

## La déclaration de Willowbank et sa pertinence aujourd'hui

Quelques réflexions après douze ans

D'après une étude présentée à la *Consultation sur l'évangélisation des juifs* réunie par le Comité de Lausanne pour l'évangélisation des juifs, à La Bussière le 17 mars 2001. La revue *Mishkan* (Centre Caspari, Jérusalem) en publie simultanément la version anglaise. C'est *Fac-Réflexion* qui a publié en 1989 la traduction française de la Déclaration de Willowbank.

La Consultation de Willowbank sur l'évangile et les juifs s'est réunie, en 1989, sous les auspices de l'Alliance Évangélique Universelle et du Comité de Lausanne pour l'évangélisation du monde afin de répondre aux besoins et aux vœux de nos frères et sœurs qui se dénomment « Juifs messianiques ». Ils subissaient des pressions hostiles<sup>1</sup> et ils ont estimé le moment venu pour des théologiens représentatifs de réaffirmer l'essentielle vérité de leur message, de justifier leur manière de témoigner, et de les soutenir dans la solidarité des disciples de Jésus.

Le groupe de ceux qui ont participé – douze théologiens de sept pays, avec, en outre, deux ou trois « assistants » dont les noms n'ont pas été publiés – ont travaillé à cette triple fin de façon réellement collective. Nous avons entendu ou présenté plusieurs exposés sur divers sujets liés au thème principal et, après échanges et discussions, nous nous sommes attelés ensemble à la tâche rédac-

<sup>1</sup>. À titre d'échantillon, quant à l'expérience qui était la leur, on peut citer Mitch GLASER, « Forum : Indeed My Heritage Is Beautiful To Me », *Mishpochah Message*, Jews for Jesus, été 1989, p. 3 : « Il peut être affligeant de se rendre compte qu'on ne nous acceptera jamais comme Juifs parce que nous croyons en Jésus. Franchement, les nôtres nous regardent avec un degré de mépris habituellement réservé à Hitler et aux nazis. »

tionnelle. L'architecte et rédacteur principal a été ce maître de la prose anglaise et grand artiste des argumentaires, l'anglican James I. Packer<sup>2</sup>.

La Déclaration n'est pas passée inaperçue, du moins aux États-Unis. On m'a envoyé des coupures de presse qui montraient l'émotion bouillonnante suscitée parmi les responsables juifs, jusqu'à la fureur. Ils ne pouvaient pas tolérer le contraste avec le style « concessif » de beaucoup de documents « œcuméniques » – bien que le texte de Willowbank évite d'offenser sans nécessité par le choix des mots ou par des allusions contextuelles. Une telle réaction négative n'a pas surpris.

Douze ans plus tard, la situation ne semble pas avoir radicalement changé<sup>3</sup>. Les mutations majeures en Europe orientale, y compris l'émigration de Russie en Israël – événements principaux de la période, à part l'essor des technologies nouvelles et la croissance économique – n'ont pas modifié la structure des relations judéo-chrétiennes. Je suggère donc que nous concentrons notre réflexion sur des questions de portée permanente. J'en ai sélectionné quatre. Les deux premières sont explicitement traitées dans la Déclaration de Willowbank : celle des alliances et du schéma selon lequel l'Église supplante ou remplace Israël ; celle de l'identité israélite et de la foi en Jésus. Les deux autres ne se lisent qu'entre les lignes du document et, pourtant, de la réponse qu'on leur donne dépendent les choix que l'on fait : la question de la « théologie après Auschwitz » (l'accent portera sur la composition de la théologie et la théodicée) ; et celle de l'interprétation biblique, de sa visée et de ses critères.

## 1. Des branches mais retranchées

La théologie d'Israël qui a pris l'avantage dans les cercles liés au C.O.E.<sup>4</sup>, après le tournant qu'a été la conférence de *Foi et constitution* à Bristol en 1967, implique la condamnation appuyée des perspectives qu'évoque la formule *versus Israël*, elles qui supposent que l'Église supplante Israël, le remplace ou prend sa place comme Peuple de Dieu, que l'alliance mosaïque, « ancienne » au sens de périmée, se trouve abrogée. Les vues « religieusement correctes » de nos jours renversent les thèses

---

<sup>2</sup> On trouvera la Déclaration, traduite en français, dans *Fac-Réflexion* n°13, juillet 1989, p. 4-15.

<sup>3</sup> Une récente livraison de *Time Magazine*, 157/7, 19 fév. 2001, comprend un article par un Juif non-religieux, Michael KINSLEY, qui reproche aux autres Juifs de réagir exagérément à l'évangélisation : « Don't Want to Convert ? Just Say No », p. 43.

<sup>4</sup> J'ai traité du dossier *The Theology of the Churches and the Jewish People*, Genève, C.O.E. Publications, 1988, dans mon « L'Œcuménisme et les juifs », *Fac-Réflexion* n°13, juillet 1989, p. 25-31.

traditionnelles, aussi bien sous la forme patristique-catholique que sous celle de la théologie réformée dite « fédérale », ou celle de l'école plus moderne de la *Heilsgeschichte*. On n'entend plus que l'affirmation des dons et de l'appel de Dieu comme irrévocables et des Juifs comme bien-aimés du Seigneur (Rm 11.28b-29) ; il s'ensuit (sauf si l'on exclut tout à fait le christianisme, comme descendance illégitime, *min* !) que les deux alliances, en vigueur l'une et l'autre, existent côte à côte, que les juifs ont accès jusqu'à Dieu et obtiennent son approbation dans le cadre de *leur* alliance et par son moyen, si bien qu'il ne faut surtout pas essayer de les faire changer d'allégeance<sup>5</sup>. L'accord est évident avec le climat contemporain, avec l'hostilité toujours croissante à l'encontre du « prosélytisme ». La convergence est aussi remarquable avec l'orientation de plusieurs penseurs juifs parmi les plus importants comme le magnanime Franz Rosenzweig : en 1913, il a hésité, sur le seuil de la profession de foi chrétienne mais, assistant à la cérémonie du Yom Kippour, il s'est décidé pour le judaïsme ; dans son grand ouvrage, *Der Stern der Erlösung*, il ménage une place pour les deux religions, le judaïsme représentant la « vie » (*vita*) et le christianisme la « voie » (*via*), celle-là le feu et celle-ci son rayonnement<sup>6</sup>.

Le succès œcuménique du schème de la coexistence des alliances ne montre aucun signe de reflux. Un article récent par Alain Blancy, qui était un œcuméniste distingué, attaque durement la tradition chrétienne, sa prétention d'unicité et d'universalité<sup>7</sup>. Avec assez de lucidité, il choisit la christologie comme cible principale de sa critique : « Les chrétiens ont tout fait pour arracher Jésus à son judaïsme en le christianisant et le dépouiller de sa messianité juive en le divinisant » ; de la sorte, « Celui qu'on a fait Sauveur et Seigneur des autres est devenu juge impitoyable des siens »<sup>8</sup>. À l'autre bout du spectre théologique,

---

<sup>5</sup> La déclaration adoptée par la Consultation C.O.E. sur l'Église et le peuple juif à Sigtuna (4 novembre 1988) se lit : « Nous ne voyons pas une alliance prenant la place de l'autre, mais deux communautés de foi, chacune appelée à l'existence par Dieu, chacune tenant ses dons propres de Dieu, et chacune rendant compte à Dieu » dans *Bulletin of Missionary Research* 13/4, octobre 1989, p. 154 n. 8 ; Ole Chr. M. KVARME commente (p. 158) : « le seul Seigneur, Jésus-Christ, a-t-il été remplacé par deux communautés de foi ? », nouveau « remplacement » tragique.

