après quatre cent trente ans ne va pas l'infirmier, et ainsi rendre vaine la promesse. car si l'on hérite en vertu de la Loi, ce n'est plus en vertu de la promesse : or c'est par une promesse que Dieu accorda sa faveur à Abraham [...] Mais si vous appartenez au Christ, vous êtes donc de la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse.»

Ma conviction, émise plus haut, que Paul n'avait pas du tout l'intention de déclarer abolie l'Alliance du Sinaï, est confortée par son jeu de mots : *diathêkê* = “testament”. En effet, il est notoire que le mot grec *diathêkê* supporte les deux acceptions : “alliance” et “testament”. D'ailleurs, on trouve le même jeu sur le sens du mot, utilisé dans une perspective sacrificielle, chez l'auteur de l'Épître aux Hébreux, généralement considéré comme un disciple de Paul (He 9, 16-18) :

«Car là où il y a testament, il est nécessaire que la mort du testateur soit constatée. Un testament, en effet, n'est valide qu'à la suite du décès, puisqu'il n'entre jamais en vigueur tant que vit le testateur. De là vient que même la première Alliance n'a pas été inaugurée sans effusion de sang.»

Il semble inutile d'insister sur le caractère rhétorique de cet usage du mot *diathêkê*. Il prouve que le contexte de l'argumentation paulinienne contre la Loi n'a rien à voir avec quelque négation et encore moins quelque révocation d'Alliance que ce soit.

Mais le texte le plus frappant et le plus convaincant, en la matière, est Ga 4, 21-31, auquel renvoie Vanhoye lui-même³⁵, toujours, bien entendu, dans une tout autre perspective que la mienne. Il paraît utile de citer ce passage in extenso :

« Dites-moi, vous qui voulez vous soumettre à la Loi, n'entendez-vous pas la Loi ? Il est écrit en effet qu'Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la femme libre; mais celui de la servante est né selon la chair, celui de la femme libre en vertu de la promesse. *Il y a là une allégorie : ces femmes représentent deux alliances; la première se rattache au Sinaï* et enfante pour la servitude : c'est Agar (car le Sinaï est en Arabie) et elle correspond à la Jérusalem actuelle, qui de fait est esclave avec ses enfants. Mais la Jérusalem d'en haut est libre, et elle est notre mère; car il est écrit : Réjouis-toi, stérile qui n'enfantais pas, éclate en cris de joie, toi qui n'as pas connu les douleurs; car nombreux sont les enfants de l'abandonnée, plus que les fils de l'épouse. Or, vous, mes frères, à la manière d'Isaac, vous êtes enfants de la promesse. Mais, comme alors l'enfant de la chair persécutait l'enfant de l'esprit, il en est encore ainsi maintenant. Eh bien, que dit l'Écriture : Chasse la servante et son fils, car il ne faut pas que la servante hérite avec le fils de la femme libre. Aussi, mes frères, ne sommes-nous pas enfants d'une servante mais de la femme libre.»

Comme le montrent clairement les passages en italiques, ce discours est entièrement allégorique, c'est-à-dire qu'il constitue une analogie spirituelle et même une parabole. Certes, cette constatation n'affecte en rien le caractère contraignant de cette prédication apostolique pour la foi chrétienne. Mais, selon moi, il constitue une solide preuve supplémentaire de ce qu'aucun écrit du Nouveau Testament n'affirme explicitement que l'Alliance du Sinaï ait été révo-

35. *Salut universel*, pp. 822-823.

quée par Dieu ³⁶. Si Paul utilise ces textes au profit de sa thèse, c'est en raison de sa polémique contre des chrétiens ou des judéo-chrétiens qui, bien que croyant au Christ, s'obligeaient et obligeaient les autres à observer la Loi à la façon des juifs. Ici, comme en d'autres parties de ses écrits, il multiplie analogies, paraboles, métaphores et comparaisons. Bref, en passant d'une idée à une autre et d'une allégorie à une autre, il se comporte plus en prédicateur qu'en docteur.

C'est pourquoi je suis surpris de constater que des exégètes chrétiens et des clercs utilisent des arguments rhétoriques et midrashiques, comme s'il s'agissait d'affirmations apodictiques de portée doctrinale, que l'Église devrait tenir à la lettre, afin d'«enseigner ce qui est conforme à la saine doctrine» (cf. Tt 2, 1).

Il faut cependant rendre justice à Vanhoye de ce qu'en exégète de profession, il nuance correctement ses sévères analyses par les propos suivants ³⁷ :

«Du fait que la lettre aux Galates est un écrit polémique, on est en droit de relativiser certaines de ses affirmations. Paul lui-même procède à cette opération dans sa lettre aux Romains, spécialement en Rm 7, 7-25, où il donne une appréciation très positive de la Loi, reconnaissant qu'en elle-même, elle est «sainte» (7, 12), «spirituelle» (7, 14) et «bonne» (7, 16). Mais il n'en maintient pas moins qu'elle était «impuissante à cause de la chair» (8, 3).»

Malheureusement, telle est la force de la conviction qu'a Vanhoye de ce que l'abolition de la Loi du Sinaï mène à l'abolition de la première Alliance, qu'il éprouve le besoin d'ajouter, en contradiction avec la «lettre» même du texte de Paul ³⁸ :

«Il ne parle pas d'alliance à son sujet, mais tout son discours tend à montrer que la seule façon d'avoir vraiment une relation d'alliance avec Dieu consiste à accueillir la justification que Dieu donne par la foi au Christ et non par la Loi du Sinaï (cf. Rm 3, 20-22; 4, 14-16; 6, 14; 7, 6).»

Le Père Vanhoye ne mentionne même pas le fait que pour «accueillir la justification que Dieu donne par la foi au Christ», il faut d'abord croire en lui, ce qui n'est pas le cas du juif profondément convaincu de la vérité de la foi reçue de ses ancêtres et à laquelle il adhère de toute son âme. Il convient donc de tenir compte de cette situation d'«ignorance invincible», comme disent les dogmaticiens, surtout lorsqu'on traite d'un sujet – «œcuménique» par excellence – tel que les relations judéo-chrétiennes, qui constituent précisément le cadre de la formule de Mayence.

Les autres analyses, auxquelles procède Vanhoye, de passages relatifs à la notion d'Alliance, ne l'amènent pas à une appréciation plus positive. Voici un autre exemple frappant, dans le même esprit que le précédent. Il met en lumière l'impact des présupposés théologiques de l'auteur sur ses analyses, même lorsqu'il est évident que les textes qu'il examine ne corroborent nullement ces présupposés. Dans son commentaire des passages anti-légalistes de la *Lettre aux Galates*, l'exé-

36. Je traiterai plus loin du cas spécifique d'He 8, 13, que Vanhoye interprète dans une perspective d'abolition (*Salut universel*, pp. 829 ss.).

37. *Salut universel*, p. 823.

38. *Ibid.*

gète déclare ³⁹ :

«Maintenant que cette descendance est venue en la personne du Christ, la disposition du Sinaï a fait son temps (cf. 3, 25; 4, 7). *Paul ne dit pas explicitement que cette disposition ait été révoquée par Dieu.* Il n'emploie pas pour elle, dans ce passage (3, 15 - 4, 7), le nom de *diathèkè*. Il parle seulement de *nomos*, "Loi" (9 fois). *Mais étant donné le lien intrinsèque entre "l'alliance" du Sinaï et la Loi, on est amené à conclure que Paul affirme implicitement la fin de "l'alliance" du Sinaï, en tant que fondée sur la Loi.*»

Les deux passages mis par nous en italiques illustrent la méthode de l'auteur qui ne craint pas ici de dire une chose et son contraire, et surtout de faire dire à Paul ce que ce dernier ne dit pas.

Voici un autre exemple de cette manière de retourner des textes. Parlant ailleurs du caractère transitoire de la Loi, l'auteur écrit ⁴⁰ :

«Les écrits pauliniens distinguent très fortement deux aspects de l'Ancien Testament : son aspect prophétique et son aspect d'institution. Ils attestent la valeur permanente du premier, mais contestent radicalement le second. Selon Paul et selon l'épître aux Hébreux, l'Ancien Testament comme prophétie annonce sa propre fin comme institution ⁴¹.»

Répondre en détail à une assertion aussi abrupte nécessiterait de longs développements qui n'ont pas leur place ici. J'ai cité ce que je considère comme l'un des *loci classici* de la théologie de la "substitution", pour réagir à la note afférente à ce passage, où Vanhoye exprime son désagrément avec l'opinion de Lohfink ⁴² :

«Dans son opusculé, déjà cité ⁴³ [...] N. Lohfink n'est pas attentif à cette distinction. Il s'ensuit qu'il tire de certains textes des conclusions contestables, basées sur une

39. *Salut universel*, p. 822.

40. *Salut universel*, p. 819.

41. Dans une conférence donnée à Paris, le 23 janvier 1995, le cardinal Ratzinger a exprimé une conception qui pourrait être rapprochée de celle de Vanhoye : «L'Alliance mosaïque se range dans l'Alliance abrahamique, la Loi devient un moyen de la promesse. Paul a, de la sorte, relevé deux modes de l'Alliance que nous rencontrons en effet dans l'Ancien Testament : l'Alliance qui est une législation et l'Alliance qui est essentiellement une promesse, don de l'amitié qui est offerte sans conditions.» Mais la conclusion du prélat est très différente de celle de l'exégète : «Paul, en distinguant l'Alliance abrahamique et l'Alliance mosaïque, a interprété le texte de la Bible de façon tout à fait correcte. Mais, par cette distinction, il a en même temps dépassé la forte opposition de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance et exprimé une unité en tension de toute l'histoire dans laquelle, à travers les Alliances, se réalise l'Alliance unique. Si tel est le cas, on ne peut absolument pas opposer l'un à l'autre l'Ancien et le Nouveau Testaments comme deux religions différentes; il existe un seul dessein de Dieu vis-à-vis de l'homme, une seule économie historique de Dieu vis-à-vis de l'homme, même si elle s'accomplit à travers des interventions diverses et, en partie également, opposées mais en vérité intimement liées.» Cité d'après *La Nouvelle Alliance. Conférence du Cardinal Joseph Ratzinger*, dans *La Documentation catholique*, 2110, du 19 février 1995, p. 185.

42. *Salut universel*, p. 819, n. 7.

43. *Der niemals gekündigte Bund* (voir référence, ci-dessus, n. 19), pp. 53 et 63. Précisons que Lohfink, exégète lui aussi, arrive à des conclusions très différentes de celles de Vanhoye, et se trouve davantage en lien avec la pensée de Jean-Paul II.

une équivoque. Il exploite en particulier les expressions de 2 Co 3,14 ⁴⁴, comme si elles s'appliquaient à une institution existante et non à un texte lu – et compris comme prophétique. Cela le conduit à nier que la “nouvelle alliance” soit réellement nouvelle et à écrire : “Der 'neue Bund' ist nicht anderes als der enthüllte, nicht mehr verdeckte 'alte Bund' ” [La nouvelle alliance n'est rien d'autre que l'ancienne alliance sans voile et qui n'est plus cachée] (*Der niemals gekündigte Bund*, p. 53; voir aussi p. 63). S'exprimer ainsi, c'est laisser entendre, me semble-t-il, que le “Christ est mort pour rien” (Ga 2, 21) et que son sang, versé pour fonder “la nouvelle alliance” (1 Co 11, 25), n'a pas eu d'efficacité réelle. Tout le contexte antérieur de 2 Co 3:14 parle en sens contraire (cf. 3, 3.6.7-11).»

D'après ma propre lecture du livre de Lohfink et plus particulièrement du passage cité par Vanhoye, il n'y a absolument pas lieu d'attribuer au théologien allemand une telle lecture, à saveur hérétique, qui consisterait à nier que la «nouvelle Alliance» fût réellement nouvelle». Je ne pense pas non plus que ce soit ce que Vanhoye ait voulu dire, et il semble plutôt que ses expressions malheureuses aient dépassé sa pensée. Quoi qu'il en soit, poursuivons l'analyse des sérieuses objections formulées par le sévère exégète – sur base vétérotestamentaire, cette fois – à l'encontre d'une interprétation littérale de la formulation papale sous examen.

b) Utilisation de passages de la Bible comme preuves de l'abrogation de l'Alliance du Sinai

Les arguments scripturaires les plus impressionnants en faveur de l'affirmation, formulée par Vanhoye, selon laquelle l'Alliance du Sinai serait définitivement abrogée, sont tirés de l'oracle bien connu de Jr 31, 31-34. Il faut noter cependant que le point de départ du raisonnement de l'exégète ne se trouve pas dans le livre de Jérémie lui-même, mais dans le discours “kérygmatic” qui figure en He 8, 6-12 (= 10, 16-17), et qu'il paraît utile de citer ici :

«Mais à présent, le Christ a obtenu un ministère d'autant plus élevé que meilleure est l'alliance dont il est le médiateur, et fondée sur de meilleures promesses. Car si cette première alliance avait été irréprochable, il n'y aurait pas eu lieu de lui en substituer ⁴⁵ une seconde. C'est en effet en les blâmant que Dieu déclare : “Voici que des jours viennent, dit le Seigneur, et je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle, non pas comme l'alliance que je fis avec leurs pères, au jour où je pris leur main pour les tirer du pays d'Egypte. Puisqu'eux-mêmes ne sont pas demeurés dans mon alliance, moi aussi je les ai négligés, dit le Seigneur. Voici l'alliance que je contracterai avec la maison d'Israël, après ces jours-là, dit le Seigneur : Je mettrai mes lois dans leur pensée, je les graverai dans leur cœur, et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Personne n'aura plus à instruire son conci-

44. «Jusqu'à ce jour en effet, lorsqu'on lit l'Ancien Testament, ce même voile demeure. Il n'est point retiré; car c'est le Christ qui le fait disparaître.»

45. Remarquons, au passage, à quel point la traduction, que fait la Bible de Jérusalem, du mot grec *ezêteio* – qu'elle rend par “substituer” – est inconsciemment influencée par la fameuse théologie, si justement qualifiée «de la substitution». La TOB ne fait guère mieux en traduisant “remplacer”. La traduction mot à mot donnerait quelque chose comme : “Il n'y aurait pas lieu d'en chercher (ou: il n'y aurait pas besoin d') une seconde”, ce qui, on en conviendra, n'implique pas l'abolition, mais plutôt la coexistence, côte à côte. Vanhoye, en citant ce passage, n'a pas pris soin de se reporter au texte original et suit la Bible de Jérusalem (cf. *Salut universel*, p. 831).

toyen, ni personne son frère, en disant : 'Connais le Seigneur', puisque tous me connaîtront, du petit jusqu'au grand. Car je pardonnerai leurs torts, et de leurs péchés je n'aurai plus souvenance.' En disant: alliance nouvelle, il rend vieille la première. Or ce qui est vieilli et vétuste est près de disparaître.»

Examinons maintenant quelques extraits de l'argumentation développée par Vanhoye pour corroborer la dernière phrase de ce passage d'Hébreux, qui semble définitivement accréditer la certitude que la première (ou : ancienne) Alliance n'est plus en vigueur, depuis que le Christ est devenu «médiateur d'une nouvelle alliance» (cf. He 9, 15)⁴⁶ :

«Nous avons vu que l'alliance avec Abraham n'est pas susceptible de rupture, parce qu'elle consiste en une promesse inconditionnée, faite par Dieu au patriarche. Il n'en va pas de même pour l'alliance du Sinaï, car celle-ci est conditionnée : "Si vous m'obéissez", dit Dieu en Ex 19, 5, "et respectez mon alliance, je vous tiendrai pour miens parmi tous les peuples". De ce fait, l'alliance du Sinaï est susceptible de rupture. Dans l'Ancien Testament, Dieu constate plus d'une fois que le peuple a rompu l'alliance; lui-même, en conséquence, dénonce l'alliance.»

Il faut souligner que nulle part dans l'Ancien Testament on ne trouve la moindre mention explicite que Dieu aurait brisé son Alliance avec son peuple. Au contraire, un chapitre entier du Pentateuque (Lv 26), qui commence par une énumération des terribles châtiments qu'Israël devra endurer en conséquence de ce qu'il a rompu l'Alliance, ne s'en termine pas moins par l'affirmation que Dieu, pour sa part, ne brisera pas son Alliance (Lv 26, 14-16.44) :

«Mais si vous ne m'écoutez pas et ne mettez pas en pratique tous ces commandements, si vous rejetez mes lois, prenez mes coutumes en dégoût et rompez mon alliance en ne mettant pas en pratique tous mes commandements, j'agirai de même, moi aussi, envers vous. Je vous assujettirai au tremblement, ainsi qu'à la consommation et à la fièvre qui usent les yeux et épuisent le souffle. Vous ferez de vaines semences dont se nourriront vos ennemis [...] Cependant ce ne sera pas tout : quand ils seront dans le pays de leurs ennemis, je ne les rejetterai pas et je ne les prendrai pas en dégoût au point d'en finir avec eux et de rompre mon alliance avec eux, car je suis LE SEIGNEUR leur Dieu.»

Outre cette claire affirmation de la fidélité de Dieu à son Alliance, malgré l'infidélité de son peuple à l'égard de cette dernière, l'Écriture comporte un autre motif : Dieu se souvient de son Alliance. On peut lire en Lv 26, 45 :

«Je me souviendrai en leur faveur de l'alliance conclue avec les premières générations que j'ai fait sortir du pays d'Égypte, sous les yeux des nations, afin d'être leur Dieu, moi LE SEIGNEUR »⁴⁷.

Il existe encore deux thèmes liés à cette divine faculté de se souvenir : l'Alliance de Dieu avec les pères – comme dans le passage ci-dessus – et sa fidé-

46. *Salut universel*, p. 830.

47. Ici, il s'agit clairement de l'Alliance du Sinaï. Voir aussi : Gn 9, 15.16; Ex 2, 24; 6, 5; Lv 26, 42; 1 M 4, 10; 2 M 1, 2; Ps 105, 8; 106, 45; 111, 5; Jr 14, 21; Ez 16, 60; Lc 1, 72; etc.

lité aux promesses ou aux serments faits à ces derniers. Ces motifs sont clairement attestés, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Il arrive même que les deux motifs soient concomitants, comme dans le passage suivant du Nouveau Testament (Lc 1, 67-75) ⁴⁸ :

«Et Zacharie, son père, fut rempli d'Esprit Saint et se mit à prophétiser : Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, de ce qu'il a visité et délivré son peuple, et nous a suscité une puissance de salut dans la maison de David son serviteur, selon qu'il l'avait annoncé par la bouche de ses saints prophètes des temps anciens, pour nous sauver de tous nos ennemis et de la main de tous ceux qui nous haïssent. Ainsi fait-il miséricorde à nos pères, ainsi se souvient-il de son alliance sainte, du serment qu'il a juré à Abraham, notre père, de nous accorder que, sans crainte, délivrés de la main de nos ennemis, nous le servions en sainteté et justice devant lui, tout au long de nos jours.»

