

Réflexions sur le dialogue à venir

par le rabbin Mordecai WAXMAN *

Il faut distinguer deux choses : il y a les relations judéo-chrétiennes et il y a le dialogue judéo-chrétien. Les premières ont duré dix-neuf siècles. Elles sont lourdes de 1 900 ans d'incompréhension, d'hostilité et de persécution. Le second n'a que vingt ou trente ans d'existence. Il est une tentative pour briser avec le passé et pour créer une forme d'échanges sur pied d'égalité entre des partenaires qui s'éprouvent à la fois « étrangers et effrayés » en face d'un monde qui s'est constitué en dehors d'eux.

Prédire quel pourrait être l'avenir de ce dialogue dans un monde dont les mutations et l'adaptation rapide sont les traits dominants est une lourde tâche. Depuis la destruction du Temple, dit le Talmud, « la prophétie a été transmise aux enfants et aux fous »¹. Je ne suis évidemment plus parmi les premiers et je ne souhaite pas être classé parmi les seconds. Je me propose donc seulement de présenter quelques éléments pour un dialogue fécond et de caractériser certains changements déjà intervenus ou qui ne vont pas tarder à se manifester dans le judaïsme et dans la définition que les juifs donnent d'eux-mêmes et dont l'Eglise catholique aura à tenir compte si nous voulons dans l'avenir instaurer un dialogue porteur de sens.

Les réflexions qui suivent impliquent évidemment la conviction que l'Eglise catholique doit prendre celles-ci en considération, lorsqu'elle formule ses prises de position, et l'espoir qu'elle verra les problèmes comme nous les voyons. Mais en aucun cas je ne propose et n'ai l'intention de proposer des lignes de conduite à l'Eglise, qui,

* Conférence donnée à l'occasion de la douzième réunion du Comité de liaison entre l'Eglise catholique et l'International Jewish Committee for inter-religious Consultations (I.J.C.I.C.) qui s'est tenue à Rome du 28 au 30 octobre 1985. Le rabbin Mordecai WAXMAN est président du « Synagogue Council of America » et, depuis 1985, président de l'I.J.C.I.C.

1. Talmud de Babylone, Sanhedrin 56 a.

après tout, doit voir le monde dans le cadre de sa propre histoire et de ses propres préoccupations. J'espère seulement qu'un exposé direct de nos positions suscitera un dialogue aussi fructueux que celui qui a produit une si riche moisson au cours des vingt dernières années.

I. Les conditions préalables au dialogue

Si nous devons instaurer le dialogue, certaines conditions préalables doivent être remplies à la fois par les juifs et par les chrétiens.

Ces conditions préalables peuvent aisément être exprimées par une histoire qui se rencontre dans chacune des deux religions dont on trouve l'origine dans des sources juives authentiques. On attribue au Baal Shem Tov l'apologue suivant concernant le dialogue. Deux paysans russes, Peter et Ivan, prennent une boisson dans une auberge. Peter dit : « Ivan, je t'aime ». Ivan lui répond : « Peter, si tu m'aimes dis-moi ce qui me fait souffrir ? ». — « Comment puis-je savoir ce qui te fait souffrir ? » demande Peter. Et Ivan lui répond : « Comment peux-tu m'aimer si tu ne sais pas ce qui me fait souffrir ? » Le dialogue n'exige pas la compassion mais la sympathie et la capacité de comprendre les priorités du partenaire.

Le Talmud cite encore d'autres attitudes qui sont nécessaires pour pouvoir se parler de façon constructive et il attribue ces dispositions à une *bat kol*, une voix venue du Ciel. On trouve environ quarante allusions à la *bat kol* dans le Talmud, mais trois exemples sont particulièrement développés.

Le premier se rapporte à une discussion entre Rabbi Eliézer, l'une des grandes figures tannaïtiques, et les Sages sur la question de savoir si un certain type de poêle est kasher. Rabbi Eliézer incline dans un sens mais les Sages inclinent dans le sens opposé. Il refuse de céder à la majorité et appelle le Ciel à prendre son parti. Il s'écrie : « Si j'ai raison, que le fleuve sur les rives duquel nous nous tenons inverse son cours ». Le fleuve obtempère aussitôt, mais les Sages déclarent : « Ce ne sont pas les fleuves qui font la loi ». Rabbi Eliézer continue : « Que l'arbre sous lequel nous nous trouvons change de place » ; l'arbre obéit, se déracine et saute dix pas plus loin. Les Sages s'entêtent : « Les arbres ne prouvent rien ». Rabbi Eliézer dit : « Que les murs de l'Académie en témoignent ! » — et bien vite les murs s'inclinent à 45 degrés, mais ne s'écroulent pas par égard pour les Sages qui demeurent impassibles. « Pour finir, dit Rabbi Eliézer, que le Ciel lui-même se porte garant et qu'une *bat kol* proclame que la loi est en accord avec Rabbi Eliézer ». Alors les Sages citent le livre du Deutéronome : « La Torah n'est pas au Ciel mais elle a été mise dans ta bouche et dans ton cœur afin que tu puisses l'appliquer ». C'est à nous qu'il appartient de décider de la loi. Le Ciel n'a rien à faire ici. Plusieurs jours plus tard, un des Sages rencontre Elie qui

est présenté comme le messager entre le Ciel et la terre et il lui demande : « Comment le Saint, béni soit-Il, a-t-Il réagi devant notre effronterie ? ». Voici la réponse d'Elie : « Le Saint, béni soit-Il, siégeait sur son Trône de gloire, des larmes de joie coulaient sur ses joues et Il disait : Mes enfants m'ont vaincu. Mes enfants ont vaincu ! »².