<sup>6</sup> Sur Rosenzweig, je dois le principal à Paul RICEUR, « La "figure" dans *l'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig », dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1992, p. 63-81, d'abord publié dans *Esprit*, 1988, et à Emmanuel LEVINAS, « Franz Rosenzweig : une pensée juive moderne », in *Hors sujet*, Livre de poche biblio essais 4246, Paris, Fata morgana, 1987, p. 69-89, d'abord publié dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1965. Parmi les autres auteurs, on peut citer Hans-Joachim SCHOEPS, p. ex. dans l'article partiellement repris dans Arthur W. KAC, sous dir., *The Messiahship of Jesus : What Jews and Jewish Christians Say*, Chicago, Moody Press, 1980, p. 60s.

<sup>7</sup> « La Théologie chrétienne d'après la *shoah* », *Foi et Vie* 99/1, fév. 2000, p. 63-80. A. Blancy, décédé en septembre 2000, a été Directeur de l'Institut Œcuménique de Bossey, et co-président du Groupe des Dombes.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 65. BLANCY peut écrire, p. 75, que « Dieu s'est fait juif, comme peuple et comme personne » : apparemment, il peut accepter une certaine divinisation, pourvu qu'on l'attribue à l'ensemble du peuple juif.

spécialiste évangélique du dialogue judéo-chrétien, Marvin R. Wilson, qui semble toujours comprendre Romains 11 de façon traditionnelle, use d'un langage qui reflète le nouveau schème : il blâme avec véhémence l'Église du II<sup>e</sup> siècle pour son « arrogante usurpation » quand elle s'est approprié le nom « Israël » et « s'est arrogé la position même de l'olivier »<sup>9</sup>. Au moment de commenter cette image en Romains 11, il se garde de défier l'assurance des rabbins et se contente d'écrire : « Paul emploie ce symbole de l'olivier qui vit et grandit pour montrer que les destinées des Juifs fidèles et des Gentils sont liées de façon inextricable »<sup>10</sup> (« Juifs fidèles » est d'une fort habile ambiguïté<sup>11</sup>). On sait aussi que le schème des deux alliances, avec la proscription du prosélytisme, rejoint paradoxalement le Sionisme du dispensationalisme extrême.

La Déclaration de Willowbank évite soigneusement de dire que l'Église chrétienne a supplanté Israël et de l'appeler de ce nom. Elle ne stipule pas que la Première alliance doit être considérée caduque ou nulle et non avenue. Elle répudie, cependant, et de manière expresse, la « nouvelle théologie » qui affirme que « l'alliance conclue avec Abraham pour Israël garantit à tous les juifs, en toute génération, la faveur de Dieu », ce qui « les exempte, pour être sauvés, de croire en Jésus-Christ » (Préambule). Plusieurs articles excluent toute différence radicale entre Juif et Gentil quant à la perdition et quant au salut ; IV,21 rejette « l'idée très répandue selon laquelle l'évangélisation des juifs ne serait pas indispensable à cause de leur relation d'alliance avec Dieu par Abraham et Moïse, en vertu de laquelle ils seraient déjà sauvés malgré leur rejet du Christ comme Seigneur et Sauveur ». III,15 mérite d'être entièrement cité :

NOUS AFFIRMONS QUE l'espérance biblique pour les juifs a pour centre leur restauration par la foi au Christ qui les greffe à nouveau sur l'olivier de Dieu duquel ils sont actuellement des rameaux retranchés. / NOUS NIONS QUE le statut historique des juifs en tant que peuple de Dieu apporte le salut à aucun d'entre eux s'il n'accepte pas ce que Jésus-Christ déclarait de lui-même.

L'article II,10 se réfère aussi à Romains 11 et souligne à la fois la continuité de l'existence de l'olivier et l'inclusion, en lui, des croyants issus de la gentilité,

---

<sup>9</sup> *Our Father Abraham. Jewish Roots of the Christian Faith*, Grand Rapids/Dayton (Ohio), Eerdmans/Center for Judaic-Christian Studies, 1989, 1992<sup>réimp.</sup>, p. 16, 83, chapitres VI and VII.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 13. Cf. p. 267.

<sup>11</sup> Même le Cardinal RATZINGER, dans son article « New Vision of the Relationship Between the Church and the Jews », publié par *L'Osservatore Romano*, 29 déc. 2000, et traduit dans *Origins* 30/35, 15 fév. 2001, bien qu'il maintienne que l'Église continue légitimement Israël (p. 565, la Femme d'Ap 12 est Israël, et le Nouvel Israël, et Marie) suggère, assez vaguement il est vrai, qu'il y a deux « chemins » voués à finalement converger (p. 566).

ce qui équivaut au rejet de l'accusation d'« arrogance » pour le fait que l'Église considère comme l'olivier continué.

Puisque les autres thèses n'ont pas disparu ni même reflué, les articles de Willowbank restent pertinents ; plus important encore, je suggère qu'ils disent vrai, aussi vrai aujourd'hui qu'hier, conformément à l'Écriture sainte. Le langage du remplacement trouve peu de soutien biblique : le *logion* qui va le plus loin dans cette direction serait Matthieu 21.43, le royaume de Dieu enlevé aux dirigeants d'Israël (les vignerons) et donné à une « nation » (*ethnei*) qui en « fera » le fruit – apparemment, donc, une *autre* nation ; cette nation, cependant, peut être « autre » par le renouvellement et par le don de nouvelles institutions. Ce *logion* pourrait bien trouver son écho en Actes 1.6 : la question des disciples envisage la restitution (*apokathistaneis*) du royaume (le royaume de Dieu selon le v. 3) à Israël (*tô*, datif, *Israël*) ; (on peut comparer la structure avec celle de Matthieu 23.38s., avec un temps de désolation suivi par l'accueil joyeux, enfin de Celui qui vient). Le témoignage massif du Nouveau Testament, de toute façon, comme le sens obvie de Romains 11, c'est que l'Église (*ekklesia* = *qāhāl*) constitue le Reste des temps de la fin sur qui l'Esprit est répandu en accomplissement de la prophétie, la postérité d'Abraham qui hérite des promesses, la vraie circoncision, la colonie de la Jérusalem d'Ésaïe, le peuple auquel reviennent les titres d'alliance d'Exode 19 (1 P 2.9) : constitué des Juifs croyants et de leurs frères et sœurs adoptifs d'entre les nations. Israël n'est pas délogé, pas remplacé, mais agrandi !