Et il semble bien que ce soit à cette fidélité de Dieu envers les pères et à l'égard de son Alliance, de ses serments et de ses promesses, que Paul fait allusion en Rm 9, 4-5, à propos des juifs qui n'ont pas cru dans le Christ :

«Eux qui sont israélites, à qui *appartiennent* ⁴⁹ l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses, et aussi les patriarches...»

En dépit de ces évidences scripturaires, Vanhoye s'en tient à une interprétation qui ne laisse aucune chance au peuple juif d'aujourd'hui, puisqu'elle situe arbitrairement sa disgrâce à l'époque biblique. Considérant la révocation de l'ancienne Alliance comme allant de soi, l'exégète décrète même que l'événement remonte à l'époque de Jérémie ⁵⁰ :

«La manifestation la plus impressionnante de la rupture de l'alliance... s'est produite au temps de Jérémie, lorsque "la colère du Seigneur contre son peuple fut telle qu'il n'y eut plus de remède. Il fit monter contre eux le roi des Chaldéens... Il les livra tous entre ses mains... On brûla le temple de Dieu" (2 Ch 36, 16-19). Dans l'oracle de Jérémie cité en He 8, 9, Dieu constate cette rupture bilatérale dans les

48. Voir aussi, *inter alia* : Lv 26, 45; 1 R 8, 21; 2 R 13, 23; 17, 15; 1 M 2, 50; 4, 10; Sg 12, 21; 18, 22; Si 44, 23; Jr 11, 10; 31, 32; Ml 12, 10; Rm 15, 8.

49. On peut se demander s'il est possible de considérer comme dénuée de toute visée apologétique la traduction alternative suggérée et ajoutée entre parenthèses par Vanhoye, lorsqu'il cite ce verset (voir *Salut universel*, p. 824) : «ou : ont appartenu» (la mise en italiques est de mon fait). De fait, cet ajout d'un verbe (absent du texte original), de surcroît mis au passé accompli, ne semble pas innocent. Il est de nature à accréditer l'idée que, certes, tous les avantages cités par l'Apôtre ont été l'apanage du peuple juif jadis, mais que ce n'est plus le cas dorénavant. Rappelons le texte grec : *hōn hē huiōthesia kai hē doxa hai hai diathēkai kai hē nomothēsia kai hē latreia kai hai epangeliai*. En bonne syntaxe grecque (et Luc n'en était pas ignorant), si l'intention de l'auteur était de relater une situation ayant eu lieu dans le passé, il eût introduit un verbe à l'aoriste (temps qui exprime une action qui s'est produite et n'a pas de caractère permanent). La phrase nominale utilisée ici semble bien connoter un état de fait intemporel, ou qui, s'il a eu lieu dans le passé, dure encore.

50. *Salut universel*, p. 831. Trop peu de biblistes tiennent compte du fait qu'en 31, 32 Jérémie vise le royaume du Nord. Un siècle après la disparition de Samarie, le prophète n'a pas encore pris son parti de la disparition des dix tribus du Nord. Conformément à la règle de «l'intention de l'auteur sacré», il semble que tout l'oracle concerne, au sens premier, la renaissance d'Israël-Jacob, c'est-à-dire du royaume du Nord. Il est tout à fait étranger à l'idée d'une rupture d'alliance, même avec le Nord.

termes suivants : «Parce qu'ils ne sont pas restés dans mon alliance, moi aussi je les ai délaissés, dit le Seigneur» (Jr 38, 32 LXX [=Mas. 31, 32]). L'alliance du Sinaï a donc été révoquée par Dieu, mais au moment même de la rupture, Dieu a promis de la remplacer par une nouvelle alliance, différente.»

Attend-on de nous que nous prenions cette affirmation à la lettre? Si c'était le cas, nous devrions admettre l'étrange idée que, depuis l'époque de l'exil à Babylone jusqu'à la mort de Jésus (soit environ six siècles), l'Alliance de Dieu avec son peuple n'existait plus ! Ainsi des prophètes, tels Jérémie lui-même – qui prophétisa encore après l'exil –, ainsi que Habaquq, Ézéchiél, Aggée, Zacharie, Malachie, n'auraient apparemment rien su d'une aussi terrible situation, ou, s'ils n'en ignoraient rien, n'y auraient pas fait la moindre allusion! Une telle situation est-elle crédible?

En outre, on peut s'étonner de ce que Vanhoye parle d'une rupture «bilatérale» de l'Alliance. Faut-il rappeler que c'est de sa propre initiative que Dieu a fait alliance avec son peuple, et que sa fidélité à son engagement propre n'est absolument pas conditionnelle? Certes, il menace son peuple et punit même sévèrement les ruptures d'Alliance dont celui-ci se rend coupable, mais nulle part dans l'Ancien Testament il n'est dit que Dieu ait abrogé son Alliance, en conséquence de la non-observance, par le peuple, des clauses de cette dernière. Il ne fait même pas allusion à une telle éventualité. Au contraire, on peut lire dans les Prophètes (Jr 33, 23-26) :

«La parole du SEIGNEUR fut adressée à Jérémie en ces termes : N'as-tu pas remarqué ce que disent ces gens : Les deux familles qu'avait élues LE SEIGNEUR, il les a rejetées! Aussi méprisent-ils mon peuple qui ne leur apparaît plus comme une nation. Ainsi parle LE SEIGNEUR: Si mon alliance ne (perdure) pas jour et nuit et si je n'ai pas établi les lois du ciel et de la terre, alors je rejeterai la descendance de Jacob et de David mon serviteur et cesserai de prendre parmi ses descendants ceux qui gouverneront la postérité d'Abraham, d'Isaac et de Jacob! Car je vais les restaurer et les prendre en pitié.»

Or Vanhoye ne prête aucune attention à des textes tels que ceux-ci, bien qu'ils parlent clairement de la pérennité de l'Alliance de Dieu (v. 25 a), sans que le peuple ait quelque mérite à bénéficier d'une telle grâce. Mais ce qui frappe le plus, c'est la méthode du savant français. Pourtant, qui mieux qu'un exégète de métier sait à quel point il faut tenir compte du genre littéraire du passage qu'il entend interpréter? Il n'ignore pas non plus qu'il convient d'être attentif à ce qu'on appelle «l'intention de l'auteur sacré» (*Dei Verbum*, 12 § 2)⁵¹. Or, même une lecture superficielle du chapitre 31 du Livre de Jérémie, dans lequel figure la prophétie de la Nouvelle Alliance, montre que son genre littéraire est celui de l'apocalyptique, et que l'intention du prophète était de prédire des événements futurs

51. Un exégète confirme notre interprétation : «In sum, late biblical texts show that in the exilic and post-exilic periods, unconditional covenant, by which Yahweh and Israël remained in permanent relation had triumphed over the notion of conditional covenant that might be broken». (S. David SPERLING, «Rethinking Covenant in Late Biblical Books», dans *Biblica* 70, 1989, p. 72)

relatifs à l'ère messianique ⁵². À mon avis, s'appuyer exclusivement sur l'interprétation christologique de la Nouvelle Alliance, telle qu'elle figure dans *l'Épître aux Hébreux*, et surtout s'en servir comme d'un argument doctrinal et apologétique pour prouver le caractère caduc de la première Alliance, n'aboutit qu'à renforcer les différences et à aiguïser l'opposition entre la Première Alliance et la Nouvelle. En tout état de cause, tel semble bien être le cas des assertions suivantes de Vanhoye ⁵³ :

«C'est précisément dans cette perspective [de rupture de la Première Alliance et de promesse d'une Nouvelle] que l'épître aux Hébreux parle de la première diathèque. S'appuyant sur l'oracle de Jérémie [Jr 31, 31-34], l'auteur présente celle-ci comme imparfaite et provisoire : "Si cette première avait été sans reproche, il ne serait pas question de la remplacer par une deuxième" (He 8, 7; trad. TOB). L'oracle de Jérémie révèle que l'alliance du Sinaï était défectueuse et devait donc être remplacée. L'auteur cite alors le texte qui, à l'alliance du Sinaï, oppose l'annonce d'une alliance nouvelle, et il conclut : "En parlant d'une alliance nouvelle, il a rendu ancienne la première; or, ce qui devient ancien et qui vieillit est près de disparaître" (He 8, 13). L'intention de ce texte est évidente. L'auteur souligne que Dieu lui-même est intervenu contre l'alliance du Sinaï; il "l'a rendue ancienne". Le verbe est au parfait et exprime donc une action qui a produit un résultat définitif. Au lieu de "rendue ancienne", on peut traduire "rendue périmée", car le verbe utilisé comporte cette nuance et le contexte la suggère ici.»

À ce stade, il doit être clair qu'en remettant en cause les vues de Vanhoye, je n'entends évidemment pas dénier le droit absolu, qui est le sien, d'émettre des opinions comme celles que j'examine dans la présente contribution. Mais les problèmes commencent lorsqu'un passage du Nouveau Testament – en l'occurrence : «la première [Alliance] devenue ancienne et près de disparaître» (He 8, 13) – est en quelque sorte opposé à une aussi «remarquable formule théologique» ⁵⁴ que

52. Aux fins de démonstration, il paraît utile de reproduire ici quelques extraits de Jr 31 (le passage en italiques est cité avec des variantes en He 8, 8-12) : «En ce temps-là – oracle du SEIGNEUR – je serai le Dieu de toutes les familles d'Israël, et elles seront mon peuple [...] Il a trouvé grâce au désert, le peuple échappé à l'épée. Israël marche vers son repos. De loin le SEIGNEUR m'est apparu [...] Nations, écoutez la parole du SEIGNEUR [...] Celui qui dispersa Israël le rassemble [...] Ils viendront, criant de joie, sur la hauteur de Sion [...] Voici venir des jours – oracle du SEIGNEUR – où j'ensemencerais la maison d'Israël et la maison de Juda d'une semence d'hommes et d'une semence de bétail. Et de même que j'ai veillé sur eux pour arracher, pour renverser, pour démolir, pour exterminer et pour affliger, de même je veillerai sur eux pour bâtir et pour planter – oracle du SEIGNEUR – [...] Voici venir des jours – oracle du SEIGNEUR – où je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle [...] Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors, je serai leur Dieu, et eux seront mon peuple [...] tous me connaîtront, des plus petits jusqu'aux plus grands – oracle du SEIGNEUR – parce que je vais pardonner leur crime et ne plus me souvenir de leur péché. Ainsi parle le SEIGNEUR, lui qui établit le soleil pour éclairer le jour, commande à la lune et aux étoiles pour éclairer la nuit [...] Si jamais cet ordre venait à faillir devant moi – oracle du SEIGNEUR – alors la race d'Israël cesserait aussi d'être une nation devant moi pour toujours [...] Voici venir des jours – oracle du SEIGNEUR – où la Ville sera reconstruite pour LE SEIGNEUR [...] Et toute la vallée, avec ses cadavres et sa cendre [...] seront consacrés au SEIGNEUR. Il n'y aura plus jamais de destruction ni de démolition [cf Ap 22, 3]».

53. *Salut universel*, p. 831. Concernant l'utilisation du mot "remplacer", dans la citation d'He 8, 7, voir, ci-dessus, n. 45.

54. Voir plus haut, p. 354, et n. 16.

celle volontairement employée par le pape Jean-Paul II : «le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance jamais révoquée par Dieu» ⁵⁵ . Et la situation empire lorsqu'en une matière qui n'a pas encore fait l'objet d'une prise de position doctrinale de la part de l'Église, un exégète présente sa position comme la seule doctrine acceptable pour un chrétien ⁵⁶ :

«Mais on est certainement infidèle à sa doctrine [celle de l'auteur de *l'Épître aux Hébreux*], si l'on dit, en pensant à l'alliance du Sinaï, que Dieu ne l'a jamais révoquée et qu'elle continue donc à être, pour le judaïsme postérieur à l'évangile, une voie de salut indépendante du Christ Jésus.»

c) Dans quelles conditions peut-on opposer un passage de l'Écriture au *sensus fidei* de l'Église?

La manière dont est rédigée la sévère mise en garde citée ci-dessus peut donner l'impression que la formule utilisée par Jean-Paul II pourrait bien avoir, comme conséquence inévitable, de favoriser l'affirmation qu'il y a, en fait, «une voie de salut indépendante du Christ Jésus». En tout état de cause, c'est le genre de confusion que ni le pape ni le Concile n'ont jamais commise. À ce propos, je me référerai à deux textes qui sont de nature à écarter toute velléité de dérive doctrinale sur base de la "formule de Mayence" qui inquiète tant l'exégète Vanhoye. Le premier a été publié, en 1985, par la Commission pour les relations religieuses avec les juifs ⁵⁷ :

«Jésus affirme (Jn 10, 16) qu' "il y a aura un seul troupeau , un seul pasteur". Église et judaïsme ne peuvent donc pas être présentés comme deux voies parallèles de salut ⁵⁸ , et l'Église doit témoigner du Christ Rédempteur à tous, dans "le plus rigou-

55. Voir plus haut, p. 353, et n. 13.

56. *Salut universel*, p. 834.

57. *Notes pour une correcte présentation des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique*, I, 6 (*op. cit.*, plus haut, n. 16).

58. C'est précisément cette phrase qui a suscité le plus de réactions juives négatives, et spécialement celles de G. Wigoder, représentant du Groupe de Contact interreligieux en Israël (Jewish Council for Interreligious Consultations), au sein du *Comité juif international pour les relations interreligieuses* (sigle anglais : IJCIC), organe de dialogue avec la Commission vaticane pour les relations avec les juifs : a) "Retreat by the Vatican", *The Jerusalem Post International Edition*, 6 juillet 1985, p. 13; b) *A Jewish Reaction to the "Notes"*, conférence prononcée à l'occasion de la XIIe Rencontre du *Comité Juif International de Liaison*, en 1985, et reproduite dans *Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue 1970-1985. Selected Papers*, ouvrage publié par l'*International Catholic-Jewish Liaison Committee*, Rome, Libreria Editrice Vaticana 1988, pp. 255-269; traduction française, sous le titre : *Réflexions d'un juif sur les «Notes» pour la catéchèse* (ci-après : *Réflexions*) dans *La Documentation catholique*, n° 1965, 3 juillet 1988, pp. 691-700). Voici un extrait de cette réaction, cité d'après la traduction de la DC : «Les implications [de ce passage des "Notes"] sont... claires – non seulement pour le judaïsme, mais pour toutes les autres religions : il leur est accordé une légitimation existentielle mais non pas théologique. L'Église seule possède la Vérité et est l'unique voie de salut pour l'humanité entière... Nous avons conscience que nous touchons là à un principe de base du catholicisme sur lequel nous ne devons attendre aucun compromis... Nous aurions toutefois espéré entrevoir de nouvelles perspectives et sensibilités, sans que soit sacrifié pour cela ce qui est fondamental...» (*Ibid.*, p. 695).

reux respect de la liberté religieuse” telle qu'elle a été enseignée par le Deuxième Concile du Vatican (Déclaration *Dignitatis Humanae*)»

Le second texte est extrait d'une catéchèse publique de Jean-Paul II, lors de son Audiance générale du 31 mai 1995 ⁵⁹ :

«Comme je l'ai dit dans l'Encyclique *Redemptoris missio*, on ne peut limiter le don du salut “à ceux qui, de manière explicite, ont cru en Dieu et sont entrés dans l'Eglise. Du fait qu'il est destiné à tous, le salut doit être mis à la disposition de tous de manière concrète”. Et puisque l'on admet qu'il est concrètement impossible à tant de gens d'accéder au message chrétien, j'ai ajouté : “Beaucoup d'hommes n'ont pas la possibilité de connaître ou d'accepter la révélation de l'Evangile, et d'entrer dans l'Eglise. Ils vivent dans des conditions socioculturelles qui ne le permettent pas, et souvent ils sont éduqués dans d'autres traditions religieuses” (*Redemptoris Mater*, 10). Nous devons reconnaître que, pour autant que l'on puisse se fier aux capacités humaines de prévision et de connaissance, cette impossibilité pratique semble devoir durer encore longtemps, peut-être jusqu'à ce que soit entièrement achevée l'œuvre d'évangélisation. Jésus lui-même a averti que seul le Père connaît “les temps et les moments” fixés par lui pour l'instauration de son Règne dans le monde (cf. Ac 1, 7). Mais ce qui vient d'être dit ne justifie pas pour autant la position relativiste de ceux qui prétendent que l'on peut trouver, dans toute religion, une voie de salut, même indépendamment de la foi au Christ Rédempteur, et que le dialogue interreligieux doit se baser sur cette concession ambiguë [...] En dehors du Christ il n'y a pas de salut”. Comme Paul l'a proclamé devant le Sanhédrin dès le début de la prédication apostolique : “il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devons être sauvés.” (Ac 4, 12).»

Il se peut que de tels textes aient eu pour but d'apaiser ceux qui posent en champions du “dépôt” divin. De toute façon, ils constituent une énergique mise en garde contre toute interprétation indésirable de la formulation du discours pontifical de Mayence. Mais il n'en reste pas moins que de telles déclarations ont l'inconvénient de ne traiter que de l'aspect négatif de ce problème ⁶⁰. Elles expriment ce que la formule de Mayence ne veut pas dire, mais elles ne contribuent pas à définir son statut théologique. Pour sa part, G. Wigoder, déjà cité, l'apprécie à sa juste valeur, tout en soulignant «la nécessité d'une réflexion théologique sur les implications de cette déclaration » ⁶¹.

Sur ce point, Wigoder est dans la même ligne que le cardinal Etchegaray, qui déclarait, dans son intervention à la session plénière du Synode des évêques sur la Réconciliation, tenue à Rome, le 4 octobre 1983 ⁶² :

«La grande, l'inévitable question qui est posée à l'Eglise est celle de la vocation permanente du peuple juif, de sa signification pour les chrétiens eux-mêmes [...] La pérennité du peuple juif n'entraîne pas seulement pour l'Eglise un problème de relation extérieure à améliorer, mais un problème intérieur qui touche à sa propre définition [...] De telles perspectives sont encore peu familières à nos mentalités, voire à notre ecclésiologie. Mais c'est de ce côté-là, me semble-t-il, qu'il nous faut avancer sur un terrain exégétique difficile à explorer. Sinon le dialogue judéo-chrétien demeurera superficiel et plein de restrictions mentales.»

59. *L'Osservatore Romano*, 1er juin 1995, § 1 et 2. Je traduis d'après l'original italien.

60. Un autre théologien, déjà cité, s'est efforcé de montrer qu'il n'y avait pas de contradiction entre cette doctrine et la formule papale. Voir *Margerie*, pp. 228 ss, cité ci-dessus, n. 18.