Une autre *bat kol* apparaît dans une discussion des Sages sur la question de savoir si une place au Ciel doit être attribuée à Salomon. Les Sages dans leur ensemble ne sont pas des admirateurs de Salomon et ils votent contre cette attribution. Une *bat kol* intervient plusieurs fois pour relater les vertus et la valeur de Salomon, mais les Sages ne sont pas convaincus et ils votent contre Salomon. Alors la *bat kol* dit : « Est-ce à vous de décider ? Non, c'est à moi de décider qui appartient au Ciel »³.

Le troisième exemple est le suivant : après un débat prolongé et acerbe entre l'école de Hillel et celle de Shammaï, une *bat kol* proclame que les deux opinions représentent la parole du Dieu vivant. Mais la loi tranche en faveur de l'opinion des disciples de Hillel parce qu'ils ont été courtois et ont étudié les arguments de l'école de Shammaï avant de mentionner les leurs⁴.

Dans ces trois incidents, le Talmud indique les éléments d'une attitude qui convient pour la discussion et la solution des désaccords. Les hommes religieux sont encouragés à ne pas faire abstraction de leur volonté propre ni de leurs capacités au moment d'appliquer le texte révélé à l'action et de définir le comportement qui convient. Il ne faut pas tout laisser à Dieu et Dieu ne veut pas non plus qu'on lui laisse tout. Aux hommes est donnée la responsabilité de se débattre avec la Torah et ses lois.

D'autre part, les hommes sont invités à ne pas s'approprier le rôle de Dieu. C'est à Dieu, non à l'homme, qu'il revient de décider qui est juste à ses yeux et quels sont les actes méritoires.

En troisième lieu, il y a place pour des différences d'opinion dans l'interprétation et l'application de la Parole de Dieu. Cependant, il nous est prescrit de nous écouter mutuellement et de comprendre ce que l'autre dit.

Il me semble que ces leçons tirées d'un texte ancien énoncent les conditions préalables sur lesquelles doit se fonder le dialogue.

2. *Ibid.*, Baba Metsia 59 b.

3. *Ibid.*, Sanhedrin 104 b.

4. *Ibid.*, Erubin 13 b.

II. La nature du dialogue

L'adoption du dialogue comme mode d'échanges entre juifs et chrétiens est si récente que les principes en sont encore en gestation et que ceux qui en prennent la direction ont été formés dans d'autres traditions et avec d'autres perspectives.

En général, les relations du christianisme avec le judaïsme étaient des relations d'hostilité ou de condescendance, ou, au mieux, de tolérance. Les relations des juifs au christianisme étaient, au mieux, prudentes, et toujours remplies d'appréhension. Au Moyen Age, les débats formels n'étaient pas rares mais ils étaient imposés aux juifs et menés dans un contexte tel que toute victoire juive était une défaite, car elle provoquait la fureur. C'est l'expérience qu'ont faite Salomon ben Moïse à Rome et Nahmanide en Espagne. Quand les juifs publiaient des textes de controverse forts et directs, ils devaient toujours savoir qu'ils devraient en payer le prix. Il va sans dire que, tout en rejetant les doctrines messianiques des chrétiens, ils étaient néanmoins respectueux du christianisme qu'ils considéraient, avec Maïmonide et Judah Halévy, comme une préparation pour le Messie attendu par le judaïsme.

Plus tard, quand les juifs furent de plus en plus réduits à une situation de ghetto et écartés de contacts fréquents avec les chrétiens, les débats même imposés disparurent. On vit alors « l'hostilité à l'égard des juifs et du judaïsme devenir un test de zèle pour les chrétiens » (Salomon Grayzel). Les Lumières ne modifièrent guère cette situation. Le slogan, dans cette nouvelle ambiance intellectuelle et sociale, devint le suivant : « Tout pour les juifs pris individuellement, rien pour les juifs en tant que peuple (c'est-à-dire en tant que juifs) »⁵. Gershom Scholem estime que c'est la raison pour laquelle le dialogue n'a jamais pu s'instaurer en Allemagne. Il ajoute que seuls les antisémites étaient disposés à prendre les juifs au sérieux en tant que peuple.

Mais, depuis vingt ou trente ans, la situation s'est réellement modifiée. Ce changement s'est officiellement exprimé. Il est dû en majeure partie à Vatican II, bien que les semences en aient été jetées en terre quelques années auparavant dans les communautés catholique et protestante et que les fruits aient mis quelques années à mûrir.