Mais que dire de ceux qu'on appelle communément « juifs » ? Cet emploi spécial du terme intervient dans l'Écriture : 1 Corinthiens 10.32 en fournit un exemple ; la désignation des « Juifs » dans le IV<sup>e</sup> évangile peut être mentionnée, qui fait subtilement antithèse avec « Israélite » (1.47) – l'antithèse permet de démentir l'accusation d'« antisémitisme »<sup>12</sup>. Comme la Déclaration de Willowbank le rappelle, ces « juifs » sont retranchés de l'olivier. C'est cette vérité que la « nouvelle théologie » souhaite *ne pas* voir. Et, par conséquent, elle manque un trait décisif du traitement par Paul de son sujet : le caractère paradoxal du statut des Juifs qui refusent de croire en Jésus le Seigneur. Ils sont *à la fois* « ennemis » et « bien-aimés » (Rm 11.28). La permanence des dons et de l'appel de Dieu – ces mots développent la clause « selon l'élection » – implique un statut particu-

---

<sup>12</sup> Ce discernement (que j'ai d'abord reçu d'un article par J. Ramsey Michaels) est mis en avant dans le traitement vigoureux qu'ose Peter STRAVINSKAS, « Anti-Semitism and the Christian Bible : Interpretation and Misinterpretation », *Origins* 30/33, 1<sup>er</sup> fév. 2001, p. 536. Il peut écrire : « Loin d'être antisémite, l'Évangile de Jean, on peut le plaider, est le plus juif des quatre. »

lier mais rien ne suggère nulle part que ce statut serait suffisant pour écarter la « colère à venir », qui correspond au côté « ennemis ». Si l'Église, à travers les siècles, s'est rendue coupable d'oublier que les Juifs sont « bien-aimés », cela ne justifie pas de défaillance symétrique de la mémoire. Les juifs non-chrétiens (non-messianiques) sont, certes, des branches, mais des branches coupées de l'olivier, c'est-à-dire de l'« Israël de Dieu ».

Qu'entraîne *positivement* le statut particulier, « à cause des pères » ? Négativement, il ne pourvoit pas une autre voie de salut, sans la foi en Jésus-Christ ; mais il implique les avantages qu'être « Juif extérieurement » (Rm 2.28, *en tô phanêrô Ioudaios*) procure. Qu'est-ce à dire ? L'apôtre souligne le dépôt confié des oracles de Dieu (Rm 3.2), les titres légaux, les institutions et les appartenances « selon la chair » (Rm 9.3-5), mais il apparaît que ces avantages, loin de valoir un sauf-conduit et une garantie automatique de *šâlôm*, attirent un jugement plus sévère sur la désobéissance (Rm 2.12 ; cf. Am 3.2).

Faut-il dire que la Première alliance elle-même est toujours en vigueur pour les juifs ? La réponse n'est peut-être pas si simple. L'Écriture souligne la qualification « ancienne » et fait ce commentaire : la prophétie de Jérémie impliquait que l'alliance mosaïque « devenue vétuste » allait « bientôt disparaître » (*eggus aphanismou*, Hé 8.13 ; cf. 2 Co 3.14, avec le verbe *katargêô* répété dans ce passage). Galates 3.19,23ss donne à la Loi le rôle d'une disposition temporaire. L'ère nouvelle est si nouvelle que le régime précédent cesse (avec *athêtêsis*, annulation, abrogation, en Hé 7.18, et *télos*, souvent). En même temps, l'ancien n'est pas simplement annulé, car ce qui est nouveau est le but (*télos*) et l'*accomplissement* de l'ancien, la substance que celui-ci préfigurait comme son ombre anticipatrice (Col 2.17), la réalisation de la promesse abrahamique (Ga 3, etc.). De ce point de vue, la Nouvelle Alliance est l'Ancienne renouvelée, réformée (Hé 9.10), accomplie – exactement comme la conservation du sacerdoce lévitique, ainsi que la promet Jérémie 33.18, est assurée, en dépit des changements affirmés en Hébreux 7.11-18, par le sacerdoce antitypique du Christ (Hé 9-10 montre que le sacrifice du Christ accomplit tous les types *lévitiqes*). Cette « continuation » de l'ancienne alliance se réalise, bien sûr, parmi les Juifs et Gentils croyants (chrétiens). On peut ajouter que l'ancienne alliance ne cesse pas de s'appliquer dans le cas des Juifs incroyants (non-chrétiens) pour autant que les *sanctions* tombent sur les transgresseurs de l'alliance (de nouveau, Rm 2.12), de même que les sanctions de l'alliance créationnelle s'appliquent toujours : tous les hommes meurent *en Adam*. Sous cet angle, la vocation divine se démontre irrévocable par le jugement des « ennemis »

comme désobéissants (*apeithountes*, refusant de se laisser persuader, incroyants) !

Le « statut particulier des juifs [ou Juifs] » peut comporter deux autres éléments, nettement positifs, mais qui sont affaire de controverse parmi les évangéliques. La Déclaration de Willowbank évite de se commettre à cet égard. Dans la tradition du piétisme, on peut espérer *un très vaste mouvement de conversion* à Jésus parmi les juifs, probablement vers la fin de l'âge présent, en quelque sorte symétrique du rejet majoritaire (Rm 11.15, *apobolè*) au commencement du temps de l'Église. Willowbank article III,16 affirme seulement que « la Bible promet qu'un grand nombre de juifs se tourneront vers le Christ par la grâce souveraine de Dieu. » La logique de Paul en Romains 11, avec ses suggestions de symétrie et de succession chronologique (v. 25 : endurcissement partiel et temporaire *jusqu'à* ce que la plénitude des Gentils soit entrée, vraisemblablement pendant le « temps des nations », Lc 21.24), et quelques indices ailleurs, autorisent à mon avis cette prévision exaltante. Le second élément se rapporte *au pays* : l'Écriture promet-elle que les Juifs rentreront des lieux de leur dispersion et réhabiteront le territoire de leurs ancêtres, avec ou sans titre légal valide de propriété, en vertu de l'alliance abrahamique ? L'article V,27 de Willowbank donne seulement son appui au « désir des juifs de disposer d'une patrie aux frontières sûres et de jouir d'une juste paix » et rappelle les normes éthiques. Bibliquement, on peut déployer de très forts arguments pour établir que le Nouveau Testament interprète la promesse du pays en termes ou bien spirituels ou bien universels (Rm 4.13 ; Hé 11.10,16) ; Paul Williamson a récemment montré que cette interprétation est bien en harmonie avec les données de *l'Ancien Testament*<sup>13</sup>. La plupart des prophéties du retour se réfèrent à l'exil babylonien et les appliquer à des événements ayant lieu vingt-quatre ou vingt-cinq siècles plus tard semble décidément trop artificiel et arbitraire. Cependant, je n'exclurai pas de possibles indications dans les derniers chapitres de Zacharie (*cruces interpretum* !) ; et, particulièrement, Luc 21.24 paraît bien impliquer que Jérusalem restera sous contrôle des Gentils tant que dureront les « temps des nations » et qu'elle reviendra *alors* sous autorité juive – dans une conversation avec Edmund P. Clowney (ancien président du Westminster Theological Seminary), son accord sur ce point m'a encouragé. Cette implication de Luc 21.24 n'est-elle pas devenue *histoire* en 1967 ? Si c'est bien le cas, les temps des nations tirent à leur fin et le grand réveil spirituel des Israélites est proche...