61. Cité ici d'après *Réflexions*, (op. cit., ci-dessus, n. 58), p. 695.

62. Citée ici d'après *SIDIC*, Rome, 1983.

À présent, si nous jetons un regard rétrospectif sur les quelques textes cités ci-dessus – lesquels invitent fortement les chrétiens à reconsidérer le statut théologique du peuple juif dans le dessein de Dieu et la nature de sa mystérieuse relation avec l'Église –, nous constatons qu'il s'agit uniquement de déclarations d'évêques ou d'organismes d'Église. Un tel état de choses n'est absolument pas le fruit du hasard. De telles assertions et déclarations sont le fruit d'un long examen de conscience qui a amené l'Église à ressentir la nécessité de sa «mission de réconciliation avec le peuple juif», et également à «prendre au sérieux [sa] mission de repentance pour son attitude séculaire à son égard», comme l'a si bien dit le cardinal Etchegaray ⁶³. Une telle attitude diffère entièrement des mises en garde restrictives, voire alarmistes, de Vanhoye, qui sont de nature à barrer la route à d'aussi généreuses intentions que celles évoquées ci-dessus.

Dans ce contexte, il semble que ce savant ait cru de son devoir d'avertir les pasteurs et les théologiens – qui pourraient être tentés de tirer des propos de Jean-Paul II des conclusions que Vanhoye estime non orthodoxes – et de les placer en face de leurs responsabilités. Un peu comme s'il leur disait : En tant qu'exégète, familier de la Parole de Dieu, il est de mon devoir de vous avertir. Avec les meilleures intentions œcuméniques et pastorales du monde, vous risquez de vous mettre en contradiction avec les Saintes Écritures, et d'entraîner toute l'Église à faire de même.

Alors que le cardinal Etchegaray, au demeurant conscient des difficultés qu'il comporte, relève ce défi et déclare : «il nous faut avancer sur un terrain exégétique difficile à explorer», l'exégète, pour sa part, stérilise dans l'œuf le “germe” de développement doctrinal bénéfique contenu dans la “formule de Mayence”, en le réputant d'avance – comme si l'un entraînait automatiquement l'autre – voué à la “mutation” dangereuse que constituerait l'évolution déviante qu'il considère comme fatale ⁶⁴ :

«Mais on est certainement infidèle à sa doctrine [celle de l'auteur de l'Épître aux Hébreux], si l'on dit, en pensant à l'alliance du Sinaï, que Dieu ne l'a jamais révoquée et qu'elle continue donc à être, pour le judaïsme postérieur à l'évangile, une voie de salut indépendante du Christ Jésus.»

Face à un tel état de choses, il faudra bien que, d'une manière ou d'une autre – et le plus tôt sera le mieux – la réflexion théologique se mesure loyalement à la difficile et décisive question de savoir si un ou plusieurs passages de l'Écriture peuvent être opposés à une expression du *sensus fidei* émanant d'un membre éminent de la hiérarchie pastorale, qui a une interprétation différente de ces textes ⁶⁵, au point de vouloir dissuader l'Église de «tirer de son trésor du neuf

63. *Ibid.*

64. *Salut universel*, p. 834. J'ai italicisé les mots qui introduisent des perspectives totalement absentes de la *formule de Mayence*, et qui donnent à l'argumentation de Vanhoye des allures trompeuses de syllogisme contraignant.

65. Comme on le comprendra mieux en lisant la deuxième partie de cette contribution – où je m'attarderai en détail sur une intervention de l'autorité de l'Église, à l'occasion de dissensions doctrinales en matière d'interprétations scripturaires –, la présente formulation ne doit pas induire à penser que l'Église opposerait son *sensus fidei* à l'Écriture elle-

comme du vieux» (cf. Mt 13, 52), voire de l'inciter à «éteindre l'Esprit» (cf. 1 Th 5,19).

En conclusion de cette première partie, je proposerai quelques éléments de discernement.

Il ressort des analyses qui précèdent que le «nouveau regard» sur les juifs, préconisé par la hiérarchie de l'Église depuis Vatican II, ainsi que l'approfondissement théologique et œcuménique auquel il a donné lieu, sont loin d'être largement acceptés tant par les théologiens que par les fidèles chrétiens moins instruits des choses de leur foi. Il ne faudrait pas que les quelques exemples de réticences, évoqués ci-dessus, donnent l'impression de n'être que la réaction sourcilleuse d'une minorité technocratique. En fait, ils semblent bien représentatifs d'un courant non négligeable, au sein d'une certaine intelligentsia chrétienne qui considère qu'il y a trop de déclarations et de publications, certes pleines de bonnes intentions, mais manquant de maturité et ne tenant pas suffisamment compte des complexes et difficiles aspects doctrinaux et ecclésiologiques inhérents à cette démarche novatrice.

La question est donc de savoir si théologiens et exégètes peuvent opposer un passage particulier de l'Écriture au *sensus fidei* des membres les plus éminents de leur Église, mais aussi de déterminer où se situe la frontière entre un sain discernement et la défense frileuse de positions révolues, sur base d'un *non possumus* plus apologétique que théologique.

Il convient également de bien comprendre que ce qui est en cause ici n'est rien moins que l'autorité de l'Église. Rappelons qu'en l'absence d'une tradition antérieure favorable à une appréciation positive du peuple juif, les Pères du Concile Vatican II, n'ont eu d'autre choix que de se référer exclusivement aux Écritures. On sait, en effet, que l'Église fait reposer son discernement doctrinal sur le double fondement de l'Écriture et de la Tradition, en montrant que le magistère de celle-ci ne s'exerce qu'en lien avec ces dernières, comme l'affirme Vatican II ⁶⁶ :

«Il est donc clair que la sainte Tradition, la Sainte Écriture et le magistère de l'Église, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux

même. À cet égard, l'enseignement du Concile Vatican II est très clair : «La charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église, dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ. Pourtant, ce Magistère n'est pas au-dessus de la parole de Dieu, mais il la sert, n'enseignant que ce qui fut transmis, puisque, par mandat de Dieu, avec l'assistance de l'Esprit-Saint, il écoute cette Parole avec amour, la garde saintement et l'expose aussi avec fidélité, et puise, en cet unique dépôt de la foi, tout ce qu'il propose à croire comme étant révélé par Dieu.» (*Dei Verbum*, 10). Il n'y a donc pas, d'un côté, les exégètes et théologiens, gardiens de l'interprétation orthodoxe des Écritures et luttant pour défendre son intégrité, et de l'autre, un Magistère, unique détenteur du *sensus fidei*, qui s'arrogerait le droit de décider du sens des textes bibliques, en fonction de critères "pastoraux", œcuméniques, ou autres. La "réception" positive de la déclaration de Mayence, par des théologiens et des exégètes tels que de Margerie (cf., ci-dessus, n. 18 et 19), Lohfink (cf., ci-dessus, n. 19 et 43), Stern et Main (cf., ci-dessus, n. 19), illustre, si besoin en était, à quel point les réserves et les critiques de Vanhoye ne font pas de lui l'interprète autorisé de ce que l'Écriture a encore à dire sur "l'économie" de l'Alliance de Dieu avec le peuple juif.

66. *Dei Verbum*, 10. Voir aussi *Ibid.*, 8 § 3, et *Catéchisme de l'Église Catholique*, 95 (ci-après CEC), Mame-Plon, Paris, 1992, p. 34.

qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa façon, sous l'action du seul Esprit-Saint, contribuent efficacement au salut des âmes.»

De ce fait, il était inévitable que théologiens et exégètes émettent des suggestions, ou élèvent des objections, conformément à leur expertise. On peut, certes, objecter qu'une telle déclaration ne signifie pas que les théologiens n'auraient pas leur mot à dire en la matière, puisque le même document poursuit ainsi ⁶⁷ :

«Il appartient aux exégètes de s'efforcer, suivant ces règles, de pénétrer et d'exposer plus profondément le sens de la Sainte Écriture, afin que par leurs études, en quelque sorte préparatoires, mûrisse le jugement de l'Église.»

Mais le texte continue, en ces termes :

«Car tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Écriture est finalement soumis au jugement de l'Église, qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la parole de Dieu et de l'interpréter» ⁶⁸.

Un autre passage de la même Constitution conciliaire va plus loin encore⁶⁹:

«La charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul magistère vivant de l'Église dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ.»

Pour sa part, citant ce passage, le *Catéchisme de l'Église catholique* ajoute ⁷⁰ :

«c'est-à-dire aux évêques, en communion avec le successeur de Pierre, l'évêque de Rome.»

L'insistance de ces textes sur le rôle des évêques, en tant que successeurs des apôtres, non seulement dans la garde, mais aussi dans l'exposition de l'Écriture, est clairement exprimée dans le même document conciliaire ⁷¹ :

«La Sainte Écriture est la parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit; quant à la sainte Tradition, elle porte la parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit-Saint aux apôtres, et la transmet intégralement à leurs successeurs, pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité.»

À la lumière de ces textes, j'oserai la formulation suivante :

Le fait que, outre le pape lui-même, un nombre non négligeable d'évêques de différents pays du monde se soient impliqués aussi profondément dans le processus de reconsidération de la place et du rôle du peuple juif dans le dessein de salut de Dieu, initié lors du Concile Vatican II, alors que les théologiens et les exégètes, dans leur grande majorité, sont encore hostiles ou indifférents à cet *aggior-*

67. *Dei Verbum*, 12 § 3. Voir aussi *CEC*, 119 (*op. cit.*, ci-dessus, n. 66), p. 38.

68. *Ibid.*

69. *Dei Verbum*, 10 § 2. Voir aussi *CEC*, 85 (*op. cit.*, ci-dessus, n. 66), p. 32.

70. *CEC*, 85 (*op. cit.*, ci-dessus, n. 66), p. 32.

71. *Dei Verbum*, 10. voir aussi *CEC*, 85 (*op. cit.*, ci-dessus, n. 66), p. 33.

namento, ne constituerait-il pas l'expression d'un véritable *sensus fidei* ecclésial? Et une telle probabilité, à elle seule, ne devrait-elle pas suffire à convaincre les spécialistes des différentes disciplines de mettre leur savoir au service de la réflexion sur le «mystère d'Israël», entreprise et poursuivie par ceux des pasteurs qui ont décidé d'aller jusqu'au bout des conséquences du «nouveau regard», prophétique autant que doctrinal, que l'Église préconise dorénavant de porter sur «le peuple» que Dieu ne peut avoir «rejeté», puisqu'il l'a «discerné d'avance» (cf. Rm 11, 2), et que «ses dons et son appel sont sans repentance» (cf. Rm 11, 29)?

En tout état de cause, il semble que l'une des tâches les plus urgentes des pasteurs soit de mobiliser les forces vives des théologiens et des exégètes, pour qu'ils contribuent au «mûrissement du jugement de l'Église»⁷² sur la nature de son rapport avec le peuple juif et sur la légitimité du développement doctrinal qui semble devoir en découler.

Certes, des dissentiments sont à prévoir : il y en a eu des précédents illustres au cours des siècles. Peut-être conviendrait-il, en procédant aux transpositions nécessaires, de tirer les leçons de la manière dont l'Église d'alors a fait face à ces conflits doctrinaux, voire de s'en inspirer pour gérer ceux d'aujourd'hui.

II. Un problème de théologie fondamentale et d'ecclésiologie

La première partie de cette étude consacrée à la critique et à la réfutation de la problématique adoptée par l'exégète A. Vanhoye⁷³, en vue de critiquer la formule utilisée par Jean-Paul II dans son discours de Mayence, en 1980 : «le peuple de Dieu de l'ancienne Alliance, qui n'a jamais été révoquée par Dieu»⁷⁴, se terminait par un constat paradoxal. D'un côté, on doit prendre conscience de l'implication profonde du pape et d'un certain nombre d'évêques dans le processus de reconsidération de la place et du rôle du peuple juif dans le dessein du salut de Dieu, se traduisant par la promulgation de dizaines de documents qui témoignent d'une réflexion théologique non dénuée d'accents prophétiques, très favorable à cette reconsidération. De l'autre, on assiste à l'émergence d'un phénomène de non-réception⁷⁵ – le plus souvent tacite –, tant de la part de nombreux fidèles que de celle de certains théologiens – du «nouveau regard» que l'Église a décidé et préconisé de porter sur le peuple juif, depuis Vatican II.

72. Cf., ci-dessus, p. 371, et n. 67.

73. Voir *Salut universel* (op. cit., ci-dessus, n. 20).

74. Elle figure dans un passage de l'allocution adressée par le pape Jean-Paul II aux dirigeants des communautés juives d'Allemagne, à Mayence, le 17 novembre 1980. Version intégrale, en allemand, dans *Acta Apostolicae Sedis* (AAS), vol. 73, 1981, p. 80. Ce texte a fait l'objet d'une traduction française, malheureusement assez fautive, dans *La Documentation catholique*, n° LXXVII, 1980, pp. 1148-1149; aussi je me permets de renvoyer à celle que j'en ai faite dans la première partie de cet article, p. 353 et note 13.

75. Sur la problématique de la réception, voir Yves CONGAR, « La réception comme

Considérant que le pape et les évêques ne peuvent procéder à une reconsidération aussi exigeante, contre le jugement de certains théologiens – qui contribuent, eux aussi, à l'approfondissement du *sensus fidei* de l'Église, et à l'expertise desquels cette dernière fait souvent appel avant de statuer en des matières difficiles –, mais convaincu aussi que les pasteurs «n'ont pas allumé cette lampe pour la mettre sous le boisseau, mais bien sur le lampadaire, afin qu'elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison» (cf. Mt 5, 15), il m'a paru devenir nécessaire pour l'Église actuelle de procéder à une clarification du statut théologique du peuple juif d'hier et d'aujourd'hui au regard de la Révélation chrétienne.

Dans cette seconde partie je verserai au dossier des matériaux de réflexion puisés tant dans l'Écriture que dans l'histoire de l'Église. Mon espoir est que, convenablement médités et interprétés selon l'analogie de la foi, les enseignements qui en découleront éventuellement aideront ceux dont c'est le ministère spécifique à mieux discerner pour l'approfondissement de la relation de l'Église au peuple juif, ce qui pourrait constituer un élément de développement authentique de la Tradition apostolique et peut, par conséquent, faire l'objet d'un enseignement destiné à tout le peuple de Dieu. Ce qui n'est encore qu'hypothèse et spéculation, doit être encore débattu, avec réserve, sans faire l'objet de débats tapageurs et de controverses dommageables à la concorde et à la tolérance mutuelle.

Cette seconde partie se subdivise en deux paragraphes principaux. Le premier examinera les positions de l'exégète Vanhoye à la lumière d'un précédent historique, pour évoquer l'attitude que peut adopter l'Église lorsqu'un théologien tire à lui les Écritures en vue d'accréditer une opinion qu'elle n'approuve pas.

Le second chapitre, au contenu beaucoup plus spéculatif – et donc plus risqué – proposera quelques jalons pour servir à l'élaboration d'une théologie du «mystère» d'Israël (cf. Rm 11, 25), qui ne soit plus, comme ce fut presque toujours le cas jusqu'à aujourd'hui, extrinsèque au mystère de l'Église, mais qui soit partie intégrante de ce dernier.

Enfin, sur la base de textes rarement utilisés dans un tel contexte, à ma connaissance, et sur un mode plus parénétique que discursif, la conclusion de ce travail invitera les théologiens à un approfondissement des Écritures et de la Tradition concernant les rapport respectifs du «mystère» d'Israël et du «mystère» de l'Église ⁷⁶.

1. Intention apologétique et Interprétation authentique

J'évoquerai ici un événement du passé, qui présente une grande analogie avec le problème dont nous traitons. Mais auparavant, il ne sera pas inutile de pro-

réalité ecclésiologique», texte repris dans *Eglise et papauté*, Paris, éd. du Cerf 1994, pp. 229-266; Emmanuel LANGE, «La notion ecclésiologique de réception», dans *Revue Théologique de Louvain*, 25, 1994, pp. 30-45.

⁷⁶. Sur l'urgence et la résurgence d'une réflexion sur ce thème, on peut se reporter à ce qu'écrivait Jacques MARITAIN en 1939 face à la montée du racisme et de l'antisémitisme.

céder à un bref rappel du processus qui a amené l'Église à prendre position dans les matières doctrinale, spirituelle, morale et disciplinaire, et à exercer l'incroyable autorité dont elle affirme être investie.

A. Comment l'Église a-t-elle pris conscience de son autorité doctrinale ?

Depuis les tout débuts de son histoire, l'Église a dû prendre des décisions en matière disciplinaire et même doctrinale. La plus fameuse d'entre elles consista à ne pas imposer la circoncision aux nouveaux chrétiens issus de la gentilité (Ac 15, 1-29). En effet, un examen sommaire du Nouveau Testament montre clairement que Jésus n'a donné à ses apôtres que fort peu d'instructions et de règles claires et précises. Il les a envoyés prêcher la «bonne nouvelle» du salut en son nom sans leur laisser beaucoup de directives concrètes pour leur permettre de faire face à des situations nouvelles. Toutefois, une lecture attentive du Nouveau Testament, rend clair que Jésus a même annoncé ces difficultés auxquelles ils devraient faire face. C'est pourquoi l'évangile de Jean met sur ses lèvres l'assertion suivante :

«J'ai encore beaucoup à vous dire, mais vous ne pouvez pas le porter à présent. Mais quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous introduira dans la vérité tout entière.» (Jn 16, 12-13).

Et il semble que ce ne soit pas un hasard si l'évangile de Matthieu s'achève sur cette phrase ultime et solennelle de Jésus à l'adresse de ses disciples, après sa résurrection et avant son Ascension dans les cieux :

«Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde.» (Mt 28, 20).

Plus tard, cette mystérieuse présence permanente du Christ aux côtés de ses disciples fut comprise comme l'œuvre de l'Esprit Saint, ainsi qu'en témoigne l'évangile de Jean :

«Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit avec vous à jamais, l'Esprit de Vérité...» (Jn 14, 16-17).

Mieux encore, le même évangile affirme que cet Esprit a pour fonction de rappeler et d'expliquer l'enseignement dispensé par Jésus à ses apôtres :

«Je vous ai dit cela tandis que je demeurais près de vous. Mais le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit.» (Jn 14, 25-26).

L'Église a toujours compris ces paroles comme une divine assurance que le Saint Esprit, à elle promis par le Christ, donnerait une expression concrète à l'assistance permanente que Jésus lui a garantie, pour la «conduire dans la vérité tout entière» (Jn 16, 13). L'Église croit aussi que le Saint Esprit reçu par les Apôtres (cf. Jn 20, 22), et qui est toujours actif en son sein, lui donne une pleine compré-

me : «Le mystère d'Israël (réponse à Marcel De Corte)», texte repris dans *L'impossible antisémitisme*, Préface de Pierre VIDAL-NAQUET, Paris, éd. Desclée de Brouwer, 1994, pp.195-215.

hension des mystères inclus, tant dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau, et la met en mesure d'enseigner la vérité à toute l'humanité. En conséquence de cette conscience qu'elle a de ce qu'elle considère comme sa vocation divine, l'Église croit que son enseignement traditionnel est fidèle à celui de Jésus et des apôtres. Cette certitude est corroborée, à ses yeux, par divers passages du Nouveau Testament, et surtout par deux d'entre eux, que je citerai ci-après.