Parmi ces fruits, il faut citer les orientations pour le dialogue interreligieux formulées par les catholiques et par les protestants dans plusieurs régions et de diverses manières. Les principes de base qui s'y expriment rappellent ceux du Talmud et rendent possible le dialogue. La méthode proposée est la suivante. En premier lieu, chaque religion doit être comprise comme elle se comprend elle-même. Ensuite, il est reconnu que le judaïsme a une histoire indépendante de celle

5. Parole prononcée en 1789 à la tribune de l'Assemblée constituante par le comte de Clermont-Tonnerre (*N.d.l.R.*).

qui lui a été attribuée dans la théologie chrétienne. Cela signifie la reconnaissance, longtemps différée, que la tradition talmudique et ce qui en découle représentent la continuité d'une réponse créatrice du judaïsme aux situations nouvelles qui ont suivi la « séparation ». Troisièmement, il doit y avoir dans le dialogue un rapport d'égalité, sans aucune condescendance de part et d'autre. Enfin, bien que cette dernière condition ne fasse pas l'objet d'une adhésion unanime dans les milieux catholiques ou protestants, le dialogue ne doit comporter aucune tentative de conversion, mais le but doit être un échange d'informations visant à une meilleure compréhension mutuelle.

La question se pose inévitablement de savoir ce qui a changé dans des perspectives vieilles de deux mille ans et amené une nouvelle manière d'aborder la question. Vatican II dans le monde catholique et la naissance du libéralisme dans de nombreuses Eglises protestantes constituent certainement un élément de réponse.

Mais derrière ces changements de perspectives, il doit y avoir eu des facteurs déterminants. La *Shoah* est certainement un facteur capital. Si les chrétiens commencent à la regarder comme un événement majeur de l'expérience chrétienne, ainsi que le pensent certains théologiens, elle doit avoir un effet sur la pensée chrétienne. Elle représente le fruit de dix-neuf siècles d'un enseignement chrétien répandu dans tout un ensemble de nations chrétiennes et exerce inévitablement son influence sur le christianisme et sur ses institutions.

Un second élément déterminant est le bouleversement produit dans l'histoire juive par l'établissement de l'Etat d'Israël. Il y a eu une attitude mystique en face de l'expérience juive, de l'expérience créatrice faite par les juifs après Auschwitz et de la réunification de Jérusalem. Les juifs n'ont pas été seuls à en être touchés ; beaucoup de chrétiens l'ont été aussi et, pour les uns et les autres, elle a eu des résonances qui, pour n'être peut-être pas toujours pleinement acceptées, étaient néanmoins implicites dans la situation.

Le troisième facteur capital a été le changement de nature des études bibliques. Les juifs ne s'étaient guère engagés dans les recherches bibliques modernes. C'est seulement dans les dernières décennies que le développement des universités israéliennes, l'ouverture de possibilités académiques aux juifs en d'autres pays et le rôle croissant et essentiel des juifs dans l'exploration archéologique d'Israël ont pu créer un dialogue entre juifs et chrétiens dans le domaine des études bibliques. Par voie de conséquence, l'attention s'est concentrée sur les documents juifs des premiers siècles, notamment le Talmud et le *midrash* qui, à leur tour, ont fourni de nouvelles perspectives sur l'histoire du christianisme primitif et sur l'interprétation de la Bible dans son ensemble.

Peut-être un quatrième élément serait-il tout simplement le fait que le christianisme a été soudain affronté à la perspective que nous

sommes entrés peut-être dans une époque post-chrétienne. L'éthique chrétienne a connu son échec. Le communisme s'est répandu dans des régions étendues du globe. On a proclamé la mort de Dieu. Il est clair qu'une certaine humilité s'est imposée à la pensée et à l'attitude chrétiennes et a rendu le dialogue possible.

Du côté juif, de nombreux facteurs similaires ont contribué à créer une nouvelle manière d'aborder les questions. La *Shoah*, la création d'Israël, le nombre croissant de juifs formés aux disciplines séculières et à l'étude scientifique de la théologie chrétienne, l'expansion des institutions juives ayant pour objectif de combattre l'antisémitisme au niveau social et au niveau théologique, tous ces facteurs ont joué un rôle. Peut-être le principal fut-il chez les juifs la résolution, née d'Auschwitz et de la création d'Israël, de rejeter la passivité et la tolérance de l'intolérable.

C'est sur cet arrière-plan qu'il convient de considérer la parution de *Nostra Aetate*. Avec les *Orientations*, les *Notes*, les formulations de divers épiscopats, les travaux scientifiques et théologiques sur le judaïsme et le catholicisme et sur leurs relations, et nos propres réunions avec les programmes et les conclusions qui en ont découlé, *Nostra Aetate* représente une révolution complète dans les relations entre nos deux communautés.

Pour la première fois depuis dix-neuf siècles ou presque, l'Eglise catholique est prête à jeter un regard nouveau sur le judaïsme et le peuple juif et à écouter ce qu'ils ont à dire. D'autre part, les juifs, pour la première fois depuis dix-neuf siècles, se trouvent dans des conditions psychologiques, sociales et culturelles propres à un engagement dans des discussions libres et porteuses de sens avec les instances dirigeantes de l'Eglise catholique.