---

<sup>13</sup>. « Abraham, Israel and the Church, » *Evangelical Quarterly* 72/2, 2000, p. 99-118.

## 2. Le Mystère de la judaïté

« Un Juif pour Jésus n'est pas plus un Juif qu'un catholique qui renie le Christ n'est encore un chrétien », dit le rabbin Stephen Fuchs<sup>14</sup>. La Déclaration de Willowbank réplique fermement que l'identité juive et l'appartenance à l'Église sont parfaitement compatibles (II,9), que « tout juif qui embrasse la foi au Messie est libre devant Dieu d'observer ou de ne pas observer les coutumes et cérémonies traditionnelle juives » et, par conséquent, elle dément « qu'il y ait inconséquence ou imposture pour des chrétiens juifs à se considérer [ou présenter] comme juifs "messianiques", "achevés" ou "accomplis" » (II,11). Le mot « conversion » n'a pas les mêmes résonances des deux côtés ; Moïse Rosen explique : « puisque les prosélytes du [au] judaïsme doivent abandonner leur famille pour appartenir à un nouveau peuple, les juifs peuvent déduire que celui qui se convertit au christianisme doit abandonner le peuple juif et renoncer à lui appartenir »<sup>15</sup> ; au contraire, la conversion à Jésus n'est rien d'autre que la *teshuvâ* biblique.

Il faut maintenir la position prise par la Déclaration de Willowbank pour des raisons à la fois existentielles-pratiques – l'expérience de beaucoup, depuis l'époque néo-testamentaire<sup>16</sup> – et théologiques, en accord avec le symbole de l'olivier. Pourtant, on peut sympathiser jusqu'à un certain point avec la colère et le ressentiment des rabbins. Non seulement l'*éthos* de séparation et de cohésion maximale a-t-il été une nécessité de survie pour la communauté, si souvent persécutée, mais le débat porte notre attention sur la *singularité*, et même l'*unicité* (le caractère unique) de l'identité juive.

Pour tous les peuples, la relation entre la culture, dans ses traits essentiels, et la religion est moins facile à dénouer que ne l'imaginent beaucoup de chrétiens modernes (précisément, si la religion s'est dégagée des chaînes de la nation et de la culture, c'est l'influence chrétienne qui a joué, puis la sécularisation post-chrétienne). Dans le cas des juifs, cependant, la relation confine au mystère. Le mot JUIF désigne le membre d'un groupe ethnique (d'un genre

---

<sup>14</sup>. Cité dans le *Mishpochah Message* mentionné plus haut, p. 8.

<sup>15</sup>. « Christian Conversion and Jewish Culture, » exposé présenté à la Consultation sur la conversion, Hong Kong, janvier 1988, p. 11.

<sup>16</sup>. Marvin R. WILSON, *op. cit.*, p. 29, rédige un bon résumé des données : « Paul a été attaché personnellement à de telles pratiques juives... il est resté un Juif fidèle ... Pareillement, Paul semble n'avoir aucune objection, dans ses écrits, si des chrétiens juifs continuaient d'observer diverses cérémonies de la Loi, puisqu'ils démontreraient ainsi leur solidarité avec leurs compatriotes dans l'ensemble de la communauté juive. Il est vraisemblable que Paul autorisait ses auditeurs juifs et les destinataires de ses lettres à décider pour eux-mêmes » (pour la circoncision, etc.).



unique, il est vrai), d'un peuple et d'une famille ('*am*), le Juif<sup>17</sup>, mais aussi l'adepte d'une religion spécifique appelée judaïsme, le juif. Jacob Neusner exprime fort bien ce qui rend la situation unique :

C'était une famille, mais non pas une famille comme les autres familles, dont la nature fait le lien. C'était une nation, mais non pas une nation comme la France ou l'Amérique ou l'État d'Israël. C'était un « peuple saint », dont jamais nul n'a connu le pareil<sup>18</sup>.

Des millions de Juifs, au sens ethnique, n'ont aucune part à la *foi* judaïque, et Neusner, qui dépeint le judaïsme en poussant le parallèle avec l'Église, semble les exclure<sup>19</sup>, et pourtant... l'identité juive possède une dimension familiale, généalogique<sup>20</sup>, bien qu'elle ne soit pas vraiment *raciale* : l'interférence du prosélytisme juif qui a su attirer de nombreux convertis d'entre les Gentils empêche de donner une définition raciale, surtout si Arthur Koestler a raison, si un fort pourcentage des Juifs modernes descendent des Khazars dont le royaume a collectivement embrassé le judaïsme vers 740 de notre ère<sup>21</sup>. Georges Steiner, qui n'a pas reçu d'éducation religieuse « formelle » dans ses jeunes années et ne sait pas l'hébreu (il en est quelque peu honteux), ne se réfère pas à la « foi » : « Mes parents, dit-il, m'ont donné le temps et l'histoire comme identité religieuse. Je suis juif jusque dans mes attaches les plus profondes, mais par l'histoire, la souffrance et le destin de mon peuple. Il est inconcevable pour moi de ne pas être juif »<sup>22</sup>. Il peut déclarer : « Je ne connais pas de Juif qui se soit converti au christianisme »<sup>23</sup>. La judaïté comme phénomène concret dans

<sup>17</sup> Je perçois une certaine ambiguïté dans l'emploi du mot anglais « people » à Willowbank, car il peut signifier le groupe entier, comme un tout organique (le peuple) ou un nombre indéfini de membres individuels (les ou des Juifs, « people » se traduisant souvent « les ou des gens »).

<sup>18</sup> « Being Israel : Religion and Ethnicity in Judaism, » dans *The Religion Factor. An Introduction to How Religion Matters*, sous dir. William Scott GREEN & Jacob NEUSNER, Louisville (kentucky), Westminster John Knox Press, 1996, p. 34 ; p. 32, Neusner emploie « Judaist » pour celui qui pratique la religion judaïque.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 36 : « "Israël" est une catégorie surnaturelle, car Israël comprend tous ceux qui sont nés en Israël, sauf ceux qui nient les principes de la foi. » À l'appui, Neusner cite *Sanbédrin* 10.1, qui exclut d'Israël ces « épicuriens » qui nient la résurrection et l'origine céleste de la Torah ; la réciproque, c'est la pleine égalité du prosélyte, dont la fille peut épouser un prêtre d'après *Genèse Rabbah* 70.5 (p. 38).