Sur le premier, l'Église a fondé sa conviction que les membres de son corps hiérarchique – c'est-à-dire les évêques – sont les authentiques successeurs des apôtres et les garants de leur doctrine, et que, en tant que tels, ils sont habilités à exercer l'autorité de Dieu et du Christ, à eux déléguée par Jésus lui-même, en ces termes :

«Qui vous écoute m'écoute, qui vous rejette me rejette, et qui me rejette rejette Celui qui m'a envoyé.» (Lc 10, 16).

Sur le second passage, l'Église fonde la certitude de son infaillibilité, ainsi que sa foi en la primauté du pape, considéré comme le successeur de Pierre, en communion avec ses collègues dans l'épiscopat :

«Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les Portes de l'Hadès ne tiendront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des Cieux: quoi que tu lies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié.» (Mt 16, 18-19).

Nous voyons donc que, depuis le tout début de son existence en tant que corps de juifs et de païens qui croyaient au Christ, la primitive Église était consciente du pouvoir dont elle était investie.

Mais l'événement qui a convaincu l'Église que le corps des évêques, en tant que successeurs des apôtres, était habilité à formuler de nouvelles définitions doctrinales, est celui qui nous est relaté par le *Livre des Actes*, en ces termes: «Certains gens descendus de Judée enseignaient aux frères: "Si vous ne vous faites pas circoncire suivant l'usage qui vient de Moïse, vous ne pouvez être sauvés." » (Ac 15, 1). Ce grave incident obligea la jeune Église à opérer une réévaluation du rapport de la Loi juive – ainsi que des observances y afférentes –, avec la foi chrétienne, qui est essentiellement fondée sur la Rédemption universelle et unique réalisée par la mort et la résurrection du Christ. Comme leur Maître n'avait rien dit à ce propos, les apôtres devaient prendre une décision difficile. Aussi le texte des Actes poursuit-il : «Alors les apôtres et les anciens se réunirent pour examiner cette question.» (Ac 15, 6).

C'est pourquoi cette assemblée est couramment appelée le «concile de Jérusalem». Et, en effet, ce fut une sorte de concile, peut-être le plus important de tous, du point de vue ecclésiologique. Il a été, pour la jeune Église, la première occasion de donner une expression concrète à sa foi en l'assistance permanente de l'Esprit reçu de Jésus, au point que Jacques put exprimer la décision unanime de l'assemblée, qui exemptait les païens de l'obligation de la circoncision, en ces termes stupéfiants :

«L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé de ne pas vous imposer d'autres charges...» (Ac 15, 28).

Comme si l'Esprit Saint avait convoqué les apôtres pour qu'ils délivrent cette première expression doctrinale de la discipline chrétienne, dont les conséquences historiques et religieuses furent si graves qu'elles amenèrent un petit groupe juif, en état de sécession religieuse, à devenir, au fil des siècles, une religion aux dimensions mondiales.

Depuis lors, l'Église est devenue de plus en plus consciente de son devoir de décider de ce qui est vrai et de ce qui est faux, dans tous les domaines liés à la doctrine et à la discipline. Ci-après, nous examinerons le cas du schisme novatien qui, à mon avis, constitue une référence essentielle pour la présente étude.

B. L'expertise du théologien face à l'autorité de l'Église

Au lendemain de la persécution de Dèce (250-251), le nombre de chrétiens qui avaient été contraints de sacrifier aux dieux païens, pour sauver leur vie ou leurs biens, était si important que l'Église n'eut d'autre choix que d'accepter la pénitence de ceux qui, lors des assemblées liturgiques, suppliaient avec larmes qu'on les réadmît au sein de la communauté chrétienne ⁷⁷. Après beaucoup d'hésitations, la plupart des évêques – mais pas tous ⁷⁸ – décidèrent d'admettre ceux qui faisaient preuve d'un regret sincère et acceptaient de se soumettre à une sévère pénitence.

Mais le prêtre romain Novatien, personnage très pieux et très érudit, mais dogmatique et têtu, refusa d'admettre la décision épiscopale et fit campagne contre elle. Les choses s'envenimèrent à un point tel qu'en 251, un Synode romain – auquel fait allusion Eusèbe, évêque de Césarée – condamna le clerc rebelle ⁷⁹. Nous manquons malheureusement de témoignages écrits contemporains sur cette affaire, mais nous pouvons nous en remettre à un récit tardif, qui semble fiable⁸⁰. Il a été conservé dans un livre liturgique canonique jacobite, rédigé en langue arabe, et qui était en usage dans les assemblées cultuelles d'Alexandrie. Il a paru utile de donner, ci-dessous, la traduction française d'un passage de cette controverse ⁸¹ :

77. Voir M.R. MACINA, "Un modèle pour délier les divorcés remariés : l'«admission provisoire» des *lapsi* par Cyprien de Carthage (= 258)", dans *Le Supplément*, n° 165, Paris, juin 1988, pp. 94-154. Ci après : *Lapsi*.

78. Voir le témoignage de CYPRIEN, évêque de Carthage (d. 258), *Epist.* LV, xx, 2; XXI, i-ii. Cf. M.R. MACINA, "Pour éclairer le terme *digamoi*", dans *Revue des Sciences Religieuses*, T. 61, n° 1-2, Strasbourg 1987, p. 61. Ci-après, *Digamoi*.

79. Sur les Novatiens, voir H.J. VOGT, *Coetus Sanctorum : Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn 1968.

80. C'est l'opinion de G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologne 1977, p. 293.

81. Je cite, en la retouchant, la traduction française qui figure dans l'édition bilingue de cet ouvrage liturgique : *Le Synaxaire arabe jacobite* (rédaction copte), texte arabe édité, traduit et annoté par R. Basset, dans *Patrologia Orientalis* 3, 434-435; *Synaxarium alexandrinum*, interpretatus est J. Forget, Roma 1921, I (CSCO, Scriptorum arabici, III, XVIII), 210-211 (versio). Les mises en italiques sont de mon fait. Pour une meilleure compréhension de la problématique, voir aussi *Digamoi* (*op. cit.* ci-dessus, n. 78), p. 60.

«Le saint Concile se rassembla dans la ville de Rome, la première année de l'infidèle Dèce, sous le patriarcat de Corneille, pape de Rome, de Denis, pape d'Alexandrie, de Flavien, patriarche d'Antioche, et de Germain, évêque de Jérusalem. Ce concile se tint contre Novatien, le prêtre, qui disait : "Si quelqu'un a renié, aux temps des poursuites et de la persécution, il ne faut pas accepter sa pénitence; de même si quelqu'un tombe en adultère, sa pénitence ne peut être acceptée." Notre père Corneille désapprouva cette opinion, mais ne réussit pas à l'en détourner. Alors il réunit contre lui soixante évêques, dix-huit prêtres et diacres, des docteurs de Rome, et ils discutèrent avec lui sur cette opinion. Il s'appuya sur les paroles de l'Apôtre Paul dans l'Épître aux Hébreux : Ceux qui ont reçu la lumière, qui ont goûté aux dons célestes et ont reçu la grâce de l'Esprit-Saint, *s'ils tombent dans le péché, ne peuvent se régénérer par le repentir une autre fois* (He 6, 4-6). Ces Pères lui répliquèrent et déclarèrent que *l'Apôtre n'avait pas dit cela à propos de la pénitence, mais à propos de celui qui veut se faire baptiser aussi souvent qu'il a péché*, car le baptême ne peut avoir lieu qu'une fois. "La pénitence est toujours possible; si l'on n'acceptait pas le repentir de celui qui est tombé dans l'infidélité ou dans le péché, on n'accepterait pas la pénitence du prophète David, ni celle de l'apôtre Pierre lorsqu'il renia. C'est en vain que le Seigneur lui aurait donné la grâce de l'Esprit consolateur; c'est en vain qu'il l'aurait investi de la garde de son troupeau spirituel. Quiconque a été baptisé par lui ne l'aurait pas été? Alors, à ton avis, tous ont péri! C'est le comble de l'ignorance. Mais notre Seigneur le Messie a établi que la pénitence est possible pour quiconque bronche dans sa croyance ou pour celui dont la conduite est mauvaise. Renonce à cette opinion coupable; fais-en pénitence; ne sois pas un ennemi pour Dieu, pour toi-même, pour tout le genre humain." Il ne quitta pas son opinion et n'accepta pas cette doctrine. Alors ce concile le déposa et l'excommunia, ainsi que quiconque partagerait sa doctrine ».

Les principaux résultats de mon étude antérieure touchant cette controverse sont les suivants :

(1) Alors que Novatien s'appuie exclusivement sur un passage de l'Épître aux Hébreux, afin de prouver que la décision des évêques et du pape est en contradiction avec l'Écriture, les évêques élargissent le champ de leurs investigations scripturaires jusqu'à remonter à l'époque de David!

(2) Alors que Novatien lit le texte tel qu'il se présente et le considère comme invalidant la décision des évêques, ces derniers examinent des situations similaires antérieures, et utilisent leur discernement humain et religieux pour résoudre adéquatement un problème auquel il leur semble que le passage néotestamentaire invoqué ne donne pas de réponse satisfaisante.

(3) Alors que l'argumentation de Novatien met en cause la compétence exégétique des évêques, ces derniers tranchent en vertu de leur autorité apostolique. Ils ne prennent pas la peine de fournir des preuves scripturaires à l'appui de leurs arguments. Mieux, ils attribuent au Christ une doctrine qu'il n'a pas explicitement enseignée, même s'il est possible de la déduire de certaines phrases et attitudes relatées dans les évangiles ⁸².

(4) Enfin, et ce n'est pas le moins important, leur interprétation du passage de l'Épître aux Hébreux invoqué par Novatien – à savoir : «l'Apôtre n'a pas dit cela à propos de la pénitence, mais à propos de celui qui veut se faire baptiser aussi souvent qu'il a péché, car le baptême ne peut avoir lieu qu'une fois» – appor-

82. Par exemple : «Notre Seigneur le Messie a établi que la pénitence est possible pour quiconque bronche dans sa croyance ou pour celui de qui la conduite est mauvaise». L'épisode de la femme adultère, entre autres, a pu jouer un rôle dans l'interprétation de ces Pères.

te une preuve indiscutable de ce que, dans leur décision finale, les évêques ne fondent pas leur enseignement sur l'Écriture, mais recourent à l'Écriture pour appuyer leur enseignement⁸³. En fait, ce n'est qu'au prix d'une exégèse dont nous ignorons tout, que ce passage de l'Épître aux Hébreux a pu être considéré, par ces évêques, comme ayant trait à la réitération du baptême. Et force est de reconnaître que le Nouveau Testament ne fournit pas plus de réponses à la question du caractère unique ou répétitif du baptême – qui, à l'époque où se situe la controverse, était l'objet d'un débat doctrinal aussi passionné que confus⁸⁴ – qu'il n'éclaire sur les modalités concrètes de la pénitence.

Il ne sera pas inutile de récapituler les principaux éléments qui caractérisent le processus ecclésial de prise de décision, en matières doctrinale et disciplinaire, tel qu'il ressort des analyses qui précèdent. Malgré son profond respect pour la sainte Écriture et sa conviction que toute la vérité y est enclose, l'Église se réserve le droit exclusif de décider de la pertinence ou de la non-pertinence de tout argument scripturaire invoqué par quiconque prétend apporter à une situation donnée une réponse définitive et faisant autorité. Ses décisions sont prises après un examen attentif de la Tradition et de la coutume ecclésiastique antécédente, et elles sont toujours collégiales, même si l'histoire de l'Église montre que l'avis du pape a pu être déterminant en certaines occasions, et quelle qu'ait pu être la recevabilité de cet avis – en matière non dogmatique s'entend.

Ci-après, je tâcherai de comparer ce qui peut l'être dans les deux situations (la crise novatienne et la controverse à propos de la "formule de Mayence"), au demeurant très différentes quant à leurs éléments historiques, doctrinaux, accidentels et personnels, mais qui sont susceptibles des mêmes déviations : la certitude – parfois présomptueuse – d'avoir raison, et la tentation, pour le parti d'opposition, de dresser un réquisitoire implacable, dans le but d'amener l'Église à condamner les thèses du parti adverse.

C. Le recours à l'Écriture contre les jugements de l'Église

Dans une précédente recherche sur la discipline de l'Église du troisième siècle, en matière pénitentielle, concernant les divorcés et les adultères⁸⁵, j'ai cru voir une analogie entre le comportement inflexible des rigides novatiens à l'égard des pécheurs repentants, et l'attitude dogmatique de nombre de croyants – catholiques et protestants – envers certaines catégories de "pécheurs publics". J'obser-

83. Ma définition est inspirée de Newman. J'y reviendrai plus loin.

84. Il serait trop long d'expliquer en détail ce qui était en cause dans cette controverse. Rappelons seulement que la question était de décider si le baptême administré par les hérétiques était valide, ou s'il devait être réitéré. Cyprien était favorable à un nouveau baptême, tandis que le pape Étienne et beaucoup d'autres évêques s'opposaient à cette coutume. Durant plus ou moins un siècle, la confusion fut grande, et la totalité de l'Église d'Afrique, sous l'influence de Cyprien, continua à rebaptiser les chrétiens qui venaient d'Églises hérétiques. Finalement, Augustin (354-430) mit fin à cette coutume illicite, indirectement condamnée par le Concile d'Arles (314) qui, lui, reconnaissait la validité du baptême administré par les hérétiques.

85. Cf. *Lapsi*, ci-dessus, n. 77, et *Digamoi*, ci-dessus, n. 78.

vai que certains chrétiens d'aujourd'hui, clercs autant que laïcs, ont la même interprétation, fondamentaliste et étroite, de l'Écriture que celle des partisans de Novatien. Par exemple, lorsqu'ils sont en désaccord avec certaines "ouvertures" pastorales et œcuméniques de leur Église, en quelque matière que ce soit, ils ont coutume de se référer à un ou plusieurs passages bibliques, et de s'y fier comme s'il s'agissait d'oracles auxquels on doit croire et obéir inconditionnellement. Ils utilisent les citations scripturaires comme autant de munitions d'un tir de barrage auxquels rien ne doit échapper. Les Écritures, arguent-ils, en substance – en citant précisément le Nouveau Testament – sont des «armes de lumière» (cf. Rm 13, 12). Aussi se posent-ils en champions de la bonne doctrine, adjuvant pasteurs et théologiens de ne pas opposer leur enseignement à l'unique vraie doctrine qui réside dans les Écritures, que ces ombrageux défenseurs de "l'orthodoxie" lisent à la lettre, et qu'ils considèrent comme exprimant la véritable volonté de Dieu et susceptibles de fournir les réponses définitives à tous les problèmes, matériels ou spirituels, qui se posent à l'humanité.

Mais quelqu'un dira peut-être : «Honnêtement, tout cela n'a rien à voir avec l'article de Vanhoye!». Pour moi, je pense que si, pour la raison suivante. Certaines affirmations contenues dans l'argumentation de ce spécialiste ⁸⁶, lesquelles pourraient bien, étant donné la compétence et la fonction ecclésiale de leur auteur, être considérées comme exprimant l'enseignement actuel de l'Église en la matière. Pour ces raisons, et après avoir clairement établi que je n'ai pas le moins du monde l'intention de dénigrer l'honorable exégète ⁸⁷, même si je m'inscris en faux contre beaucoup des vues exprimées par lui, je crois utile de procéder, ci-après, à une analyse comparative des arguments de Novatien et de ceux de Vanhoye ⁸⁸. Pour mieux illustrer mon propos, j'utiliserai le même schéma que celui dont je me suis servi, plus haut (pp. 376-378), pour résumer mon analyse de la controverse novatienne.

(1) Novatien s'appuie exclusivement sur l'Écriture. Le P. Vanhoye fait de même. D'un certain point de vue, je serais enclin à accepter l'objection selon laquelle une telle méthode est licite et convient exactement au propos d'une contri-

86. Je puis personnellement témoigner que plusieurs arguments de l'article de Vanhoye ont déconcerté un certain nombre de personnes profondément impliquées dans les relations entre les chrétiens et les juifs.

87. Rappelons que Vanhoye est membre de la Commission (romaine) biblique internationale. À ma connaissance, sa contribution a été conçue par lui-même pour répondre au thème que la Commission s'est fixé, en 1993, à savoir : approfondir la doctrine du salut dans le Christ et les modalités des relations avec les religions non chrétiennes.

88. Je tiens d'emblée à dissiper toute ambiguïté. Il doit être bien clair qu'il n'y a rien de commun entre les thèses scientifiques du Père Vanhoye et le comportement de Novatien, illustré par le texte cité plus haut. Le premier est un exégète catholique pleinement dévoué à son Église et à la recherche scientifique, alors que le second fut un maître audacieux, dont l'enseignement fut responsable d'un grand schisme. Ma décision d'utiliser cet exemple du passé, pour tenter de jeter quelque lumière sur la situation créée par la formule de Jean-Paul II, a été influencée par l'étude de la crise novatienne.

bution exégétique ⁸⁹. Mais par ailleurs, quand un enjeu doctrinal et ecclésiologique aussi important est en cause – à savoir : la place et le rôle d'Israël dans le dessein de Dieu et la nature de la mystérieuse relation entre l'Église et le peuple juif –, il ne peut être question de restreindre l'enquête à la seule perspective exégétique, sans la resituer dans le contexte de la doctrine du salut, et sans faire allusion à la nouvelle attitude de l'Église envers les juifs, depuis Vatican II. Qui plus est, j'ose dire que l'article de Vanhoye ne correspond pas exactement aux critères qui sont généralement de mise pour une contribution exégétique. D'abord, l'article a été publié dans une revue théologique. Il est vrai qu'une lecture, même cursive, de l'article montre clairement que telle est la "perspective" ⁹⁰ réelle de l'auteur. En outre, comme dans la controverse novatienne, son recours à l'Écriture a un but apologétique, même si ce dernier est inconscient. En l'occurrence, il s'agit pour lui de mettre en garde contre le danger de toute interprétation de la formule de Mayence, qui ne correspondrait pas à l'enseignement traditionnel de l'Église – du moins tel que Vanhoye comprend ce dernier.

(2) Alors que Novatien lit le texte tel qu'il se présente, les évêques examinent des situations similaires antérieures pour résoudre adéquatement, et surtout de manière pastorale, un problème auquel il leur semble que le passage néotestamentaire invoqué ne donne pas une réponse satisfaisante.