A ce stade, après vingt siècles, divers points sont établis. Les problèmes principaux ont été éclaircis et nous savons sur quels sujets nous nous accordons et sur quels sujets nous sommes d'avis différents.

Deuxièmement, nous savons que ce qui est dit dans les principaux documents par les autorités doit se traduire dans la vie de l'Eglise, de la Synagogue et de la société par des actions de détail en mettant en œuvre les textes, l'enseignement, la prière et la prédication et surtout en instaurant une disposition et une manière de voir chez des millions d'hommes qui avaient été formés au soupçon et à la méfiance réciproques. Les efforts qui ont été faits en ce sens ont déjà porté des fruits en certains pays, entraînant des relations cordiales et une action commune. Néanmoins, la plus grande partie de la tâche est encore devant nous. Aussi devons-nous nous stimuler nous-mêmes et mutuellement pour nous assurer que les idéaux abstraits puissent devenir des impératifs réalistes.

La plupart des changements impliqués ont été des changements dans la pensée, l'attitude, le comportement et l'enseignement catho-

liques. On pourrait demander s'il ne devrait pas y avoir un mouvement équivalent du côté juif. La réponse est que le catholicisme s'est beaucoup plus intéressé à définir et à interpréter le judaïsme et à assigner un rôle aux juifs que le judaïsme à définir le catholicisme. En conséquence, la possibilité et la nécessité d'une redéfinition se sont davantage fait sentir du côté catholique. Mais la réponse la plus valable est qu'un regard négatif des juifs et du judaïsme de la part des catholiques a été une réalité et pourrait donc encore avoir les conséquences les plus désastreuses au plan concret, tandis qu'une attitude même négative de la part des juifs à l'égard du catholicisme ne peut avoir que des effets négligeables.

III. *Obstacles au dialogue*

Cependant, plusieurs obstacles se dressent sur la route d'un dialogue amplifié et plus fécond : nous avons à en prendre conscience et à y faire face.

Le premier obstacle est l'histoire des relations judéo-chrétiennes. A l'arrière-plan des pogroms, des persécutions, d'une attitude d'inhumanité qui a conduit jusqu'à la *Shoah*, il y a eu la théologie de l'Eglise et l'enseignement du mépris. Ceux à qui il revenait de formuler la pensée et la politique chrétiennes ont eu presque tous le même langage. Qu'il s'agisse d'Augustin affirmant que les juifs, à cause de leur péché contre Jésus, ont mérité la mort et ont été condamnés comme Caïn à errer sur la terre ; ou de Luther qui se demandait : « Qu'allons-nous donc faire, nous chrétiens, de cette race damnée et rejetée des juifs, alors qu'ils vivent parmi nous et que nous sommes informés de leurs mensonges, de leurs blasphèmes et de leurs malédictions ? » et qui recommande de mettre le feu à leurs synagogues, de détruire leurs maisons et de les dépouiller de leurs livres de prière et de leur Talmud.

S'il se voit toujours considéré comme maudit ou regardé comme un élément accessoire dans la théologie chrétienne, le juif ne peut évidemment devenir le partenaire d'un dialogue.

Tout ce poids de pensée et de théologie, autant que d'agissements concrets, laisse forcément chez les juifs un héritage de doute et de méfiance. Un changement des cœurs s'est-il vraiment produit ? Est-il universel ? A-t-il pénétré les Eglises au niveau local ? Y a-t-il eu au plan de la doctrine un changement officiel et a-t-il été accepté ? Que se passe-t-il dans les facultés de théologie ?

Un autre aspect des éléments qui peuvent empêcher un dialogue fécond est la motivation qui anime ces attitudes nouvelles. Certes, pour la génération actuelle des têtes de file dans les communautés catholiques et protestantes, la *Shoah* et les réactions de culpabilité et de responsabilité qu'elle a produites dans de nombreux milieux chrétiens est un élément important. Il se peut même que ce soit cette

motivation qui ait amené l'instauration du dialogue et la révision des attitudes chrétiennes à l'égard du judaïsme. Cependant on ne peut éviter de se demander si une génération plus jeune, pour laquelle la *Shoah* ne sera plus un « événement d'actualité » mais fera partie de l'histoire, ne sera pas privée de cette motivation puissante en faveur du dialogue.

La question est particulièrement fondée lorsqu'on l'applique à la mission et au témoignage des diverses Eglises chrétiennes. Ces derniers temps, l'idée que les juifs ont avec Dieu une alliance, qui leur est propre et qui n'a pas été révoquée, rencontre une approbation croissante dans les milieux tant catholiques que protestants. Cette manière de voir représente une rupture fondamentale par rapport à la pensée chrétienne antérieure qui faisait au christianisme une obligation de convertir les juifs, mais elle pourrait à mon sens n'être qu'une attitude embarrassée exprimée en réponse à la *Shoah*. Et en ce cas, me semble-t-il, une autre génération de dirigeants chrétiens, éloignée de la *Shoah* dans le temps, pourrait bien revenir aux données traditionnelles. Dans ce cas, nous pourrions continuer à avoir des relations judéo-chrétiennes, mais c'en serait fini du dialogue sur pied d'égalité.