<sup>20</sup> Jakob JOCZ, « Difficulties in Jewish-Christian Dialogue, » dans *The Messiahship of Jesus, op. cit.*, p. 90, reproche à Rosenzweig de donner « une interprétation purement ethnique. Il fait du lien de sang la garantie de l'élection d'Israël. Être né Juif signifie, pour lui, être déjà un fils de Dieu. » Ceci n'est pas si nouveau, « car le poète médiéval Judah Halevi dans son *Kuzari* avait déjà interprété l'élection juive en termes purement raciaux. »

<sup>21</sup> Dans *The Thirteenth Tribe* (Londres, 1976) comme cité et suivi par Jonathan JACK, « L'État moderne d'Israël – fruit de la prophétie biblique ? », mémoire de maîtrise, présentée à la Faculté Libre de Théologie Réformée, Aix-en-Provence, 1982, p. 56ss. Ainsi 10,5 millions d'Ashkenazim seraient, selon ces vues, « génétiquement » des Khazars.

<sup>22</sup> *Entretiens*, avec Ramin JAHANBEGLOO et recueilli par celui-ci, 10/18, Paris, Éd. du Félin, 2000, p. 61. Il insiste, p. 62, sur l'unique permanence d'Israël pendant 3.000 ans et ajoute : « Le judaïsme est un clan dont on ne peut pas démissionner. Le mariage mixte est un pas vers l'abolition du mystère de la survie. »

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 171. Mais Mgr Lustiger ? Il a été enlevé comme enfant et élevé dans la religion chrétienne.

la société moderne *est* ainsi le produit d'une longue histoire au cours de laquelle la religion rabbinique a joué un rôle important, mais sans éliminer les autres composantes, et, bien sûr, le conflit, trop souvent sanglant, avec le prétendu christianisme a laissé de douloureuses cicatrices.

La question épineuse de la continuité entre Moïse, Ésaïe et les rabbins (liée, à l'évidence, à celle des alliances) se pose avec insistance. Beaucoup parlent comme si l'on pouvait présumer la continuité : Ratzinger lui-même peut dire du judaïsme aujourd'hui qu'il « n'est pas pour nous une autre religion, mais la fondation de notre propre foi », et il applique la métaphore de la fille et de la mère au christianisme et à cette religion<sup>24</sup>. Pourtant, le judaïsme, qui a modelé la judaïté des juifs médiévaux et modernes, *n'est pas* la même religion que celle d'Abraham, Moïse, David, comme la voient les chrétiens (Willowbank art. III,14). Bien plutôt, comme Alan Segal l'a bien discerné, le judaïsme et le christianisme sont des frères ennemis, voire des jumeaux en situation de rivalité, comme Jacob et Esau, nés de la même mère au même moment, l'un et l'autre visant à une sorte d'universalité<sup>25</sup>.

L'identité juive se rattache ainsi à *la fois* au « statut particulier » de l'élection, de l'alliance, de la révélation, *et* aux chaînes d'événements subséquents, avec leurs effets ou leurs traces durables. Du point de vue de la théologie évangélique, l'histoire est unique parce que l'élection est unique. Analytiquement, elle est complexe parce qu'elle est fondée sur le don premier de Dieu, qui ne peut pas être annulé, mais *aussi* sur l'appréhension faussée de ce don, fausseté consolidée à travers les siècles : d'où la revendication des Juifs messianiques se disant *vrais* Juifs – hors du judaïsme, cependant<sup>26</sup>. Et puisque l'alliance d'Israël correspondait à une économie *typologique*, revêtue d'un caractère « charnel » (au sens d'Hébreux 7.16 et 9.10,13), sa continuation mal conçue implique un mélange étrange de spiritualité biblique et d'éléments extérieurs.

Plus profondément, je propose que le mystère de l'élection d'Israël est celui de l'humanité représentative. Il est significatif que, d'une certaine manière, ce qu'on

---

<sup>24</sup>. *Op. cit.*, p. 566 puis p. 565.

<sup>25</sup>. *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, comme résumé (et suivi) par Harvey G. COX, *Many Mansions. A Christian's Encounter with Other Faiths*, Boston, Beacon Press, 1988, p. 105.

<sup>26</sup>. Mitch GLASER, *op. cit.*, p. 6, parle sans détour. Après citation d'Hé 13.12s., il écrit : « Jésus n'a pas été, au contraire de ce que dit l'historien juif contemporain Joseph Klausner, un réformateur. Le Jésus qui avertissait de ne pas mettre de vin nouveau dans de vieilles outres n'était pas un réformateur essayant d'améliorer le judaïsme de l'intérieur » ; « sortir de la religion judaïque n'est pas la même chose que cesser d'être un Juif. Si vous croyez que c'est la même chose, vous avez accepté la définition des rabbins sur ce qui fait le Juif. Jésus ne l'a jamais acceptée ! » ; « nous témoignons du dehors et nous appelons à sortir hors du camp, à prendre sa croix et suivre Y'shua. »

peut dire de la relation avec Israël vaut également de la relation avec tous – excepté l'ordre, « au Juif premièrement » (et « finalement », quand la « plénitude » obtiendra miséricorde). Le jugement et la grâce, l'enfermement dans la désobéissance et le bénéfice de la miséricorde, l'élection et la réprobation, le privilège d'être la famille « de laquelle est issu le Christ, quant à la nature humaine (*to kata sarka*), lui qui est Dieu au-dessus de tout, béni éternellement ». De tout homme, on doit dire qu'il est « accompli » quand il est « converti » à Jésus. La judaïté est le miroir de l'humanité, et il fallait, probablement, qu'il en soit ainsi, dans la sagesse de Dieu, si le Fils de Dieu devait devenir vraiment homme, né dans une famille et une nation particulière. Peut-être Kafka a-t-il eu le pressentiment de ce mystère de la judaïté quand il a dit : « Celui qui frappe un Juif jette l'humanité à terre »<sup>27</sup>.

### 3. Après Auschwitz

La Déclaration de Willowbank fait brièvement allusion à la *choah* dans son préambule (cf. art. III,17), essentiellement pour rejeter l'idée qu'elle rendrait l'évangélisation impossible. (J'emploie *choah*, car je sais que beaucoup de Juifs objectent à l'usage du mot « holocauste » qu'on lit encore fréquemment en anglais : holocauste est juste étymologiquement, mais suggère une offrande faite à Dieu ! Les nazis ont sacrifié au Diable.) On ne peut pas esquiver une question plus vaste, cependant, celle de la « théologie après Auschwitz ». La crainte pourrait nous retenir de jeter nos regards dans ces abîmes d'iniquité, sur le plus horrible des sujets. « Presque tout ce que les auteurs chrétiens ont dit à ce propos, avertit H. Cox, sent l'aigre et sonne faux. »<sup>28</sup> Pourtant, le discours dominant à cet égard glisse si fort vers les stéréotypes, la rigidité des tabous, les dangers de l'exploitation manipulatrice, qu'il y a devoir moral de réflexion. C'est un symptôme de notre temps que, dans la mer du relativisme post-moderne (moderne-post), la *choah* se dresse pour jouer le rôle de l'Absolu, le seul Absolu qui reste, Absolu négatif.