C'est – *mutatis mutandis* – ce qui se produit dans le cas de la contribution de Vanhoye. Non seulement l'exégète français est parfaitement conscient des aspects ecclésiologiques concrets de la réévaluation des conceptions de l'Église concernant les juifs, mais je dirais même que c'est sa perspective sous-jacente. Mieux encore, une étude attentive de son argumentation donne l'impression qu'il joue, en quelque sorte, le rôle de "l'avocat du diable". Comme si, à l'instar de ce qui se passe dans les procès de béatification, l'exégète assumait la charge de trouver à tout prix des points faibles dans le contexte "existentiel" (certains éléments du discours ⁹¹) où figure la formule utilisée par Jean-Paul II, voire dans la "doctrine" incluse dans la formule même ⁹², destinée à servir de modèle, voire de norme d'une "sainte" relation de l'Église avec le peuple juif, en arguant de la compréhension défectueuse que risquent d'en avoir des esprits mal éclairés. À mon avis,

89. À cet égard, on peut s'étonner de ce que l'exégète ne se donne pas la peine de traiter, même brièvement, des différentes sortes d'Alliances dans l'Ancien Testament, ni de résumer les principaux acquis de la recherche scientifique, dans ce qu'il est convenu d'appeler la "théologie biblique", concernant la notion d'Alliance. E. Main, dans sa réponse à l'article de Vanhoye, a très justement souligné ces points faibles. Elle ne complète pas seulement une partie de ce qui manque, dans les analyses de l'exégète, mais elle met aussi l'accent sur les aspects positifs de la théologie néotestamentaire de l'Alliance concernant les juifs, spécialement dans l'enseignement de Paul. Voir : *Main, op. cit.*, ci-dessus, n. 19.

90. J'insiste sur ce mot de "perspective", car l'article ne comporte ni démonstration ni argumentation que l'on puisse qualifier, à juste titre, de "théologiques". À ce propos, il semble que Vanhoye n'ait pas eu connaissance de l'article de B. de Margerie (cf. *Margerie, op. cit.*, ci-dessus, n. 18), dont la perspective est, elle, tout à fait théologique; en tout état de cause, il n'y fait aucune allusion.

91. Voir les laborieux *distinguo* de l'auteur entre «la première» et «la seconde dimension de ce dialogue», analysés dans notre première Partie, ci-dessus, p.356.

92. Voir, ci-dessus, p.369 et n. 64.

une telle attitude est de nature à compromettre l'objectivité des meilleures analyses de Vanhoye. En effet, en focalisant étroitement sur l'Écriture pour éviter ce qu'il considère comme un danger, à savoir : la possibilité d'un usage hétérodoxe des propos du Souverain pontife par des utilisateurs inexpérimentés, l'exégète n'est pas suffisamment conscient de ce qu'en fait il remet radicalement en question le contenu théologique même de cette formule. Ainsi, comme c'est le cas dans l'argumentation de Novatien, il prête trop d'attention au texte du Nouveau Testament, et néglige la situation qui est en cause, à savoir : l'énorme effort fait par l'Église, durant les dernières décennies, pour approfondir sa méditation du mystère d'Israël et persuader tous ses fidèles d'abandonner les conceptions, traditionnelles mais erronées, concernant les juifs, leur foi et leurs coutumes. Vanhoye eût gagné à se demander si la "formule de Mayence" n'était pas l'aboutissement de cette longue méditation de l'Église, non limitée à un verset de l'Écriture.

(3) Alors que Novatien met en cause la compétence de l'Église en matière exégétique, les évêques imposent leur autorité apostolique.

C'est plus ou moins ce qui se produit ici, sauf que, dans le cas présent, les évêques et le pape lui-même ont déjà interprété l'Écriture, de façon plus généreuse et plus inspirée que ne le fait l'exégète. Certes, comme dit plus haut, cela n'implique pas que Vanhoye soit en état de rébellion contre la hiérarchie, comme c'était le cas de Novatien. Mais, quelle qu'en soit la raison, le fait est qu'il s'efforce d'affaiblir la pertinence exégétique et théologique de l'affirmation papale. En outre, fait aggravant, il ne tient aucun compte de l'allusion à Rm 11, 29, sous-jacente à la formulation du pape, dans son allocution de Mayence, comme en fait foi la référence explicitement mentionnée dans le texte original allemand publié par le Vatican ⁹³. Il n'est pas concevable que l'exégète de métier qu'est Vanhoye n'ait pas prêté attention à ce fait significatif et important. Rappelons le contexte paulinien (Rm 11, 28-29) :

«Ennemis, il est vrai, selon l'Évangile, à cause de vous [les païens qui avez été "greffés sur l'olivier franc", cf. v. 24], ils [les juifs] sont, selon l'élection, chéris à cause de leurs pères. Car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance»

On le voit donc : Vanhoye utilise son savoir pour barrer la route à toute interprétation maximaliste et, selon lui, déviante, de l'expression papale. Mais il le fait en s'appuyant exclusivement sur les passages scripturaires qui lui paraissent corroborer sa thèse pessimiste, et en négligeant celui-là même que le pape, exprimant sans aucun doute le sentiment de l'Église universelle, avait dans l'esprit lorsqu'il conçut sa fameuse formule.

(4) Enfin, l'épisode novatien, nous a permis de constater que l'Église a le pouvoir d'opposer son interprétation autoritative d'un passage de l'Écriture à celle qu'en fait une personne privée, si savante et si illustre soit-elle.

Dans ce cas de figure historique, il semble que les Pères du Concile étaient en possession d'une tradition orale d'interprétation qui leur permit de récuser l'u-

93. AAS, p. 80 (voir référence complète, ci-dessus, n. 13).

sage que faisait Novatien de la formule d'He 6, 6 : "se régénérer pour le repentir une autre fois" (palin anakainizein eis metanoian). Pour le savant prêtre romain, l'expression était à comprendre comme signifiant un renouvellement spirituel par la pénitence, tandis que, pour les évêques qui lui tenaient tête, elle avait trait à la réitération du baptême⁹⁴. En outre, comme dit ci-dessus (p. 0), le contexte de la réflexion de ces Pères était beaucoup plus vaste, et surtout plus pastoral, que celui de Novatien.

Il semble qu'il y ait plus qu'une simple analogie entre cette situation ancienne et celle qui nous occupe. En effet, à l'instar de ce qui advint dans la controverse novatienne, la position exégétique de Vanhoye – que ce dernier le veuille ou non – tend à infirmer la prise de position pastorale et œcuménique du chef du Collège épiscopal : le pape. Au lieu de chercher à mieux comprendre ce qui est sous-jacent à la « formule remarquable » du Souverain pontife, Vanhoye enseigne l'Église et la met en garde, sans se rendre compte qu'à son corps défendant sans doute, mais réellement, il s'érige en juge de l'interprétation ecclésiale de l'Écriture. Or, tel n'est pas l'usage dans l'Église catholique, au témoignage du célèbre cardinal Newman qui, en fin connaisseur de l'histoire de l'Église et de celle de l'élaboration progressive de la doctrine, avait bien compris que l'interprétation scripturaire, dès là qu'elle a une incidence doctrinale, est soumise, en dernier ressort, au jugement de l'Église. Je cite un auteur qui le connaît bien⁹⁵ :

« L'étude qu'il avait faite de la chrétienté des premiers siècles lui avait appris que l'Église des origines n'utilisait pas l'Écriture pour enseigner la révélation du Christ, mais plutôt que l'Église elle-même enseignait ce qu'il fallait croire et n'en appelait à

94. Ce n'est pas le lieu d'étudier ce point en détail. Signalons, toutefois, quelques passages néotestamentaires qui semblent corroborer cette saisie du terme *metanoia* comme étant le baptême : Mc 1, 4 = Lc 3, 3; Lc 24, 47; Ac 5, 31; 11, 18; Tt 3, 5. Peut-être aussi faut-il voir une réminiscence de cette conception dans le titre donné par le "Sage perse" Aphraate (IV^e s.) à sa Démonstration (ou "Exposé") n° 7, qui traite du *baptême* : « Exposé de la Conversion [en syriaque : *tiavouta*] » (cf. APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Les Exposés*, I, 7, dans *Sources Chrétiennes* 349, Paris, éd. du Cerf 1988, pp. 413 ss.

95. Ian KER Newman *and the Fulness of Christianity*, Edimbourg, T&T Clark 1993, p. 16. Les citations de Newman (entre guillemets) sont extraites de J.H. NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, pp. 50-51.

Sur la conception newmanienne du rapport entre l'Écriture et la Tradition, dans la pratique de l'Église et surtout à l'époque patristique, se reporter à J. STERN, *Bible et Tradition chez Newman. Aux origines de la théorie du développement*, Paris, Aubier 1966. Je crois utile de citer ici deux extraits, significatifs pour notre objet, de cet ouvrage de référence :

« Écriture et Tradition ont beau coïncider par leur objet, "de fait, les Pères n'ont pas déduit [leurs enseignements, i. e. la Tradition] de l'Écriture"; la Tradition n'est pas chronologiquement postérieure à l'Écriture, mais lui est "coordonnée". Elle mérite, comme l'Écriture, le qualificatif d'*apostolique*, puisque, de génération en génération, elle remonte jusqu'aux Apôtres. » (*Op. cit.*, p. 95).

« Les libertés que les Pères se permettaient en exégèse supposent que, tout en voulant "prouver" au moyen des Écritures, ils s'appuyaient en réalité sur l'autorité de l'Église [...] Aussi, quand l'Église cite des textes en faveur de telle ou telle doctrine, elle n'agit pas à la manière d'un témoin appelé devant un tribunal; elle porte un jugement sur la doctrine et sur les interprétations scripturaires qui la fondent : "Un texte ne devient pas argument du simple fait que l'Église l'a cité" [...] "Après ce que l'on vient de dire, on voit combien est insignifiante, en comparaison, la question si, oui ou non, l'Écriture contient toute la foi; la question est plutôt : l'Église peut-elle déterminer ce qui est dans l'Écriture et ce qui n'y est pas" ? » (*Op. cit.*, p. 168).

l'Écriture que "pour montrer le bien-fondé de son enseignement" : quant aux hérétiques, comme les ariens, ils se fiaient à "l'étude personnelle des Saintes Écritures" pour constituer "une doctrine systématique à partir de quelques notions éparses de la vérité contenue dans les Écritures". Plus le Newman anglican étudiait les Pères, plus il devenait conscient de ce qu'ils utilisaient la Bible pour corroborer les doctrines qu'ils avaient reçues de la tradition de l'Eglise, qui était elle-même considérée comme l'interprète des Écritures.»

Nous allons voir, ci-après, que telle est la perspective qu'il convient de garder présente à l'esprit pour être en mesure de trancher le nœud gordien, que constitue l'opposition fallacieuse d'une ancienne Alliance, qui devrait être considérée comme «caduque» pour le Nouveau Testament, mais comme «jamais révoquée» par le pape Jean-Paul II et, à sa suite, par la Commission (romaine) pour les relations religieuses avec les juifs.

2. Le mystère de l'Église

Les sévères critiques formulées ici contre l'argumentation de l'exégète Vanhoye ne doivent pas faire oublier que la formulation qui lui fait problème ⁹⁶ ne laisse pas de soulever un certain nombre de difficultés – théologiques précisément. Il se pourrait même, si elle était "reçue" ⁹⁷, qu'elle conduise à une révision assez substantielle de la formulation de la doctrine catholique du salut, voire de certains aspects de la christologie et de l'ecclésiologie.

En effet, la doctrine traditionnelle des Églises concernant le peuple juif, a été, durant de très nombreux siècles, celle de la «substitution». Si étonnant que cela puisse paraître, le chapitre 11 de l'Épître aux Romains, qui enseigne diamétralement le contraire – "ce n'est pas toi qui portes la racine, c'est la racine qui te porte" (Rm 11, 18) –, n'a jamais été vraiment pris au sérieux, si ce n'est par quelques pionniers ou prophètes, dont la voix a surtout retenti dans le désert d'une chrétienté longtemps triomphaliste. Toutefois, il serait exagéré d'affirmer que la méditation paulinienne du "mystère d'Israël" n'a laissé aucune trace dans le *sensus fidelium*. On en trouve un écho, que l'on pourrait qualifier de "minimal", chez nombre d'écrivains ecclésiastiques, anciens et récents, dans la conviction toujours gardée et jamais dénoncée, déduite des textes pauliniens consacrés au «mystère d'Israël», selon laquelle les juifs seront «rétablis» à la fin des temps (cf. Rm 11, 25-27), lorsque, confrontés à la parousie du Messie Jésus, ils le reconnaîtront et croiront en lui. Certains Pères attribuent même à Élie le rôle de "convertisseur eschatologique" de son peuple ⁹⁸.

96. Voir, ci-dessus, p. 354 et note 16.

97. Sur la réception, voir, plus haut, n. 75.

98. Cf. M.R. MACINA, "Le rôle eschatologique d'Élie le prophète dans la conversion finale du peuple juif", dans *Proche-Orient chrétien*, Jérusalem, t. XXXI (1981), pp. 71-99; *Id.*, "Jean le Baptiste était-il Élie? Examen de la tradition néotestamentaire", dans *Proche-Orient chrétien*, Jérusalem, t. XXXIV (1984), pp. 209-232. Cette perspective d'une conversion des juifs, à la fin des temps, est assez classique chez certains théologiens contemporains, au demeurant favorables au peuple juif. Voir, par exemple, Ch. JOURNET, "Sur la conversion d'Israël" [extrait d'une retraite prêchée, en 1971, par l'illustre théologien, aujourd'hui défunt], dans *Nova et Vetera*, 1989/2, pp. 146-151.

Ce schéma a l'avantage de ne pas remettre en question la suprématie absolue de la Révélation chrétienne. Il a, par contre, le grave inconvénient de faire du peuple juif une curiosité paléo-théologique, une espèce de survivance, étonnante et vaguement monstrueuse, d'un peuple biblique appartenant à un passé révolu; il a été considéré comme un peuple dont ne subsistent que des restes épars, aux traditions figées dans un folklore cultuel et culturel radicalement désuet et sans portée salvifique; un peuple fossilisé dans son passé, rivé à des institutions – certes vénérables, mais dorénavant sans force et inutiles – qui, faute d'avoir su muter en temps utile, en accueillant la vérité chrétienne, n'a guère d'autre choix qu'une assimilation inéluctable dans une humanité sans foi, ou une intégration progressive au sein du christianisme.

Telle était, peu ou prou, la situation jusqu'à la terrible tragédie que l'on appelle – selon les écoles – la Shoah, l'Holocauste, ou le Génocide du peuple juif. Après le choc de la Seconde Guerre mondiale et la découverte progressive de l'horreur des camps, et surtout des proportions gigantesques et du caractère systématique et spécifique de l'extermination de plusieurs millions de femmes, d'enfants et d'hommes, au seul motif qu'ils étaient juifs, bien des chrétiens – et non des moindres – ont fait un douloureux examen de conscience. Depuis, les historiens ont mis au jour des quantités de documents accablants, non seulement pour les États, mais aussi, semble-t-il, pour certains dignitaires de l'Église, révélant collaboration, complicité, ou, à tout le moins, passivité. Par la suite, le recul du temps et le travail des historiens ont au moins démontré une chose, en ce qui concerne l'attitude de la chrétienté durant ces années de ténèbres, c'est qu'une éducation antérieure plus respectueuse des valeurs de ce peuple, ainsi que de sa place inaliénable dans le dessein du salut de Dieu, eût sans doute renforcé la résistance des consciences chrétiennes à la haine et au mépris des juifs – qui faisaient si bien l'affaire des nazis –, voire généré, à l'échelle de la planète, des réactions de masse indignées face au terrible sort qui était fait aux membres de ce peuple, sans faute de leur part.

C'est incontestablement à la suite de cet examen de conscience de l'après-guerre, et également grâce à la dédication exemplaire d'hommes remarquables, tels Jules Isaac, côté juif, le pape Jean XXIII et le cardinal Béa, côté catholique – pour ne citer qu'eux, parmi un grand nombre d'autres moins en vue, mais qui furent très actifs dans le rapprochement entre l'Église et le peuple juif –, c'est dans ce contexte donc que s'est finalement réalisée la coalescence de diverses prises de conscience, qui avaient été jusqu'alors le fait exclusif de groupes confidentiels d'amitiés judéo-chrétiennes, et qui convergeaient toutes vers un but suprême : purifier l'Église et ses fidèles de « l'enseignement du mépris », et jeter les bases d'un « enseignement de l'estime » ⁹⁹.

99. Les deux formules sont de J. Isaac. Outre son maître-ouvrage : *Jésus et Israël*, Paris, Albin Michel 1948, on consultera sur ce sujet : J. ISAAC, *Du redressement nécessaire de l'enseignement chrétien concernant Israël*. Mémoire présenté par Jules Isaac, Paris, 1960; et encore : *id.*, *L'enseignement du mépris*, Paris, 1962. Sur l'état d'esprit dans l'Église, au lendemain de la guerre, et sur le rôle de Jules Isaac dans la sensibilisation de Jean XXIII et du cardinal Béa, on trouvera quelques informations succinctes dans M.R. MACINA, "Le « syndrome de Seelisberg » : persistance du soupçon d'un « enseignement du

Toute cette rumination a abouti au fameux texte de la Déclaration *Nostra Aetate*, § 4, du Concile Vatican II, exonérant le peuple juif de toute culpabilité collective dans la mort du Christ, et répudiant la croyance chrétienne selon laquelle «les juifs seraient réprouvés par Dieu et maudits, comme si cela découlait de la sainte Écriture». Considéré comme excessivement «pro-juif», par les uns, «décevant» par les autres, ce texte, si en retrait qu'il fût par rapport aux espérances que son élaboration avait fait naître chez les amis chrétiens du peuple juif, et malgré les regrettables excisions dont il fut l'objet au fil de ses versions successives¹⁰⁰, n'en constitue pas moins «un tournant important dans l'histoire des rapports entre juifs et catholiques»¹⁰¹, surtout si on le compare à l'enseignement antérieur presque bimillénaire, largement négatif envers le judaïsme. En outre – fait important auquel on n'avait pas alors prêté autant d'attention qu'il l'eût mérité, mais qui prend tout son sens depuis la fameuse déclaration de Jean-Paul II, étudiée ici –, le passage de Paul, auquel fait référence la formule utilisée par le Souverain pontife, figurait déjà dans ce document conciliaire, en ces termes :

«Au témoignage de l'Écriture sainte, Jérusalem n'a pas reconnu le temps où elle fut visitée; les Juifs, en grande partie, n'acceptèrent pas l'Évangile, et même nombreux furent ceux qui s'opposèrent à sa diffusion. 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 repentance.»

De ce texte fondateur à la déclaration – apparemment révolutionnaire – de Jean-Paul II, à Mayence, on constate donc une continuité et un approfondissement remarquables de la réflexion théologique concernant le peuple juif, laquelle tend de plus en plus à s'intégrer à celle que fait l'Église en «scrutant son propre mystère»¹⁰².