Parmi les obstacles majeurs à un dialogue fructueux, on peut ranger l'absence d'un langage commun. Sans doute, les éditions Summit Books ont-elles publié un dictionnaire qui donne les interprétations chrétiennes et juives de certains termes : mais l'existence même d'un tel ouvrage met en lumière le fait qu'il existe bien un problème sous-jacent.

Il existe toute une catégorie de mots que le linguiste Noah Jonathan Jacobs définit comme des mots à face de Janus⁶. Des mots à significations multiples et à interprétations différentes, chargés de résonances émotionnelles, sont au cœur du dialogue judéo-chrétien. Ainsi des mots tels que mission, témoignage, grâce, confession, sacrement, péché, salut, loi, amour, spiritualité, prophétie, ont des résonances différentes pour les juifs et pour les chrétiens, tandis que des termes juifs tels que *galout*, *geoulah*, *halakhah*, *aggadah*, *mourashah*, *mitzvah*, peuvent n'avoir aucun sens pour les chrétiens.

Ce qui paraît nécessaire, plus même que des explications, c'est un vocabulaire spécial pour le dialogue. L'entreprise tout entière du dialogue étant à ses débuts, ce vocabulaire est encore à élaborer. Mais ceux qui se rencontrent fréquemment dans ce dialogue manifestent déjà une évidente sensibilité à l'usage des termes piégés.

6. La phrase qui suit, basée sur des mots à double sens de la langue anglaise, est intraduisible : « Thus, one can run fast or stand fast ; a fast color does not run at all ; fast women are loose ; loose is equivalent to unloose, bend to unbend, annul to disannul, ravel to unravel and shameful to shameless ; to weather is to suffer wear or resist wear. »

Les discussions récentes au sujet des *Notes* ont mis en lumière un deuxième problème qui se présente dans le dialogue. Aux mises en garde des juifs sur les *Notes*, on a opposé l'affirmation selon laquelle, si seulement nous avions lu correctement les *Notes*, nous aurions vu certains de leurs éléments sous un jour différent. Il est clair qu'une Eglise est libre de s'adresser à ses membres dans un langage qui lui est propre. Cependant, les documents qui ont des implications dans le dialogue, qu'ils soient juifs ou chrétiens, seraient de la plus grande utilité s'ils étaient rédigés de manière à éviter toute ambiguïté et à pouvoir être compris par tous. Etant donné la manière dont les informations se propagent aujourd'hui, nos destinataires sont non seulement les tenants de nos convictions respectives, mais aussi tous les autres. Ceux-ci doivent également connaître sans hésitation nos positions sur certaines questions.

Ces réflexions sur les obstacles au dialogue sont écrites dans la perspective de ce que les juifs peuvent trouver ou trouvent difficile à comprendre dans la pensée et les attitudes chrétiennes. Il appartient aux chrétiens de déterminer comment ces obstacles peuvent être surmontés. Cependant, il y a du côté juif également tout un noyau d'attitudes et de positions qui peuvent sembler aux chrétiens un obstacle infranchissable.

En premier lieu, les juifs ne peuvent accepter la position traditionnelle de la théologie chrétienne suivant laquelle le christianisme est le véritable Israël qui a remplacé Israël. Pour les juifs, ultérieur ne signifie pas meilleur, mais différent. Lorsque le christianisme s'est séparé du tronc juif, le judaïsme se définissait comme la foi et la pratique d'un peuple largement dispersé, sans gouvernement indépendant, mais pourvu d'une direction spirituelle admise de tous qui constituait ce qu'on a appelé une patrie transportable. Les juifs ont continué à croire qu'ils interprétaient correctement et mettaient en pratique la volonté de Dieu telle qu'elle avait été révélée dans la Torah.

En second lieu, toute tentative de considérer la mission du christianisme aujourd'hui comme devant conduire à la conversion des juifs rendrait le dialogue impossible quand bien même des relations pourraient encore exister pour l'utilité mutuelle. Cette mise en garde peut évidemment poser des problèmes aux chrétiens s'ils croient qu'ils sont chargés de convertir le monde et en particulier les juifs. La conversion a pu être une politique pour les juifs dans les premiers siècles mais elle n'a jamais été pour eux un mandat. Les autres religions et les justes des autres nations peuvent trouver place dans la pensée juive sous la loi noahide et sur la base établie à maintes reprises par les prophètes que, à égalité avec les juifs, ils sont enfants de Dieu ou instruments de l'économie divine.

Il semble improbable que les juifs puissent accepter des formules

comme celle de « juifs pour Jésus », ou comme la prétention d'un Frère Daniel se présentant devant la Cour suprême d'Israël en demandant de rester juif tout en étant de religion catholique.