La responsabilité des chrétiens dans la tragédie est une question très délicate. Toute tentative pour disculper sera dénoncée comme suspecte spirituellement, comme le signe d'une conscience endurcie et d'une stratégie d'auto-justification ; mais se considérer automatiquement coupable (pour les péchés d'autres générations seulement !) peut manquer d'authenticité et, simplement, de justesse. Le premier problème concerne le principe de l'accusation collective (en général) et

---

<sup>27</sup>. Cité par STEINER, *op. cit.*, p. 66.

<sup>28</sup>. *Op. cit.*, p. 109.

son application à des générations différentes par héritage de culpabilité. Le second, encore plus difficile à résoudre, est celui de l'étendue et la définition du christianisme : qui (ou que) *compter* pour « chrétien » ? Dans mon propre milieu de christianisme, j'ai connu Corrie ten Boom... Pendant la deuxième Guerre mondiale, nous étions réfugiés dans un village pas si éloigné du Chambon-sur-Lignon, et ma propre mère a risqué sa vie en portant plusieurs fois de la nourriture à des Juifs cachés dans l'Aven d'Ornac et en guidant certains d'entre eux jusqu'à Marseille. Tel est *mon* souvenir d'attitudes « chrétiennes ». Puis il y a la question de la relation « idéologique » entre la doctrine chrétienne traditionnelle ou néotestamentaire (ce n'est pas toujours la même), « l'Enseignement du mépris » au cours des siècles, et le programme meurtrier des nazis<sup>29</sup>. Si certains ont tiré des conséquences illégitimes, par abus ou contresens, la doctrine en est-elle responsable ? La tradition elle-même, bien qu'elle ait été partielle et du mauvais côté, n'a pas été uniforme<sup>30</sup>. Une autre considération tient compte du vieux dilemme éthique entre le « compromis réaliste » et les positions prophétiques-héroïques, qui s'est posé pour les autorités ecclésiastiques quand l'information leur est parvenue et qu'il leur a fallu arrêter une ligne d'action ; on ne peut pas l'ignorer.

Les penseurs juifs ne sont pas d'accord entre eux sur le caractère unique de la *choah*, comparée avec d'autres crimes génocidaires. George Steiner confesse : « je ne partage pas la position de mon ami Elie Wiesel ... pour qui la mort du Juif est sans pareille avec les autres violences, dont celle de Pol Pot qui enterre vivants des millions de gens ou celle qui conduit aux massacres généralisés. La *choah* reste pour moi un cas extrême sur la gamme des horreurs et de l'inhumain »<sup>31</sup>. La *choah* a été exceptionnelle par son échelle, mais, hélas ! non pas entièrement unique parmi les génocides. Et le nombre change-t-il réellement la catégorie ? Quant un seul enfant est violé et torturé et assassiné – crimes ordinaires dans les quotidiens – n'atteint-on pas déjà l'extrême, l'impensable, de l'atrocité, au-delà de toute comparaison ? La continuité de la *choah* avec une tradition d'épreuves trouve aussi

---

<sup>29</sup> RATZINGER, *op. cit.*, p. 565, écrit : « Même si l'abominable expérience très récente de la Shoah a été perpétrée au nom d'une idéologie anti-chrétienne qui a tenté de frapper la foi chrétienne en ses racines abrahamiques dans le peuple d'Israël, on ne peut nier qu'une certaine résistance insuffisante à cette atrocité de la part de chrétiens peut s'expliquer par un anti-judaïsme hérité, présent dans le cœur d'un nombre non négligeable de chrétiens. »

<sup>30</sup> STRAVINSKAS, *op. cit.*, p. 531, rappelle les mots de saint Bernard, rapportés par un témoin juif, quand il prêchait la croisade : « Marchez sur Sion, défendez la tombe du Christ. Mais ne touchez pas aux Juifs ; parlez leur avec douceur : Car ils sont la chair et les os du Messie ; et si vous les molestez, vous courez le risque de toucher la prunelle même de l'œil du Seigneur ! » (pris de la biographie par Ratisbonne). L'accusation de déicide n'a pas été « généralement enseignée » pendant 1.800 ans, et l'Holocauste n'a pas eu lieu quand l'Église avait politiquement le pouvoir (p. 534s.). Rappelons nous aussi le philo-judaïsme du piétisme.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 66.

des parallèles, par exemple dans l'histoire arménienne. La perfection administrative et technique de la barbarie a probablement été sans précédent, mais elle en dit davantage sur le génie allemand que sur la qualification morale de l'extermination. Rien, ailleurs, ne semble proche, cependant, de la justification idéologique et des motifs sous-jacents, en particulier si l'on discerne l'attaque furieuse contre *l'élection divine*, de laquelle les « branches retranchées » portent toujours la marque<sup>32</sup>. Le caractère unique de la *choah* procède du mystère de la judaïté, et, si ce mystère est le mystère de l'humanité représentative, la déshumanisation méthodique de leurs victimes par les nazis devient d'autant plus significative.

Théologiquement, deux développements du thème de la *choah* nous égare-raient. Le premier correspond à la vieille idée selon laquelle les malheurs des Juifs montrent la malédiction qui pèse sur eux, à cause de la Croix, et constituent le châ-timent du péché de leurs pères. L'Écriture ne justifie guère cette construction : les Juifs qui ne croient pas en Jésus se trouvent sous la condamnation et la malédiction de la Loi, exactement comme tous les autres hommes, mais leurs souffrances dans l'histoire, la *choah* non exclue, n'a pas plus (ni moins) de signi-fication rétributive que celles des autres peuples. Les passages du Nouveau Testa-ment qui établissent une corrélation entre le péché de rejeter Jésus et un sanglant désastre national ont en vue la guerre des années 66-73 et la ruine du Second Temple (tels Mt 22.7, Lc 19.44 et 23.27-31, et 1 Th 2.14-16) – événements qui pèsent du plus grand poids théologique dans l'Écriture, comme le stade final de la clôture de l'économie ancienne (qui a pris quarante ans), et les prédictions se sont alors accomplies. Si ces malheurs en préfigurent typiquement d'autres, ceux-ci ne s'identifient pas avec la *choah* mais avec la fin du *monde*, comme Matthieu 24.3 le suggère et comme l'implique le rôle représentatif d'Israël.