À mon avis, la tournure que prennent les choses dans ce domaine semble indiquer que nous sommes en présence d'un phénomène de même nature que celui que Newman décrivait comme un «développement naturel et nécessaire de la doctrine de l'Église primitive». Et ce d'autant que ce que nous avons appelé «la formule de Mayence» semble bien satisfaire aux sept «notes», ou critères, définis par le futur cardinal, alors qu'il était encore anglican, et qui permettent de «discerner [...] les développements sains d'une idée, de ce qui n'en serait que corruption et décadence»¹⁰³ :

Aussi ne sera-t-il pas inutile de jeter ne serait-ce que les bases d'une réflexion sur ce processus, auquel la «formule de Mayence», dans son énoncé concernant la pérennité de la première Alliance, a donné une dimension théologique grosse d'implications jusque dans les secteurs les plus dogmatiques de la théologie.

mépris» rabbinique envers le christianisme», dans *Tsafon, Revue d'études juives du Nord*, n° 24, hiver 1995-1996, Lille, pp. 95-107 (voir surtout pp. 95-99 et notes afférentes).

100. Voir R. LAURENTIN, *L'Église et les juifs à Vatican II*, Paris, Casterman, 1967; et surtout *EDJ* (op. cit., ci-dessus, n. 10), pp. 321-334.

101. La formule est celle du document romain intitulé : *Orientations* (cf., ci-dessus, n. 14), cité ici d'après *EDJ* (op. cit., ci-dessus, n. 10), début p. 356.

102. Ce sont les premiers mots de l'alinéa 4 de la Déclaration *Nostra Aetate*, consacré aux juifs.

103. «There is no corruption if it retains one and the same type, the same principles, the same organisation; if its beginnings anticipate its subsequent phases, and its later phe-

A. Du non-rejet du peuple juif à l'irrévocabilité de l'Alliance scellée par Dieu avec lui

Rappelons tout d'abord les deux passages-clés de Paul concernant le non-rejet du peuple juif (Rm 11, 1-2. 28-29) :

«Je demande donc: Dieu aurait-il rejeté son peuple? Jamais de la vie! Ne suis-je pas moi-même Israélite, de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin? Dieu n'a pas rejeté le peuple que d'avance il a discerné [...] Ennemis, il est vrai, selon l'Évangile, à cause de vous, ils sont, selon l'élection, chéris à cause de leurs pères. Car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance.»

Voici maintenant, pour mémoire, le passage du discours papal où figure la fameuse formule concernant l'irrévocabilité de l'Alliance, avec allusion, sous forme de référence, à Rm 11, 29 ¹⁰⁴ :

«La première dimension de ce dialogue, à savoir la rencontre entre le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance, jamais révoquée par Dieu (cf. Rm 11, 29) et celui de la Nouvelle Alliance, est en même temps un dialogue interne à notre Église, c'est-à-dire entre la première et la deuxième partie de sa Bible.»

La première constatation que l'on peut faire, après la lecture parallèle de ces deux passages, est que, dans le texte paulinien, la pérennité de l'élection et des dons de Dieu est exprimée de manière intemporelle (phrase nominale), alors, que dans le discours papal de Mayence, la pérennité de l'alliance est exprimée par un participe passé, connotant un fait accompli et devenu, de ce fait, définitif, en l'occurrence : la non-révocation de l'Alliance, dont le Souverain pontife aurait pris acte, en quelque sorte. Seconde constatation : le pape croit utile de souligner les deux dimensions du dialogue : l'une *ad extra*, c'est-à-dire en direction des juifs; l'autre, *ad intra*, c'est-à-dire à l'intention des chrétiens.

Cette double constatation témoigne d'une réflexion, pour ainsi dire "ontologique", qui ressortit davantage à la méditation nourricière que fait l'Église de sa foi et de son mystère, en relisant, avec l'assistance de l'Esprit Saint, les deux parties de l'Écriture, qu'à l'analyse exégétique ou théologique rigoureuse du spécialiste, lequel compare ce qui peut l'être, dans le cadre de la discipline qui est la sien-

nomena protect and subserve its earlier; if it has a power of assimilation and revival, and a vigorous action from first to last.» (J.H. Cardinal NEWMAN, *An essay on the Development of Christian Doctrine*, V, 4, sixth edition, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1989, p. 171). Traduction française dans J.H. NEWMAN, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* (ci-après NEWMAN, *Développement*), dans *Textes newmaniens*, vol. IV, éd. L. Bouyer et M. Nédoncelle, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 217 : «Il n'y a pas corruption si l'idée conserve un seul et même type, les mêmes principes, la même organisation; si ses commencements font pressentir les phases subséquentes, et que ses formes plus récentes protègent et conservent les plus anciennes; si elle a un pouvoir d'assimilation et de reviviscence, et garde du début à la fin une vigoureuse activité.». Voir encore, *Ibid.*, pp. 218 ss. Sur cette question difficile, on aura avantage à consulter l'ouvrage majeur de J.-H. WALGRAVE, *Newman, le développement du dogme*, Tournai-Paris, Casterman, 1957.

104. J'ai cité plus largement ce passage dans la première partie. Voir, ci-dessus, p. 353 et n. 13.

ne, et n'établit des analogies qu'entre des éléments qui lui semblent s'y prêter, en s'en tenant à l'aspect purement technique des choses.

Le fait, déjà évoqué ¹⁰⁵, que Vanhoye néglige la référence à Rm 11, 29 de la formulation utilisée par le Souverain pontife, et qu'atteste la version écrite de son discours, illustre, s'il en était besoin, la différence d'approches. En effet, tant dans cette phrase de Paul que dans le contexte où elle figure, il n'est absolument pas question d'alliance. Ce n'est que par un recours à ce que la Tradition nomme «l'analogie de la foi» ¹⁰⁶ que le pape a pu faire ce rapprochement. Mais nous allons voir que l'Écriture elle-même, attentivement méditée, précisément dans cette perspective d'«analogie de la foi», corrobore cette lecture.

En effet, il est instructif de s'attarder sur le sens des deux mots du passage néotestamentaire auquel Jean-Paul II se réfère – «Car les grâces [*charismata*] et l'appel [*klësis*] de Dieu sont irrévocables» (Rm 11, 29). Le premier : *charisma*, renvoie à *charis*, lequel rend très souvent le *hesed* de l'Ancien Testament. Le second : *klësis*, dérivé de *kaleo*, renvoie au verbe hébreu qui traduit souvent ce verbe grec : le *qara* de l'Ancien Testament.

a) Concernant la grâce (*charis*) de Dieu, on peut lire, en Is 54, 10 (traduction littérale) :

«Car les montagnes seront arrachées et les collines s'effondreront, mais ma grâce [*hasdi*] ne te sera pas arrachée, mon alliance [*brit*] de paix ne s'effondrera pas, dit le SEIGNEUR qui a pitié de toi.»

Il est clair qu'il est ici question, en d'autres termes, de la même garantie que celle dont parle Paul, à propos des dons faits au peuple juif : le caractère irrévocable de la grâce – qui est également, dans ce passage d'Isaïe, celui de l'alliance, ce qui rend le parallèle encore plus prégnant pour notre réflexion.

b) Concernant l'appel (*klësis*) de Dieu, on peut lire, en Is 41, 9 :

«Toi que j'ai saisi aux extrémités de la terre, je t'ai appelé [*qara'tikha*] des contrées lointaines, je t'ai dit : Tu es mon serviteur, je t'ai choisi, je ne t'ai pas rejeté.»

On peut réitérer, concernant ce passage, ce qui vient d'être dit, ci-dessus, à propos de la grâce, en l'appliquant à l'appel : ce dernier est, lui aussi, irrévocable. Mieux : la fin du verset répond prophétiquement, par avance, à la question rhétorique de Paul concernant un prétendu «rejet» du peuple juif : «Dieu aurait-il rejeté son peuple? – Jamais de la vie!... Dieu n'a pas rejeté le peuple qu'il a discerné par avance» (Rm 11, 1.2). À mon avis, il n'est pas impossible que des versets bibliques tels que ceux-là aient été à l'arrière-plan de la méditation de Paul. Et s'il ne les a pas cités explicitement, c'est peut-être parce qu'ils n'ont constitué pour lui qu'une réminiscence inconsciente.

Pour conclure, il me semble que ce rappel de l'affirmation paulinienne du non-rejet du peuple juif et celui de l'irrévocabilité de la première Alliance, constitue un «saut qualitatif» dans la méditation ecclésiale du mystère du salut. Quelle

105. Ci-dessus, p. 381.

106. Cf. Concile Vatican II, Constitution *Dei Verbum*, n°12.

qu'ait été la genèse de la décision papale d'utiliser la formule que nous examinons – et pourquoi ne pas l'attribuer à l'Esprit Saint ? – une chose est sûre : hormis le cas – peu probable – d'une rétractation publique de celui qui l'a émise, son contenu novateur, repris et, en quelque sorte, consacré par un document officiel – qui, répétons - le une fois de plus, la qualifie de « remarquable formule théologique »¹⁰⁷ – me paraît constituer un développement licite du contenu traditionnel de la foi chrétienne.

Toutefois, l'optimisme qui pourrait naître d'une telle constatation doit être tempéré. En effet, l'examen d'ouvrages et d'articles de théologiens, d'exégètes et autres spécialistes des disciplines afférentes à l'étude du christianisme en général, et du judaïsme, en particulier, oblige à reconnaître que subsistent encore, en chrétienté, de solides préjugés apologétiques, voire "idéologiques", ressortissant davantage à la traditionnelle «théorie de la substitution», qu'à l'esprit du dialogue ouvert par le «nouveau regard» sur le peuple juif, préconisé par l'Église depuis Vatican II.

Ci-après, nous nous interrogerons sur la capacité éventuelle de la formule papale à venir à bout de cette résurgence endémique de «l'enseignement du mépris».

B. La "formule de Mayence" sonne-t-elle le glas de la «théorie de la substitution» ?

Avant même d'entrer dans le vif de ce sujet difficile, il ne sera pas inutile de revenir brièvement sur les principales critiques qui ont été adressées à la déclaration épiscopale française antérieure¹⁰⁸, ne serait-ce que pour tenter d'apprécier ce qu'elles révèlent de ce qui m'apparaît de plus en plus comme le non-dit qui demeure – ou à tout le moins comme un malaise permanent –, en chrétienté, à propos du «nouveau regard» porté par l'Église sur le peuple juif, depuis Vatican II. Dans la première partie de cette étude, j'ai évoqué la réaction fort négative du cardinal Daniélou et celle du bibliste Feuillet¹⁰⁹, à propos de ce texte. Il est intéressant de noter que le document français exprimait, sept ans avant le discours de Jean-Paul II à Mayence¹¹⁰, la même idée-force que celle de la fameuse formule, même si

107. *Notes (op. cit., n. 16)*, I, 3.

108. Il s'agit de *L'attitude (op. cit., ci-dessus, n. 10)*, pp. 171-180.

109. Cardinal Jean DANÉLOU "L'Église devant le judaïsme", *Le Figaro*, 28-29 avril 1973; André FEUILLET, "Les rapports entre les deux Testaments et la question du judaïsme", *L'Osservatore Romano*, Rome, 15 juin 1973. Ces deux textes sont reproduits dans *La Documentation catholique*, LXX, 1973, pp. 620-621. J'ai cité un extrait de chacun d'eux dans la première partie, cf., ci-dessus, p. 352.

110. Signalons qu'un évêque français avait déjà exprimé une conception semblable, à l'époque même du Concile, en ces termes : «Nous tenons d'une foi certaine que Dieu, en son éternité, ne renie point ses desseins. Quand il a institué le premier Testament, il prévoyait déjà, dans son amour, le second Testament. Donc le second Testament ne brise pas le premier. Le Seigneur lui-même l'a dit en vérité : "Je ne suis pas venu abolir mais accomplir." (Mt 5, 17).» *Intervention au Concile de Mgr L.A. Elchinger, évêque de Strasbourg*, en date du 29 septembre 1964, publiée dans *EDJ (op. cit., ci-dessus, n. 10)*, p. 345. Cf. première partie, ci-dessus, surtout pp. 351.

c'est en d'autres termes, comme l'illustre la juxtaposition des deux phrases-clés, ci-dessous :

- Évêques de France (1973) : «La première Alliance... n'a pas été rendue caduque par la nouvelle».

- Jean-Paul II (1980) : «Le Peuple de Dieu de l'ancienne Alliance, qui n'a jamais été révoquée».

À la décharge des deux personnalités précitées, ainsi qu'à celle de Vanhoye – dont les réactions à la déclaration papale ont été examinées en détail dans le premier volet de ma contribution ¹¹¹ –, il faut reconnaître que tant le Nouveau Testament que la quasi totalité de la tradition patristique peuvent sembler venir à leur appui. De plus, le refus ou les réticences exprimés par les spécialistes évoqués ci-dessus, en réaction à ces positions novatrices, peuvent se réclamer de la doctrine même de l'Église. En effet, cette dernière, a toujours professé : «Hors de l'Église, pas de salut». Ou : «Il n'y a pas deux voies de salut». Ou encore, comme le disait le pape dans une de ses catéchèses récentes ¹¹² : «En dehors du Christ il n'y a pas de salut. Comme Paul l'a proclamé devant le Sanhédrin dès le début de la prédication apostolique : "il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devons être sauvés." (Ac 4, 12).»

Pour certains théologiens, cependant, il paraît évident que la coexistence, côte à côte, de deux Alliances, l'une et l'autre en vigueur, postule, de soi, l'existence de deux voies de salut, l'une par la pratique de la Loi de Moïse et la circoncision, institutions de la première Alliance – non révoquée, d'après Jean-Paul II –, l'autre par la foi au Christ et la réception du baptême, institutions de la nouvelle Alliance. C'est, semble-t-il, la position de Lohfink, telle que la résume Ed. Jacob ¹¹³ :

«On ne devrait pas parler de deux alliances ou d'une pluralité d'alliances, mais seulement d'une unique alliance. En revanche, la formulation "double chemin de salut" peut être admise, à condition toutefois de l'entendre dans un sens "dramatique", tenant compte des changements et des affrontements d'une histoire dont le plan reste mystérieux.»

J'avoue ne pas comprendre ce qu'entend l'auteur par le «sens dramatique» de ce «double chemin de salut». A mon sens, la vraie question qu'il conviendrait de se poser est beaucoup plus ontologique ¹¹⁴. Je la formulerai en ces termes :

111. Cf. première partie, ci-dessus, surtout pp. 352.

112. *L'Osservatore Romano*, 1er juin 1995, § 2. J'ai cité plus largement ce texte dans la première Partie, ci-dessus, pp. 368, et n. 59. On sait peut-être que ces expressions – surtout la première – constituent une sérieuse pierre d'achoppement sur la voie de l'œcuménisme, outre que le caractère péremptoire et intransigeant de leur application, dans l'Église des siècles passés, et même jusqu'à la veille de Vatican II, a obligé certains théologiens à des mises au point délicates. Sans prétendre qu'elles sont représentatives des différents courants de la problématique évoquée, je réfère aux contributions suivantes : *Margerie (op. cit., ci-dessus, n. 18)*, pp. 214 ss.; G. BAVAUD, "Les deux manières de justifier l'infailibilité de l'Église", dans *Nova et Vetera*, 1983/3, pp. 161-167.

113. Ed. JACOB, "L'Alliance toujours valable selon N. Lohfink", dans *Cahier d'Études Juives*, vol. 93, n° 1, janvier 1994, p. 17. Concernant le livre de Lohfink, voir note 19, ci-dessus.

114. Cf. première partie, ci-dessus.

Finalement, n'est-il pas dans la nature même des deux religions – christianisme et judaïsme – de constituer chacune la négation de l'autre? Auquel cas il ne faudrait fonder aucun espoir d'un quelconque rapprochement "œcuménique" entre les deux religions sur le processus de dialogue en cours depuis plus de trente ans.

En son temps, le rabbin H. Siegman a exprimé ce dilemme théologico-existential, avec une grande lucidité :

«L'exigence juive que la théologie chrétienne reconnaisse la validité du judaïsme pour les juifs accorde implicitement une légitimité juive à la théologie chrétienne. Le judaïsme constitue une négation du mystère central chrétien et de sa notion de salut. Il ne peut pas tout à la fois rejeter la théologie chrétienne et exiger qu'elle trouve une nouvelle formulation pour servir la légitimité du judaïsme. En fin de compte, la conviction chrétienne que le christianisme est l'accomplissement du judaïsme est parallèle à la conviction juive traditionnelle qui fait du judaïsme l'accomplissement du christianisme, sinon chronologiquement, du moins au sens phénoménologique » ¹¹⁵.

Cette même personnalité juive – qui parlait, rappelons-le, à l'époque de la publication des *Orientations* ¹¹⁶ – rappelait, pour mieux apprécier le chemin parcouru depuis le Concile, ces propos du cardinal Bêa, au demeurant grand artisan du texte sur les juifs ¹¹⁷ :

«[Le peuple juif] n'est plus le peuple de Dieu au sens d'une institution pour le salut de l'humanité... Sa fonction de préparer le royaume de Dieu a pris fin avec l'avènement du Christ et la fondation de l'Eglise.»

Même en tenant compte de l'époque où elle fut prononcée (1967), cette formule sévère, souvent citée par les spécialistes, choque encore, et serait désespérante sans le baume vivifiant de celle de Jean-Paul II, en 1980. On en osera la transposition suivante, qui se veut fidèle au mystère d'Israël et au contenu prophétique des Écritures :

Le peuple juif n'est plus, à lui tout seul, le peuple de Dieu... Sa fonction de préparer le royaume de Dieu a trouvé son premier accomplissement avec l'avènement du Christ et la fondation de l'Eglise, en attendant d'atteindre son plein épanouissement, lors de la Parousie de ce Christ «qui leur est réservé» (cf. Ac 3, 20-21). Alors, «voyant, les yeux dans les yeux, le Seigneur revenant à Sion» (cf. Is 52, 8), et comprenant que c'est «selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu» que leur Messie «a été livré» (cf. Ac 2, 23) et qu'«il fallait que, par la grâce de Dieu, au bénéfice de tout homme, il goûtât la mort» (cf. He 2, 9), «pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés» (cf. Jn 11, 52), ils ne «seront plus incrédules», mais, «greffés à nouveau sur leur propre olivier» (cf. Rm 11, 23-34), «leur intégration sera une «vie d'entre les morts» (cf. Rm 11, 15).

115. *Dix années de relations judéo-catholiques*. Document présenté par le rabbin Henry Siegman – alors secrétaire exécutif du *Synagogue Council of America* – à la rencontre annuelle du Comité de liaison international entre Juifs et Catholiques, qui s'est tenue à Jérusalem, du 1er au 3 mars 1976. Traduction française dans *Istina* XXI, 1976, pp. 282-306; texte reproduit dans *EDJ* (*op. cit.*, ci-dessus, n. 10), Appendice, pp. 383-410. Je cite ici la p. 300 d'*Istina* (= *EDJ*, p. 403).

116. *Op. cit.*, ci-dessus, n. 14.