Le rejet absolu de la conversion n'est pas une question de quiproquo. C'est, d'une part, une question de principe qui écarte la prétention des chrétiens à la supériorité et, d'autre part, un effort pour empêcher la disparition des juifs et du judaïsme.

Ainsi, de part et d'autre, les obstacles à un dialogue judéo-chrétien véritable et fécond sont très nombreux. Pourtant, tout comme le bourdon qui en théorie ne devrait pas être capable de voler et qui vole néanmoins, notre dialogue a pris son envol.

IV. *Les changements dans le judaïsme*

En envisageant l'avenir de notre dialogue, il convient de prendre en compte le fait que le judaïsme est sous le coup d'une révolution qui lui est propre. L'existence de l'Etat d'Israël est un facteur capital de cette révolution. Elle a pour les juifs une signification à la fois physique et métaphysique et entraîne dans la nature même du judaïsme des changements majeurs qui doivent affecter le dialogue dans l'avenir.

Au plan physique, l'Etat d'Israël est une révolution en ce qu'il représente le retour des juifs à une souveraineté politique dont ils ont été privés pendant 1 900 ans. Du point de vue le plus simple, il est important pour une génération qui se souvient que les portes du monde se sont fermées aux juifs qui cherchaient refuge alors que faisait rage la terreur nazie. L'existence d'Israël est devenue doublement importante alors que 700 000 juifs des pays arabes ont eu à fuir. Israël est donc une forme de sécurité.

A un plan plus subtil, la création d'Israël a représenté une affirmation de vie en réponse au glas sonné par la *Shoah*. Bien plus elle, a été, après la *Shoah*, le moyen de restaurer et de stimuler la fierté nationale.

En conséquence, Israël est devenu le centre d'intérêt et la force unifiante des juifs de toutes opinions dans le monde entier. Tous ne sont pas sionistes, mais tous sont pour Israël.

C'est peut-être en grande partie ce que reconnaissent les *Notes* lorsqu'elles affirment que « l'existence de l'Etat d'Israël et ses options politiques doivent être envisagées dans une optique qui n'est pas en elle-même religieuse, mais se réfère aux principes communs du droit international » (n° 25).

Pendant, la signification métaphysique et religieuse de l'Etat d'Israël a des implications beaucoup plus profondes qui n'ont pas encore été complètement explorées. Néanmoins, elles sont vraisem-

blement appelées à exercer une profonde influence sur l'avenir du dialogue.

L'Alliance du peuple juif s'appuie sur deux éléments, la Terre et la Torah. Le terme *morashah*, héritage, apparaît deux fois dans la Torah. La première fois, la *morashah* est la Terre d'Israël (Ex 6, 8) et la seconde fois elle fait allusion à la Torah (Dt 33, 4). Ce sont les deux pôles de la foi juive à travers les âges : la Torah qui n'a jamais été abandonnée et la Terre qui n'a jamais été oubliée.

On peut mesurer alors les implications d'un retour à la Terre d'Israël et à la souveraineté au bout de deux mille ans.

Cela donne sa substance au thème juif de la *galout* et à celui de la *geulah*, de l'exil et de la rédemption comme trame fondamentale de l'histoire sainte des juifs. De plus, comme Dieu lui-même, dans la terminologie des livres de prière et dans la pensée mystique, est tenu pour exilé, le retour à Sion est le retour de Dieu lui-même et a des implications pour le monde entier.

Le retour à Israël est porteur en puissance d'implications plus larges. Pour Maïmonide, citant le Talmud, un état juif indépendant, en dépit de toutes ses imperfections, est par lui-même la réalisation de la vision messianique (Mishne Torah, Traité des Rois, chapitre XII).

Pour des penseurs plus modernes comme Moses Hess, le retour à Sion signifie la restauration de la créativité religieuse d'un peuple dont le rôle spécial est d'exercer dans l'histoire la médiation religieuse. Le retour est nécessaire pour lui à une époque où l'homme a la maîtrise de son monde, pour accomplir « le shabbat de l'histoire ». Hess verrait ainsi Israël aujourd'hui, non pas comme le sommet d'un « mouvement de libération nationale », mais plutôt comme représentant un mouvement de libération humaine et la réalisation d'un plan divin dans l'histoire. Les rabbins Kalisher et Kook mettent en relief, chacun à sa manière, le sens religieux, spirituel et mystique du retour.

Certes, il en est qui refuseraient la Terre, si ce n'est pas par le Messie qu'elle est libérée, en faveur de la Torah, et il en est qui, reprenant un chant hébreu des générations passées, ont proclamé que *Eretz Israël* sans la Torah est comme un corps sans âme.

Mais il serait erroné, je crois, de voir dans le désaccord fondamental sur le rôle de la Terre et celui de la Torah un conflit entre le sécularisme et la religion. Le propos de Buber qui affirmait qu'« Israël n'est pas un nouvel exemple de l'espèce nation, mais l'unique exemple de l'espèce Israël » doit rester présent à l'esprit. Dans le judaïsme, la Terre comme la Torah est une valeur religieuse et a ses propres droits. C'est une considération qui ne peut être ignorée dans le dialogue.