La seconde tentative d'interprétation théologique relative à Auschwitz n'est pas plus satisfaisante. Inspirés par le commentaire d'un témoin à la vue d'un adolescent pendu et torturé par les S.S. – Où est Dieu maintenant ? Il est là, pendu et torturé – Jürgen Moltmann et beaucoup d'autres affirment qu'aucune autre théologie ne peut plus valoir que celle du *Dieu crucifié*. Le sens *n'est pas* que Jésus était le Fils de Dieu préexistant qui est venu, et devenu homme, pour souffrir à notre place le châ-timent que le péché des hommes avait mérité, supprimant ainsi la cause des souffrances. La souffrance est attribuée à la

---

<sup>32</sup> A. BLANCY, *op. cit.*, p. 64, observe que les nazis ne pouvaient pas tolérer un autre peuple élu que le leur. G. STEINER, *op. cit.*, p. 67, l'exprime à sa manière : « La Shoah est la vengeance ultime contre ceux qui ont créé Dieu », c'est-à-dire qui ont imposé le joug d'une éthique absolue à l'humanité.

divinité comme telle, qu'il ne faut plus considérer comme indépendante du monde ; les concepts sont renversés, Dieu se caractérise par la faiblesse, l'impuissance, la vulnérabilité, traitées comme les marques de l'amour. Seul un tel Dieu échappe aux accusations que la théodicée ne peut faire taire (Comment un Dieu tout-puissant peut-il... ? Mais il n'est pas tout-puissant, il est amour). Un tel Dieu attire à lui les modernes qui ne croient plus aux interférences « magiques » d'une Puissance supérieure mais trouvent leur réconfort dans la sympathie d'une Présence personnelle diffuse dans l'univers. Cette théologie converge expressément avec certains courants de mysticisme juif, avec les spéculations sur la *chekhinah* humiliée (souvent rattachées à És 63.9 lu sous la forme « dans toute leur détresse la détresse était pour lui, et l'ange de sa face les a sauvés »<sup>33</sup>), et particulièrement la doctrine d'Isaac Luria sur le *šimšum*, la divine contraction ou le retrait nécessaire pour que *soient* les créatures. Alain Blancy appelle de ses vœux une forme radicale de cette théologie post-Auschwitz et du *šimšum* : « Ce retrait de Dieu ne pourrait être accepté que s'il se prolongeait dans cette idée encore plus secrète d'une désarticulation de Dieu lui-même, éclaté en étincelles dispersées dans sa création et qui attend des créatures sa propre recomposition »<sup>34</sup>. Cette orientation théologique ne trouve pas le moindre soutien dans l'Écriture, qui jamais n'amortit la proclamation de la puissance de Dieu et du Christ (qui s'exerce aussi dans la punition des adversaires). Elle confond l'humiliation précise et concrète du Fils, pour l'expiation et comme transaction légale, avec un renversement de *concepts*. Dans le schème du *šimšum*, elle laisse percer son ressort secret et fallacieux : la rivalité entre Dieu et l'homme, car Dieu doit être moins pour que l'homme soit plus – alors qu'en vérité « *en lui* nous nous mouvons, nous vivons et nous sommes » (Ac 17.28). La version de Blancy (dans l'esprit de la *qabbālā*) donne à l'homme le pouvoir, la suprématie<sup>35</sup>. Et pourtant, tout au long, ce discours tire sa séduction, avec le chatolement ou le clinquant du paradoxe, des connotations contraires de la

---

<sup>33</sup>. Ceci implique de lire la négation *lō* comme si c'était la préposition *lō*, pour lui (Qerē), et le mot suivant *šār* détresse ou ennemi. Avec les versions anciennes (LXX, Vieille Latine) et la *Biblia hebraica*, de Kittel et de Stuttgart, comme avec la *Bible de Jérusalem* et la *New English Bible*, je pense préférable de garder la négation et de lire *šir*, messenger : Dans toute leur détresse, ce n'était pas un messenger ou un ange, sa face (lui-même) les a sauvés.

<sup>34</sup>. *Op. cit.*, p. 77.

<sup>35</sup>. La doctrine du *šimšum* est, bien sûr, beaucoup plus subtile que notre brève référence peut le suggérer. L'interprétation de Charles MOPSIK, dans « La Pensée d'Emmanuel Lévinas et la cabale, » *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, sous dir. Catherine CHALIER & Miguel ABENSOUR, Livre de poche biblio essais 4173, Paris, l'Herne, 1991, p. 432, mérite citation : « Le statut de l'homme, dans la doctrine lourianique, n'est pas celui d'une créature séparée. À la limite, on pourrait dire qu'il est davantage la cause de la création que son effet. L'homme est le moyen par lequel l'Infini achève sa constitution comme Dieu. C'est par l'acte de l'homme, que l'Infini est fait Dieu. »

notion de divinité : si Dieu n'était pas d'abord pensé comme puissant, il n'y aurait rien d'intéressant, d'apparemment intelligent et de réconfortant dans l'affirmation de sa faiblesse<sup>36</sup>.

Pour autant que la *choah* est expression extrême de la peccabilité humaine « ordinaire », je ne chercherai pas d'autre théologie que celle dont j'ai tracé l'esquisse dans *Le Mal et la croix*, qui reconnaît le mystère « opaque », « écharde dans (la chair de) la raison », dans le triangle de la vérité révélée, le triangle de l'absolue souveraineté de Dieu, de l'absolue bonté de Dieu, et de la réalité mauvaise du mal. Pour autant que la *choah* est unique, je l'interpréterai comme le signe terrible de l'élection d'Israël, conjointe avec la survie unique d'Israël, et, par conséquent, du Dieu qui a élu Israël. Il est le Dieu vivant, dont les voies sont insondables et qui accomplit infailliblement ses desseins dans l'histoire. George Steiner cite le verset « C'est une chose terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant » (Hé 10.31) et il ajoute : « Je commence à comprendre qu'il est plus terrible encore de tomber dans les mains d'un Dieu mort »<sup>37</sup>. Est-il en mesure de le percevoir ? Le signe de la *choah* et de la survie rend témoignage au Dieu vivant.

#### 4. Au-delà du verset

La quatrième question, dont je vais traiter brièvement, n'apparaît nulle part explicitement dans la Déclaration de Willowbank. On la sent, néanmoins, sous la surface partout. La Déclaration, dans sa teneur biblique, présuppose un emploi défini des textes, la recherche de leur sens objectif (un seul) par des moyens philologiques-historiques. Le judaïsme rabbinique suit une autre voie et, dans le prolongement philosophique de leur pratique, d'importants penseurs juifs aujourd'hui déploient une argumentation fort divergente : le titre de Lévinas *L'Au-delà du verset* (1982) est éloquent – Marc-Alain Ouaknin, rabbin et philosophe, rappelle son lien avec les commentaires traditionnels sur la forme de la lettre *lamed*, qui enseigne qu'apprendre, c'est aller au-delà de ce qui est écrit<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Karl RAHNER, *Le Courage du théologien. Dialogues publiés par Paul Imhof et Hubert Biallowons*, trad. par Jean-Pierre Bagot, Paris, Cerf, 1985, p. 127s., critique sévèrement Moltmann pour une théologie de la mort de Dieu qui montre une tendance « gnostique » et n'apporte aucune vraie consolation.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 64. Il continue : « C'est là aussi une des définitions que je donne du judaïsme. »

<sup>38</sup> *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, coll. Points Sa52, Paris, Seuil/Lieu commun, 1993<sup>1<sup>er</sup> éd.</sup>, p. 106, 225 et 214. Le nom *lamed* dérive de la racine signifiant « enseigner » et « apprendre » et la lettre est la seule dans l'alphabet qu'on trace avec une partie logée au-dessus de la ligne d'écriture.