117. Cf. *Istina*, 1976, p. 303 (= *EDJ*, *op. cit.*, ci-dessus, n. 10, Appendice, p. 407). Le rabbin Siegman cite : Augustin cardinal Bêa, *L'Eglise et le peuple juif*, Paris, éd. du Cerf, 1967, p. 91

Les considérations les plus lucides concernant la situation respective des deux confessions de foi, par rapport au dessein de salut de Dieu, sont, sans conteste, celles qu'émettait, au cours d'une conférence donnée en 1994, le cardinal Ratzinger. Du fait de leur importance et de l'éminente fonction ecclésiale de leur auteur – préfet de la Congrégation romaine pour la Doctrine de la Foi – j'en donne, ci-après, trois extraits.

Le cardinal pose d'abord, sans ambages, la question-clé ¹¹⁸ :

«Même si nous savons qu'Auschwitz a été l'horrible expression d'une idéologie qui, non seulement a voulu détruire le judaïsme, mais a également haï, dans le christianisme, l'héritage juif et cherché à l'extirper, la question reste posée : quelle peut être la cause d'une telle hostilité historique entre ceux qui, en fait, devaient avoir une commune appartenance en raison de leur foi en un Dieu unique et de l'obéissance à sa volonté? Cette hostilité tiendrait-elle à la foi même des chrétiens, à "l'essence du christianisme", à tel point qu'il faudrait s'écarter de ce cœur et nier le christianisme en son centre, si l'on veut arriver à une véritable réconciliation?»

Il évoque ensuite le noyau même de l'opposition irréductible entre les deux confessions ¹¹⁹ :

«La confession de Jésus de Nazareth comme Fils du Dieu vivant et la foi dans la Croix comme rédemption de l'humanité, signifient-elles une condamnation explicite des juifs, comme entêtés et aveugles, comme coupables de la mort du Fils de Dieu? Se pourrait-il que le cœur de la foi des chrétiens les contraigne à l'intolérance, voire à l'hostilité à l'égard des juifs et, à l'inverse, que l'estime des juifs pour eux-mêmes, la défense de leur dignité historique et de leurs convictions les plus profondes, les obligent à exiger des chrétiens qu'ils renoncent au cœur de leur foi et donc, requièrent semblablement des juifs qu'ils renoncent à la tolérance? Le conflit est-il programmé au cœur de la religion et ne peut-il être résolu que par la répudiation de ce cœur?»

À ces questionnements radicaux, le cardinal Ratzinger répond en écartant d'abord, comme insuffisantes, les réductions historicisantes ou faussement œcuméniques, soucieuses d'arrondir les angles et de masquer les difficultés en prétendant rapprocher des positions religieuses inconciliables, et ce aux dépens du respect des contenus de foi des deux religions. Il propose ensuite des réponses tirées du *Catéchisme de l'Église catholique*, lequel, ainsi qu'il le précise, exprime adéquatement la foi de cette dernière. Outre la relative difficulté de l'exposé, il va sans dire que le juif aura bien du mal à reconnaître sa foi à lui dans les cinq grandes pages énumérant, au fil de ce que l'on peut bien appeler une "catéchèse doctrinale", une longue théorie d'arguments entièrement catholiques et presque exclusivement christologiques, qu'il serait trop long de rapporter ici. Hormis quelques points positifs déjà connus, comme le rappel de la doctrine du Concile de Trente selon laquelle ce sont les péchés de l'humanité qui ont causé la mise en croix du Christ, et la négation énergique d'une condamnation des juifs pour la mise à mort de Jésus, la conférence tourne court sans que soit apporté même un début de ré-

¹¹⁸. Israël, *l'Église et le monde : leurs relations et leur mission, selon le Catéchisme de l'Église Catholique*. Conférence du cardinal Ratzinger, reproduite dans *La Documentation catholique*, n° 2091, du 3 avril 1994, p. 324.

¹¹⁹. *Ibid.*

ponse aux graves questions soulevées. Tout l'exposé a consisté en un résumé de la doctrine du *Catéchisme*. Le cardinal en convient d'ailleurs lui-même ¹²⁰ :

«La présentation de la doctrine du *Catéchisme*... a pris plus de temps que je ne le prévoyais. Je ne puis donc tirer de conclusions détaillées quant à la mission des juifs et des chrétiens dans le monde moderne sécularisé. Je pense néanmoins que cette tâche fondamentale est devenue dans une certaine mesure plus claire, sans qu'il me soit besoin de l'aborder directement. Juifs et chrétiens doivent s'accepter les uns les autres dans leur mutuelle réconciliation, sans dédaigner ou renier leur foi, mais à partir de la profondeur même de cette foi. Dans leur mutuelle réconciliation, ils doivent devenir une force pour la paix, dans et pour le monde. En témoignant du Dieu unique, qui ne peut être adoré que dans l'unité de l'amour de Dieu et du prochain, ils doivent ouvrir la porte sur le monde pour ce Dieu, afin que sa volonté soit faite, sur la terre comme au ciel, "afin que son règne vienne".»

Paroles édifiantes, certes. Mais sans prise sur la réalité, car dépourvues de la moindre ébauche de réponse aux grandes et vraies questions émises d'entrée de jeu et qui eussent mérité mieux que cette conclusion, aussi parénétique que hâtive. Le seul mérite de cette communication est d'avoir exprimé sans équivoque ce que l'on peut bien appeler le "contentieux confessionnel" entre les deux religions: tel que formulé par le cardinal, il paraît bien irréductible. Et paroles insuffisantes en outre pour répondre aux objections d'auteurs dont la théologie du judaïsme est restée résolument antéconciliaire. L'un de ceux-ci avait même pu parler du «nouveau regard» des évêques de France comme d'«une nouvelle théologie qui s'attaque au fondement de la foi chrétienne» ¹²¹ en se réclamant pour ce faire de la réaction déjà citée du cardinal Daniélou, qui avait écrit :

«Une phrase nous inquiète dans le texte du Comité, où il est parlé "d'un nouveau regard des chrétiens sur le peuple juif, non seulement dans l'ordre des rapports humains, mais aussi dans l'ordre de la foi". C'est cela précisément que nous ne pouvons pas faire. Nous n'avons pas le droit de changer la foi. Cela dit, nous sommes d'autant plus libres pour reconnaître les valeurs religieuses d'Israël... Mais c'est absolument autre chose que de dire, comme le fait le texte, qu'il y a aujourd'hui "une mission propre du peuple juif dans le dessein de Dieu" » ¹²².

Il est à peine besoin de rappeler que les deux «bêtes noires» de ces auteurs: l'affirmation de l'irrévocabilité de l'ancienne Alliance, et l'existence d'une place spécifique et d'une mission inaliénable, propres au peuple juif, dans le dessein de Dieu, sont aujourd'hui des propositions communément tenues par les organes de dialogue. La première, on l'a vu, a été reprise solennellement par Jean-Paul II, dans son discours de Mayence, en 1980, et a trouvé place dans les *Notes* de 1985, avec le label louangeur de «remarquable formule théologique», comme signalé

120. *Ibid.*, p. 329.

121. Je me limiterai ici à deux auteurs qui se sont manifestés, au fil de leurs publications, comme résolument hostiles à une "réhabilitation théologique" du judaïsme, et surtout à une reconnaissance de la valeur du judaïsme actuel et de ses pratiques comme ayant une quelconque valeur en matière de salut : D. JUDANT, voir, entre autres : *Jalons pour une théologie chrétienne d'Israël*, Paris 1975; A. PAUL, voir, entre autres : *Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens*, Paris 1992. La formule citée est de D. JUDANT, *op. cit.*, p. 29. Pour le document épiscopal, voir *L'attitude* (*op. cit.*, ci-dessus, note 10).

122. cf. ci-dessus, note 11.

plus haut. Quant à la seconde, elle figure, sous différentes formes et avec quelques nuances, dans plusieurs documents pastoraux publiés dans l'Eglise catholique aussi bien que par diverses Eglises chrétiennes.

Malgré les tentatives qui tentent de repousser à la marge doctrinale de l'Eglise toute cette réflexion théologique novatrice sur la place du peuple juif dans le dessein salvifique de Dieu, je pense que si la déclaration papale ne sonne pas le glas de la "théorie de la substitution", elle en constitue en tout cas l'antidote le plus efficace à ce jour. Et pour filer la métaphore, on ne peut que souhaiter une large diffusion de ce "vaccin" contre la tendance au "rejet" du mystère d'Israël. En effet, même si elles eussent gagné à tenir un peu plus compte du charisme magistériel de dispensation de la vérité, les réactions évoquées plus haut m'apparaissent comme la preuve *a contrario* de la puissance fécondatrice contenue dans la déclaration papale. À l'instar d'un processus séminal, il est fatal que ce germe de développement doctrinal déclenche une réaction de rejet. Il faudra du temps à l'organisme de l'Eglise pour faire place au nouveau venu. Mon sentiment est que, passées les premières indispositions, la gestation ira à son terme. Et, pour changer de métaphore, plaise à Dieu que les zélés pourchasseurs d'ivraie hétérodoxe n'arrachent pas aussi le bon grain de ce développement légitime (cf. Mt 13, 29), mais qu'au contraire ils le laissent prendre racine et mobilisent tous les éléments nourriciers de l'Ecriture et de la Tradition susceptibles de l'approfondir, de la mûrir et de lui donner théologiquement corps, bref, de l'intégrer dans le terreau doctrinal de l'Eglise ¹²³.

C. Une Église professant la théorie de la substitution serait-elle encore l'Église du Christ ?

Rappelons quelques évidences trop oubliées. Jésus était juif, né d'une femme juive, Marie; il a fondé son Église sur douze apôtres, tous juifs, et il a lui-même déclaré n'avoir été envoyé «qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 15, 24). Les documents fondateurs de cette Église : la Bible et les apocryphes, sont juifs. Le Nouveau Testament lui-même atteste qu'«une multitude de prêtres obéissaient à la foi» (Ac 6, 7). Les disciples de Jacques – dont on sait l'attachement aux pratiques juives – déclaraient à Paul : «Tu vois combien de milliers de juifs ont embrassé la foi et ce sont tous de zélés partisans de la Loi» (Ac 21, 20). Et même Paul, le juif hellénisé, n'hésitera pas à prouver sa fidélité aux pratiques juives, comme l'atteste le récit suivant (Ac 21, 21-24) :

«À ton sujet, ils ont entendu dire que, dans ton enseignement, tu pousses les Juifs qui vivent au milieu des païens à la défection vis-à-vis de Moïse, leur disant de ne plus circoncire leurs enfants et de ne plus suivre les coutumes, Que faire donc? Assurément la multitude ne manquera pas de se rassembler, car on apprendra ton arrivée. Fais donc ce que nous allons te dire. Nous avons ici quatre hommes qui sont tenus par un vœu. Emmène-les, joins-toi à eux pour la purification et charge-toi des frais pour qu'ils puissent se faire raser la tête. Ainsi tout le monde saura qu'il n'y a

123. La seule tentative théologique, dont j'aie connaissance, de confronter cet enseignement du pape à la doctrine générale de l'Eglise, est celle de B. de Margerie. Voir *Margerie, op. cit.*, ci-dessus, n. 18.

rien de vrai dans ce qu'ils ont entendu dire à ton sujet, mais que tu te conduis, toi aussi, en observateur de la Loi.»

Le même Paul se vante de sa stricte fidélité aux pratiques juives (Ac 26, 4-5) :

«Ce qu'a été ma vie depuis ma jeunesse... tous les Juifs le savent. Ils me connaissent de longue date et peuvent, s'ils le veulent, témoigner que j'ai vécu suivant le parti le plus strict de notre religion, en Pharisien.»

Il évoque aussi le thème si juif des douze tribus, qui, dit-il, «rendent un culte à Dieu avec persévérance, nuit et jour» (Ac 26, 7). L'adresse de la Lettre de Jacques, utilise la même typologie : «Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus Christ, aux douze tribus de la Dispersion, salut!» (Jc 1, 1). Selon l'Écriture, elles seront reconstituées aux temps messianiques (cf. Si 48, 10), et non au ciel, comme l'interprètent trop de chrétiens. Quant à Jésus, il prédit à ses apôtres : «Vous siégerez vous aussi sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël.» (Mt 19, 28). Enfin, d'après l'Apocalypse, même les perspectives eschatologiques s'articulent autour de cette notion de tribu : «[La Jérusalem qui descend du ciel] est munie d'un rempart de grande hauteur pourvu de douze portes près desquelles y a douze Anges et des noms inscrits, ceux des douze tribus des fils d'Israël».

L'Église apostolique était donc constituée, en majeure partie, d'hommes et de femmes de naissance, de foi, de culture et de coutumes juives, et il en sera ainsi durant au moins deux générations. En effet, il y eut encore, après Clément de Rome, sous Trajan, un autre pape d'origine juive, nommé Évariste (101-107 environ). En outre, les historiens témoignent de la longue persistance d'un judéo-christianisme fort vivace, qui fut marginalisé et souvent considéré comme hérétique par la Grande Église d'alors. Celui-ci fut bientôt isolé, suite à l'excommunication juive des «Nazaréens», vers 136, mais certainement aussi du fait de l'adhésion à la foi nouvelle, au fil des générations, d'un très grand nombre de païens qui ne comprenaient pas la fidélité de ceux-ci aux pratiques juives, même si ces dernières s'accompagnaient d'une foi orthodoxe au Christ.

Peut-être est-ce cette redécouverte des origines juives de la foi chrétienne, doublée d'une prise de conscience des implications théologiques qui en découlent – rendue plus vive encore par la Shoah et la survie inexplicable du peuple juif et son attachement indéfectible à la foi et aux coutumes de ses Pères –, qui ont inspiré l'extraordinaire expression qui figure dans ce passage des *Notes* de 1985 ¹²⁴ :

«En soulignant la dimension eschatologique du christianisme, on arrivera à une plus grande conscience que, lorsqu'il considère l'avenir, le peuple de Dieu de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance tend vers des buts analogues : la venue ou le retour du Messie – même si c'est à partir de deux points de vue différents. Et on se rendra compte plus clairement que la personne du Messie à propos de laquelle le Peuple de Dieu est divisé, est aussi un point de convergence pour lui. On peut dire ainsi que juifs et chrétiens se rencontrent dans une espérance comparable, fondée sur une même promesse, faite à Abraham (cf Gn 12, 1-3; He 6, 13-18).»

À mon grand étonnement, personne, ni côté juif, ni côté chrétien, n'a, sauf

124. *Notes* (op. cit., cf. n. 16, ci-dessus), II, 10.

erreur, relevé la nouveauté de cette dénomination commune inattendue : «le peuple de Dieu de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance». Cette extension audacieuse de la "formule de Mayence" aux chrétiens, qu'elle fonde en un seul peuple avec les juifs, reprend, consciemment ou non, à son compte la typologie de l'Israël ancien, dans ses deux composantes : les royaumes de Juda et d'Israël (ou, alternativement, Joseph/Ephraïm). À en croire ce texte, les chrétiens ne devraient plus dire : «eux (les juifs) et nous», mais «nous» tout court. On sent passer ici le souffle prophétique tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, comme en témoignent les deux textes suivants.

Déjà Ézéchiél avait annoncé l'unité eschatologique du peuple de Dieu, en ces termes (Éz 37, 16-28) :

«Et toi, fils d'homme, prends un morceau de bois et écris dessus: Juda et les Israélites qui sont avec lui. Prends un morceau de bois et écris dessus: Joseph, bois d'Ephraïm, et toute la maison d'Israël qui est avec lui. Rapproche-les l'un de l'autre pour faire un seul morceau de bois; qu'ils ne fassent qu'un dans ta main. Et lorsque les fils de ton peuple te diront: Ne nous expliqueras-tu pas ce que tu veux dire? Dis-leur: Ainsi parle Dieu le SEIGNEUR : Voici que je vais prendre le bois de Joseph, qui est dans la main d'Ephraïm, et les tribus d'Israël qui sont avec lui, je vais les mettre contre le bois de Juda, j'en ferai un seul morceau de bois et ils ne seront qu'un dans ma main. Quand les morceaux de bois sur lesquels tu auras écrit seront dans ta main, à leurs yeux, dis-leur: Ainsi parle Dieu le SEIGNEUR : Voici que je vais prendre les Israélites parmi les nations où ils sont allés. Je vais les rassembler de tous côtés et les ramener sur leur sol. J'en ferai une seule nation dans le pays, dans les montagnes d'Israël, et un seul roi sera leur roi à eux tous; ils ne formeront plus deux nations, ils ne seront plus divisés en deux royaumes. Ils ne se souilleront plus avec leurs ordures, leurs horreurs et tous leurs crimes. Je les sauverai des infidélités qu'ils ont commises et je les purifierai, ils seront mon peuple et je serai leur Dieu. Mon serviteur David régnera sur eux; il n'y aura qu'un seul pasteur pour eux tous; ils obéiront à mes coutumes, ils observeront mes lois et les mettront en pratique. Ils habiteront le pays que j'ai donné à mon serviteur Jacob, celui qu'ont habité vos pères. Ils l'habiteront, eux, leurs enfants et les enfants de leurs enfants, à jamais. David mon serviteur sera leur prince à jamais. Je conclurai avec eux une alliance de paix, ce sera avec eux une alliance éternelle. Je les établirai, je les multiplierai et j'établirai mon sanctuaire au milieu d'eux à jamais. Je ferai ma demeure au-dessus d'eux, je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Et les nations sauront que je suis le SEIGNEUR qui sanctifie Israël, lorsque mon sanctuaire sera au milieu d'eux à jamais.»

C'est cet accomplissement eschatologique qu'entrevoit saint Paul et qu'il résumait dans cette magnifique formulation, mystique et christologique à la fois, qui constitue, à mes yeux, la charte et les arrhes mêmes de la réalisation de l'unité entre les deux parties de son peuple, que le Christ a réalisée par avance en sa personne, et qu'il a scellée de son sang :

«Rappelez-vous qu'en ce temps-là vous étiez sans Christ, exclus de la cité d'Israël, étrangers aux alliances de la Promesse, n'ayant ni espérance ni Dieu en ce monde! Or voici qu'à présent, dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, vous êtes devenus proches, grâce au sang du Christ. Car c'est lui qui est notre paix, lui qui des deux [peuples] n'a fait qu'un, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix, et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix: en sa personne il a tué la Haine. Alors il est venu proclamer la paix, paix pour vous qui étiez loin et paix pour ceux qui étaient proches: par lui nous avons, en effet, tous deux en un seul Esprit, libre accès auprès du Père.» (Ep 2, 12-18).

L'avenir seul dira si les belles avancées, relevées au fil des textes évoqués dans cette étude – et qui sont, pour l'heure, plus “œcuméniques” que proprement théologiques – sont susceptibles de trouver leur expression dans le corps même de la doctrine de l'Église.

« Comme des frères nés des mêmes entrailles » (saint Justin)

Les analyses contenues dans la présente contribution tournent principalement autour de la formule révolutionnaire contenue dans le discours de Mayence (1980) ¹²⁵. La surprise qu'elle a suscitée chez de nombreux fidèles a été amplement analysée à l'occasion de la publication d'une réaction très critique. Je ne peux qu'insister, à la suite de G. Wigoder, sur «la nécessité d'une réflexion théologique sur les implications de cette déclaration» ¹²⁶. La tâche demeure immense.