Les prophètes sont en petit nombre aujourd'hui en Israël et les

politiciens sont à portée de la main. Dans un pays où deux juifs suffisent pour susciter une discussion et trois pour former une coalition, le vieux débat entre la Terre et la Torah est destiné à trouver de nouvelles expressions.

Certaines conséquences d'ordre politique et d'ordre religieux doivent vraisemblablement découler du retour à Israël. L'une d'entre elles est qu'Israël est aujourd'hui affronté, comme les pays chrétiens, musulmans et autres l'ont été, au dilemme machiavélique des moyens pour un Etat d'harmoniser ses impératifs politiques et ses exigences morales.

D'autres changements fondamentaux découlent de l'existence d'Israël et peuvent affecter l'avenir du dialogue. Il n'est pas impossible que le judaïsme soit amené à prendre des formes différentes en Israël et dans la diaspora. En Israël, le judaïsme constitue l'environnement ; dans la diaspora, il doit vivre et agir malgré l'environnement. Ensuite, en Israël, une tendance très nette se fait jour et se poursuivra de retourner aux sources bibliques qui décrivent une société souveraine et peuvent donc offrir un prototype à l'Israël d'aujourd'hui. La diaspora peut répondre à ses autres exigences et à une tradition de la diaspora.

Si j'ai insisté sur la signification politique et religieuse d'Israël pour les juifs, cela n'implique pas qu'Israël soit au-dessus de toute critique. Charles Péguy a affirmé que toutes les grandes entreprises commencent dans la mystique et finissent dans la politique. Les problèmes politiques sont nombreux. Mais le dialogue religieux doit tenir compte non seulement de la signification religieuse d'Israël, mais aussi du principe de Peter et Ivan : ce qui touche le plus profondément les juifs et le judaïsme doit être compris par la communauté chrétienne.

Somme toute, l'existence d'Israël affecte profondément la nature du judaïsme au niveau religieux et métaphysique. Elle change le caractère de la pensée juive parce que les juifs sont passés du rituel à l'histoire. Il est difficile de prédire les implications à long terme de cette évolution pour notre dialogue, mais on ne pourra éviter de s'attaquer au fait d'un judaïsme en mutation.

V. *Nouvelles perspectives de dialogue*

Au judaïsme comme au christianisme s'offre une nouvelle perspective de dialogue, sous la forme d'une information touchant leurs traditions, leur littérature et leur pensée respectives, que le manque de communication et de contact avait précédemment rendue impossible. Le judaïsme comme le christianisme ont à faire face à une époque de mutations si marquantes dans la nature de la vie, dans les concepts scientifiques, dans les défis technologiques qu'une nouvelle réflexion

théologique et une réévaluation des anciens concepts s'avèrent inévitables. Les questions sont si différentes que les réponses doivent l'être également.

Ces éléments fournissent la mise en place du dialogue. Mais quelles sont les occasions nouvelles qui se présentent ?

Il est une scène dans la Bible où Dieu et Abraham discutent sur la question de Sodome. Abraham soutient que le Seigneur de toute la terre doit faire justice. Dieu conteste qu'il y ait ne fût-ce que dix justes à Sodome et il ordonne sa destruction. Abraham est vaincu, mais le texte dit : *Veavraham odennou omed liphney Adonay* : « Et Abraham se tint encore en présence du Seigneur » (Gn 18, 22).

Abraham se tient *encore* en présence du Seigneur : c'est là le point de départ du dialogue. Cela signifie la reconnaissance de la permanence du peuple juif, de la mutation de sa destinée, du fait que son alliance de la Terre et de la Torah est toujours en vigueur et qu'Israël est toujours le peuple élu de Dieu.

Cette affirmation exige une totale refonte de la théologie chrétienne, du moins en ce qui concerne les juifs. Cette refonte peut être ardue, mais elle n'est pas impossible. Le judaïsme a fourni un exemple notable de réévaluation et de réinterprétation de ses principes et de ses textes fondateurs à la lumière de circonstances nouvelles et les a incorporés dans le Talmud et le midrash, œuvre de nombreux auteurs et de nombreuses générations.

Le théologien protestant Krister Stendahl avance, dans un remarquable article, que la théologie chrétienne a besoin d'un nouveau départ. Le christianisme doit assumer ses responsabilités dans les attitudes et les actes de ses membres à l'égard des juifs, puisque, dit-il, les juifs ont été décrits « comme les ennemis du Christ... pratiquement dans toutes les expressions de la théologie chrétienne ». Et il déclare qu'une telle affirmation est en contradiction avec les intentions et la pensée de Jésus qui, lorsqu'il parlait, c'était en juif à ses frères juifs et dans la ligne de l'autocritique prophétique. Stendahl insinue que quelque chose s'est mal passé au commencement et qu'il faudrait peut-être reconnaître que « si nous nous sommes séparés, ce fut, non selon la volonté de Dieu, mais contre elle ». Il ajoute en conséquence que « le temps est venu de retrouver les alternatives qui ont été perdues depuis cette époque lointaine, alternatives qui sont les expressions théologiques de notre repentance et de notre compréhension telles qu'elles s'imposent à nous aujourd'hui ».