Peut-être n'est-il donc pas inutile de rappeler qu'un véritable judéo-christianisme orthodoxe a existé dans l'Église primitive? Nous en avons donné quelques preuves, toutes empruntées au Nouveau Testament. Il ne sera peut-être pas superflu d'en apporter d'autres, tirées de la littérature ecclésiastique des tout premiers siècles. Ces textes sont rarement évoqués, sans doute parce qu'ils n'ont guère de valeur aux yeux du théologien ou de l'historien. Tels qu'ils sont toutefois, et compte tenu du naufrage de la quasi totalité des écrits de cette époque, ils m'apparaissent comme précieux. À mon avis, ils constituent un témoignage qu'il serait dommage de négliger. En effet, ils jettent sur l'histoire de la doctrine chrétienne des origines une lumière, certes faible, mais qui vaut tout de même mieux que l'obscurité totale dont s'accommode trop volontiers une certaine recherche théologique qui, déjà réticente à l'égard du phénomène contesté qu'est le judéo-christianisme historique, est réfractaire à l'égard de toute tentative d'en tirer un enseignement pour la réflexion actuelle de l'Église concernant le peuple juif.

Le premier témoignage figure dans un document dont le contenu est qualifié de légendaire par de nombreux spécialistes, et qui est intitulé : *Kerygmata Petrou* ¹²⁷. Et de fait, on y trouve des récits et des interprétations qui surprennent,

125. Texte original in AAS (voir réf., ci-dessus, n. 13), p. 80 : «die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten alten Bundes».

126. G. WIGODER, *A Jewish Reaction to the "Notes"*, dans *Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue 1970-1985. Selected Papers*, ouvrage publié par l'*International Catholic-Jewish Liaison Committee*, Rome, Libreria Editrice Vaticana 1988, pp. 255-269; traduction française, sous le titre : *Réflexions d'un juif sur les «Notes» pour la catéchèse*, dans *La Documentation catholique*, n° 1965, 3 juillet 1988, pp. 691-700). J'ai cité un passage particulièrement significatif de cette contribution (voir référence, ci-dessus, n. 58) dans la première partie de cette étude (cf., ci-dessus, p. 367).

127. Il n'y a pas lieu, dans le cadre de cette contribution, de donner une bibliographie du sujet. Je me contenterai donc de renvoyer à l'ouvrage classique de G. STRECKER, *Die Juden-Christentum bei den Pseudo-Klementinen*, Berlin, 1958. La date la plus ancienne assignée à cet écrit par la recherche est 200 de notre ère. Mais certains chercheurs proposent une date beaucoup plus tardive. On trouvera un bref état de la question dans S.G.

en ce qu'ils nous révèlent un monde conceptuel foisonnant d'images et de récits à allure mythique et de facture légendaire, dans le style des Pseudépigraphes et Apocryphes, juifs ou chrétiens, et de l'historiographie ou de la littérature judéo-hellénistiques. Il est à peine besoin de préciser que cet ouvrage n'a aucun caractère canonique. Son principal intérêt, pour notre propos, est de contenir ce texte étonnant ¹²⁸ :

«C'est pourquoi Jésus est caché aux yeux des Hébreux qui ont reçu Moïse pour docteur, et Moïse est voilé aux yeux de ceux qui croient en Jésus. Comme l'enseignement transmis par l'un et par l'autre est le même, Dieu accueille favorablement l'homme qui croit à l'un des deux. Mais croire à un maître doit aboutir à faire ce que Dieu commande. Qu'il en soit ainsi, c'est ce qu'a déclaré notre Seigneur lui-même par ces paroles : "Je te rends grâce, Père du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux anciens et les as révélées aux enfants à la mamelle qui ne parlent pas encore." [cf. Mt 11, 25]. Ainsi Dieu lui-même a caché le docteur aux uns parce qu'ils savaient déjà ce qu'il faut faire, et il l'a révélé aux autres parce qu'ils ignoraient ce qu'il faut faire. Donc ni les Hébreux ne sont condamnés pour ignorer Jésus, puisque c'est Dieu qui le leur a caché, à condition naturellement d'accomplir les préceptes transmis par Moïse et de ne pas haïr celui qu'ils ignorent; ni non plus les croyants venus de la gentilité ne sont condamnés pour ignorer Moïse, puisque c'est Dieu qui l'a voilé à leurs yeux ¹²⁹, à condition, eux aussi, d'observer les préceptes transmis par Jésus et de ne pas haïr celui qu'ils ignorent [...] Au reste, si quelqu'un reçoit la grâce de connaître les deux [Moïse et Jésus] à la fois, ceux-ci prêchant une seule et même doctrine, cet homme doit être compté comme riche devant Dieu, puisqu'il comprend que les choses anciennes sont nouvelles dans le temps et que les choses nouvelles sont anciennes.»

Je citerai encore deux autres témoignages de ce moment judéo-chrétien de l'Église des origines, apportés par le célèbre philosophe et apologiste Justin martyr (100-165), Père de l'Église tout ce qu'il y a d'orthodoxe, dans son fameux *Dialogue* (réel ou fictif) avec le juif Tryphon ¹³⁰ :

«Tryphon reprit : Si quelqu'un sachant cela croit que Jésus est le Christ et lui obéit et veut observer ces prescriptions [celles de la Loi juive], sera-t-il sauvé? demandait-il. – Moi : À mon avis, Tryphon, cet homme sera sauvé, pourvu qu'il ne cherche pas à imposer ces pratiques aux autres hommes, j'entends à ceux des nations, qui par le

WILSON, *Related Strangers. Jews and Christians 70-170 C.E.*, Minneapolis, Fortress Press 1995, pp. 150-152 et notes afférentes, p. 353. Wilson renvoie, avec raison, à «a useful review of critical opinions on the Pseudo-Clementines... given by F. Stanley-Jones, "The Pseudo-Clementines : a History of Research", *Second Century*, 2 (1982) 1-33, 63-96 ».

128. *Homélie VIII*, 5-7. Je cite, en la corrigeant légèrement, la traduction française de A. Siouville, *Les Homélies Clémentines*, Paris 1933, pp. 209-210.

129. On trouve un intéressant écho de cette conception dans un commentaire de *Romains* 11, rédigé en syriaque par l'évêque nestorien Isho'dad de Merw (IXe s.), connu pour utiliser des sources anciennes : «[Dieu a] enfermé [tous les hommes dans la désobéissance], c'est-à-dire : il les a laissés [dans cette ignorance] et ne les [y] a pas contraints, ni les Juifs ni les Gentils; mais il a puni cette désobéissance, cette contestation des croyants circoncis avec les incirconcis, adjurant les deux parties de ne pas s'exalter l'une aux dépens de l'autre, et de ne pas détruire l'espoir l'une de l'autre, par cette [phrase] : " Je veux, frères, que vous connaissiez ce mystère" [cf. Rm 11, 25]... ». Traduit de *Commentaries of Isho'dad of Merw*, dans *Horae Semiticae* XI, vol. V, part II (trad.), pp. 18-19.

130. *Dial.*, 47. Je cite, en la retouchant quelque peu, la version français publiée dans JUSTIN MARTYR, *Oeuvres complètes*, coll. «Bibliothèque», Paris, éd. Migne, 1994, p. 169.

Christ sont circoncis de l'erreur, en leur disant qu'ils ne seront pas sauvés s'ils ne les observent pas.»

Justin ne cache pas que son opinion est loin d'être partagée par tous, mais il persiste dans son attitude favorable – plus condescendante qu'enthousiaste, il faut bien le reconnaître – envers ces croyants juifs qui ne peuvent renoncer à leurs pratiques traditionnelles, et même envers les chrétiens venus de la gentilité qui veulent aussi judaïser ¹³¹ :

«Il en est... qui ne voudraient même pas frayer avec eux [les judéo-chrétiens] ni en conversation, ni à table. Je ne suis pas de leur avis. Si au contraire, par faiblesse d'esprit, ils veulent observer tout ce qu'ils peuvent présentement des observances que Moïse a instituées, nous le savons, parce que le peuple avait le cœur dur, et en même temps espérer en notre Christ et observer les pratiques éternelles de la justice et de la religion naturelles, s'ils consentent à vivre avec les chrétiens et les fidèles, sans vouloir leur imposer, comme je l'ai déjà dit, de se circoncire comme eux, de faire les sabbats et d'observer toutes les autres pratiques semblables, je déclare qu'il faut les accueillir et frayer avec eux en toutes choses, comme avec des frères nés des mêmes entrailles [...] Quant à ceux qui se laissent persuader par eux de vivre suivant la loi, et qui en même temps continuent à confesser le Christ de Dieu, j'admets qu'ils peuvent être sauvés.»

On retiendra la formule magnifique : «comme avec des frères nés des mêmes entrailles» !

Environ deux siècles plus tard, alors que la rupture est depuis longtemps consommée entre le judaïsme et ce qui est devenu la religion chrétienne, deux rabbins semblent reconnaître que les chrétiens les ont supplantés, même si ce n'est que pour un temps, ainsi que l'atteste ce texte talmudique inattendu (T.B. *Sanhedrin* 98 b) :

«Que signifie : *Toute face est devenue livide* (Jr 30, 6)? – Rabbi Yohanan a dit : Il s'agit de la famille divine d'en-haut [les anges] et de la famille divine d'en bas [Israël]. Et cela aura lieu [aux temps messianiques] lorsque le Saint, béni soit-Il, se dira : les uns [les idolâtres] et les autres [Israël] sont l'œuvre de mes mains. Comment pourrais-je perdre les premiers pour ne laisser subsister que les derniers? Rav Pappa a dit : c'est comme le dicton populaire : quand le bœuf a couru et est tombé, on met le cheval à l'étable à sa place.»

Et Rachi ¹³² commente ainsi ce passage :

«Ce que ne voulait pas faire [son maître, Dieu], avant la chute du bœuf, parce qu'il lui était extrêmement cher. Et lorsque, un jour ou l'autre, le bœuf est guéri de sa

131. *Ibid.*, p. 170. La seule attitude que condamne Justin – et c'est bien normal, de son point de vue – est celle-ci : «Quant à ceux qui, après avoir confessé et reconnu que ce Jésus est le Christ, se mettent, pour une cause quelconque, à vivre selon la loi et en viennent à nier qu'il est le Christ, s'ils ne se repentent pas avant de mourir, je déclare qu'ils ne seront pas sauvés du tout ».

132. Initiales du plus célèbre des commentateurs médiévaux de la Bible et du Talmud : Rabbi Chlomo Itshaki, né à Troyes (1040-1105). Ses gloses sont simples et brèves, et n'ont pour but que d'éclairer le sens littéral du texte. Aucun juif cultivé n'étudie la Torah ou le Talmud sans consulter Rachi. Pour une brève initiation, consulter, entre autres : *Rachi*, Ouvrage collectif, Paris, Service Technique pour l'Éducation, 1974; S. SCHWARZFUCHS., *Rachi de Troyes*, Paris, éd. Albin Michel, 1991.

chute, il est difficile [au maître] d'évincer le cheval au profit du bœuf, alors que lui-même l'a mis [en place]. De même, le Saint, béni soit-Il, voyant la chute d'Israël, a donné sa grandeur aux idolâtres. Et lorsqu'Israël se convertit et est racheté, il lui est difficile de perdre les idolâtres au profit d'Israël.»

Ces textes, au demeurant fort différents, sont porteurs d'un espoir. Dieu seul connaît les temps et modalités d'accomplissement pour la réunion de ces «frères nés des mêmes entrailles». Mais les chrétiens ne doivent pas s'attendre à ce que les juifs, qui ont résisté à plus de dix-huit siècles de tentatives de conversion et d'assimilation, confessent demain la messianité, et encore moins la divinité, comme nous la confessons, de Jésus et demandent à recevoir le baptême. On comprendra que les chrétiens voient, dans «l'admission» des juifs, «une «vie d'entre les morts» (cf. Rm 11, 15). Mais qu'ils n'oublient pas qu'au témoignage de Paul, eux-mêmes ne sont «sauvés qu'en espérance» (cf. Rm 8, 24), et qu'ils ne doivent pas «s'enorgueillir», sous peine d'être «retranchés, eux aussi» (cf. Rm 11, 20-22), le jour où ils «désobéiront» à Dieu :

«Ennemis, il est vrai, selon l'Évangile, à cause de vous, ils sont, selon l'élection, chéris à cause de leurs pères. Car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance. En effet, de même que jadis vous avez désobéi à Dieu et qu'au temps présent vous avez obtenu miséricorde grâce à leur désobéissance, eux de même au temps présent ont désobéi grâce à la miséricorde exercée envers vous, afin qu'eux aussi ils obtiennent au temps présent miséricorde. Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde. O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles!» (Rm 11, 28-33).

Je souhaite que les théologiens juifs soient attentifs à la réflexion et à l'enseignement des pasteurs de l'Église en matière de relations avec le judaïsme et ne leur prêtent pas d'arrière-pensées missionnaires. Je souhaite aussi que les théologiens catholiques se réfèrent à l'enseignement des évêques, qui sont garants de la foi et de la Tradition apostolique et ont la charge de l'authenticité doctrinale. Au lieu de critiquer les aspects qui leur paraissent discutables, ou de mettre en garde contre les déviations doctrinales auxquelles, à leur avis, elle peut donner lieu, qu'ils contribuent plutôt à l'avancement et à l'approfondissement de la réflexion prophétique de leur Église concernant le peuple juif, en lui donnant forme théologique et didactique, ce qui est proprement leur tâche.

Je souhaite que soit entendues et méditées, comme elles le méritent, ces considérations de Mgr R. Etchegaray, extraites d'une conférence donnée par lui, le 24 mai 1981, à l'Amitié judéo-chrétienne de France ¹³³ :

«L'Église sait qu'elle ne peut être l'Église de tous les peuples sans ce lien avec le peuple juif d'aujourd'hui. Elle croit qu'elle reste toujours liée à ce peuple, dans son histoire et dans sa permanence. Au moment où juifs et chrétiens examinent ensemble les rapports inversés qu'ils ont eus au cours de leur histoire, ne pourraient-ils pas se retrouver dans le mystère du dessein de Dieu, comme deux formes de l'Unique Peuple de Dieu, ainsi que le pensait le philosophe juif Franz Ro-

133. Le texte de cette conférence a paru dans le Supplément à *L'Église aujourd'hui* à Marseille, n° 23, du 21 juin 1981.

senzweig ? ¹³⁴. Il ne doit pas être question, certes, ni pour le judaïsme, ni pour le christianisme, de trahir, chacun, sa propre identité. Mais tant que la théologie n'aura pas répondu, d'une manière claire et ferme, au problème de la reconnaissance par l'Eglise, de cette vocation permanente du peuple juif, le dialogue judéo-chrétien demeurera superficiel et court, plein de restrictions mentales. Commentant l'image paulinienne (Rom 11, 16-24) de l'olivier franc sur lequel ont été greffés les rameaux de l'olivier sauvage que sont les païens, un théologien allemand ¹³⁵ ... arrive à cette conclusion : "Si cet olivier, c'est-à-dire Israël, grâce à sa racine, porte l'Eglise, celle-ci continue donc de vivre d'Israël, et ne peut s'en passer si elle ne veut pas se faner". Voilà pourquoi l'avenir du mouvement œcuménique entre les Eglises chrétiennes est lié à la prise de conscience que le lien avec Israël est le test de la fidélité de l'Eglise au même Seigneur. La "déchirure de l'absence" ¹³⁶ ... c'est un manque d'espérance : elle empêche les chrétiens de comprendre pleinement le plan de Dieu. Nous devons regarder la rupture des origines comme le premier schisme, le "prototypé des schismes" ¹³⁷ ... au sein du corps unique de la communauté de Dieu.»

Il faut donc souhaiter que les pasteurs de l'Eglise gardent l'esprit prophétique qui les anime et relisent le Nouveau Testament à la lumière du mystère d'Israël. C'est l'exemple que nous donnent les évêques allemands qui ont pris au sérieux le passage d'Ac 1, 6-8, au point d'y lire, fort justement, me semble-t-il, le rétablissement eschatologique d'Israël ¹³⁸ :

«Dans les Actes des Apôtres, on trouve l'affirmation prophétique du rétablissement eschatologique d'Israël. Ainsi, les apôtres interrogent le Ressuscité : "Est-ce maintenant le temps où tu vas rétablir le Royaume pour Israël?" Dans sa réponse, Jésus ne disqualifie pas cette question des Apôtres comme étant absurde, il fait seulement allusion au fait que le Père seul, dans sa Toute-Puissance, a décidé du temps fixé pour ce "rétablissement" du royaume pour Israël.»

Nous concluons ces réflexions en citant la prophétie messianique d'Isaïe, qui exprime typologiquement le thème de la réunion des deux parties d'Israël. Ne faut-il pas y voir aussi une typologie, encore cachée aux yeux des uns et des autres, de l'unité finale des juifs et des chrétiens ?

«Ce jour-là, la racine de Jessé, qui se dresse comme un signal pour les peuples, sera recherchée par les nations, et sa demeure sera glorieuse. Ce jour-là, le Seigneur étendra la main une seconde fois, pour racheter le reste de son peuple... Il dressera un signal pour les nations et rassemblera les bannis d'Israël. Il regroupera les dispersés de Juda des quatre coins de la terre. Alors cessera la jalousie d'Ephraïm, et les ennemis de Juda seront retranchés. Ephraïm ne jalouera plus Juda et Juda ne sera plus hostile à Ephraïm.... Et il y aura un chemin pour le reste de son peuple... comme il y en eut pour Israël, quand il monta du pays d'Égypte.» (cf. Is 11, 10-16).

134. Sur ce philosophe juif, qui faillit se convertir au christianisme et revint finalement à la religion de ses pères, non sans avoir tenté de systématiser sa vision personnelle du rôle complémentaire des deux grandes religions, voir, entre autres : F. ROSENZWEIG, *L'Etoile de la Rédemption*, Paris, éd. du Seuil 1976; S. MOSES, *Système et Révélation - La philosophie de F. Rosenzweig*, Paris, éd. du Seuil, 1982; J. GUTMANN, *Histoire des philosophies juives. De l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, Paris, éd. Gallimard, 1994; pp. 457-493 (trad. de l'original anglais : *Philosophies of Judaism*, 1964).

135. Il s'agit de F. MUSSNER, *Traité sur les Juifs*, Paris, éd. du Cerf, Paris, 1981.

136. Allusion au titre de l'ouvrage de F. LOVSKY, *La déchirure de l'absence*, Paris, Calmann-Lévy 1971.

137. L'expression est de Claude Tresmontant.

138. *L'Eglise et les Juifs*, Document de la Conférence des Evêques allemands, III, 1, Bonn 1980. Cité ici et traduit d'après *More Stepping Stones* (op. cit., ci-dessus, n. 15), p. 134.