La forme spécifique d'une réévaluation théologique peut varier et plusieurs formules en ont été proposées, mais le temps est venu de reconnaître qu'« Abraham se tient *encore* en présence du Seigneur ».

Le judaïsme n'a pas de complexe théologique à traiter avec le christianisme. Que le christianisme soit abordé sous l'angle de la loi noahide, ou qu'il soit regardé selon la thèse de Maïmonide, comme

une doctrine légitime préparant la venue du Messie, ou dans la ligne de la thèse de Rosenzweig, selon laquelle il existe deux religions parallèles et toutes deux valides, dont l'une est avec le Père et l'autre cherche le Père, le judaïsme n'éprouve pas de difficulté majeure à reconnaître le christianisme comme une expression légitime. Il réclame simplement du christianisme qu'il lui accorde la même reconnaissance sans conditions.

Si cette révolution théologique face à des mondes nouveaux peut se réaliser quelle qu'en soit la méthode d'interprétation ou de réinterprétation, la voie est ouverte à un dialogue fructueux en des domaines divers.

En premier lieu, nous avons tous un intérêt commun à adopter et à mettre en œuvre des attitudes et des lignes de conduite sur les nombreux problèmes que soulèvent la nature et le traitement de la vie. L'avortement est certainement un problème, mais il est dépassé en complexité par celui des transformations génétiques, des organes mécaniques, des prises de décision par ordinateur, par l'avènement attendu du « meilleur des mondes » de Huxley. Il y a des problèmes moraux qui font l'objet de manipulations politiques. Nous avons besoin du dialogue pour amener les perceptions de nos traditions respectives à peser sur les problèmes et, peut-être, à élaborer un programme moral et religieux commun.

Nous sommes également affrontés aux problèmes des armes nucléaires, aux comportements moraux de notre société, à l'extension croissante du terrorisme, aux explosions de la haine raciale. Tous ces facteurs menacent l'existence sociale et soulèvent la question de savoir comment changer notre monde. Telle est, après tout, la tâche et la responsabilité de la religion.

Ces problèmes et beaucoup d'autres qui nous assaillent semblent relever du domaine de la sociologie, mais appartiennent en réalité au monde de la théologie. Le dilemme de Machiavel — est-il possible d'être à la fois un prince et un être moral ? — auquel doit faire face la société, n'a pas été sérieusement affronté par le christianisme et ne l'est qu'à présent, comme on l'a souligné plus haut, par le judaïsme à la faveur de son retour à la souveraineté. Il en résulte que les décisions essentielles qui s'imposent à notre temps sur la vie et la mort, sur la nature et le caractère de l'homme, risquent fort d'être prises sans l'intervention de la théologie et de la morale. Pourtant, nous avons vu des cas où l'engagement et l'approbation au niveau religieux ont fait la différence. Le rejet de la guerre du Vietnam en est un exemple et la décision de la commission Kahane en Israël affirmant qu'il existe une responsabilité indirecte est un autre exemple remarquable de l'effet que peuvent avoir sur l'action politique les principes moraux et théologiques.

Cependant, l'un des problèmes du dialogue religieux vient du

refus par l'élément orthodoxe de la communauté juive de discuter de sujets théologiques. Les conversations officielles entre les communautés se sont donc limitées à des problèmes d'ordre social. La partie chrétienne souhaite des échanges théologiques et se sent frustrée. Cependant, dans la plupart des cas, la discussion en est venue inévitablement au plan de la théologie, qui soutient toutes les considérations d'ordre social. On a pu aborder des thèmes comme ceux de la mission et du témoignage qui occupent une grande place dans la théologie chrétienne et non dans la théologie juive, allant ainsi au-delà de l'affirmation qu' « Abraham se tient *encore* en présence du Seigneur ».

Peut-être un moyen de résoudre le problème serait-il de rendre normatif et, de préférence, obligatoire dans les écoles de théologie que la théologie chrétienne soit enseignée aux juifs et la théologie juive aux chrétiens par des membres de leurs communautés respectives. Cela pourrait changer la nature du dialogue.

Peut-être enfin pouvons-nous espérer un dialogue dans lequel, sur pied d'égalité et sans polémiques, il nous sera possible de discuter entre nous et de chercher des points d'accord. Car les grandes questions nous sont communes et communs les inéluctables objets du dialogue : comment aborder les questions d'un point de vue spirituel et comment instaurer ainsi le climat qui convient ?

En exposant ces occasions de dialogue, nous devons nous rappeler deux choses. Nous en sommes aux premiers pas de notre expérience du dialogue. Nos horizons vont s'élargir, notre langage, nos perceptions et nos intérêts communs vont prendre plus d'ampleur avec le temps et la fréquence de nos contacts. Puis, nous avons à nous rappeler que l'amour fait partie intégrante du dialogue et, pour aimer, nous devons savoir ce qui blesse nos frères.

(Traduction Marguerite Delmotte)