Comme Ouaknin l'expose brillamment<sup>39</sup>, la façon dont les juifs traitent le texte sacré contraste avec celle de la Déclaration de Willowbank (dans le sillage de la Réformation protestante) ; en même temps, elle converge avec la lecture de type « post-moderne » comme on l'appelle.

L'addition du Talmud, d'abord, impose sa présence massive : « Il faut insister sur ce point : le judaïsme – cette religion "biblique" – n'a pas pour canon un seul livre. Car à côté du *Tanakh* ... un autre livre : le Talmud »<sup>40</sup> ; et même « le Livre, plutôt que dans la Bible, serait à chercher dans le Talmud »<sup>41</sup>. Chaque verset ou chaque formule peut être interprétée de multiples façons, et le seul critère est la fécondité, non pas la justesse comme s'il n'y avait qu'un seul sens<sup>42</sup>. Le fait que l'Arche (de l'alliance) était prête à voyager (Ex 25.15) nous enseigne qu'« un sens donné est d'emblée non-sens »<sup>43</sup>.

Les diverses interprétations sont produites par toutes sortes de procédures, y compris le bris des mots qu'on segmente selon leurs composantes, les permutations, la recherche sur les valeurs numériques, les spéculations sur la forme des lettres...<sup>44</sup> La contradiction est un délice : Lévinas est heureux d'interpréter *l'ê môt* de deux façons : « pour dire (en ces termes) » et « pour ne pas dire » (en changeant en *l'ê 'êmôt*)<sup>45</sup>. De l'un des docteurs les plus prestigieux, on peut dire : « Rabbi [Judah le Prince, 125-217] rencontre le Livre, paradoxalement, dans sa forme et non pas dans le sens »<sup>46</sup>. « En fait, ce n'est pas le texte qui est compris, mais le lecteur. Il se comprend »<sup>47</sup>. Un passage du *Midraš Tanhuma*, comme rapporté par Rashi, illustre à la fois la méthode et la portée théologique du processus : puisque Deutéronome 4.14 peut être lu « pour votre faire vous », Rabbi Yohanan concluait que, par l'obéissance à la Torah, « l'homme se crée et se fait lui-même »<sup>48</sup>. Lévinas

<sup>39</sup>. Le titre de son ouvrage (n. 38), « Le Livre brûlé », fait référence à Rabbi Nahman de Braslav (1772-1811) et à ce qu'il a fait en 1808.

<sup>40</sup>. *Ibid.*, p. 23.

<sup>41</sup>. *Ibid.*, p. 229.

<sup>42</sup>. *Ibid.*, p. 17 and 38, citant Lévinas (Au-delà du verset) : le Maître de Lévinas avait dit qu'il pourrait donner 120 interprétations de la même formule. Cf. l'insistance de Lévinas sur les sens innombrables dans « Les Cordes et le bois. Sur la lecture juive de la Bible, » d'abord publié dans *Axes*, mai-juin 1972, dans *Hors sujet, op. cit.*, p. 177s.

<sup>43</sup>. *Ibid.* (Ouaknin), p. 221.

<sup>44</sup>. *Ibid.*, p. 122-126.

<sup>45</sup>. *Ibid.*, p. 38 et n. 62 p. 47. Je me rappelle avoir entendu un rabbin expliquant que le commandement « Tu ne tueras pas », *l'ê tîrṣah*, pouvait aussi s'interpréter « Non, tu tueras », *l'ê* (mais) *tîrṣah*.

<sup>46</sup>. *Ibid.*, p. 241.

<sup>47</sup>. *Ibid.*, p. 99, cf. p. 122.

<sup>48</sup>. *Ibid.*, p. 142 (avec n. 47 p. 153). Le texte (Ouaknin ne donne pas la référence que j'ai retrouvée) se lit normalement, en accord avec la ponctuation massorétique, *la 'âššōkēm 'ōtām*, pour votre faire eux, c'est-à-dire les commandements, mais R. Yohanan veut lire *la 'âššōkēm 'attēm* (ce qui serait tout à fait irrégulier, non hébraïque au possible, pour exprimer l'idée de se faire soi-même).



loue la subjectivité d'une telle interprétation, car la vérité est révélée d'une manière unique à chacun<sup>49</sup>, et il montre aussi ce qui sert de principale sauvegarde contre un subjectivisme débridé : « le recours obligatoire à la Loi orale, en particulier sous la forme dans laquelle elle a été fixée par le Talmud »<sup>50</sup>.

Les bornes de la tradition peuvent protéger les individus de divagations sans limites mais il est clair que la communauté elle-même ne peut plus recevoir correction et réorientation du texte sacré – le texte est dépouillé de son autorité comme Jésus l'a fait ressortir en Matthieu 15.3,6. Les procédures qu'on fait jouer (le mot juste !) révèlent que la Bible est devenue *objet* pour d'incessantes prouesses d'ingéniosité humaine, prétexte pour la créativité humaine, et ne fonctionne pas comme *Parole*. Rabbi Ishmael et son école ont essayé de résister à cette tendance et de maintenir *un* sens, en tout cas pour la *Halakbah*, avec l'argument pénétrant que « la Torah parle le langage de l'homme », mais le courant opposé de Rabbi Aqiba l'a emporté<sup>51</sup>. La « fécondité » est un mot-piège, car le sens n'est plus, pour ce genre d'herméneutique, vraiment *du* Texte, fils du Texte. Si l'unicité du sens fait le tranchant de l'*épée de l'Esprit*, la multiplicité des sens émousse radicalement la Parole. Ouaknin déclare ouvertement que son but est de faire taire le discours (de la Bible), d'opérer l'« effacement de la maîtrise du discours »<sup>52</sup>.

Que reste-t-il de la *vérité*? En dépit de tous les souvenirs associés à ce nom aussi fameux qu'infâme, Ouaknin peut citer et approuver Nietzsche dans sa confession de non-foi : «... il y a... toutes sortes de vérités, et en conséquence, il n'y a aucune vérité »<sup>53</sup>. Si le paradoxe déloge et disloque la vérité, étouffe la Parole, brûle le Livre, comment rendre l'honneur qui lui est dû à Celui qui a donné le Livre, qui a émis la Parole et qui est, lui-même la Vérité? Ouaknin s'accorde avec H. Atlan : « le seul discours sur Dieu qui ne soit pas idolâtre ne peut être qu'un discours athée. Ou encore, que dans tout discours le seul Dieu qui ne soit pas une idole est un Dieu qui ne soit pas un Dieu »<sup>54</sup>. On prend alors conscience d'un trait inquiétant que l'on constate dans les écrits de grands

---

<sup>49</sup> Annette ARONOWICZ, « Les Commentaires talmudiques de Lévinas », dans *Cahier de l'Herne : Lévinas, op. cit.*, p. 414.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>51</sup> K. P. BLAND, « Interpretation, History of / Early Rabbinic », dans *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, sous dir. Keith CRIM, Nashville, Abingdon, 1976, 447b, et OUAKNIN, *op. cit.*, p. 116ss.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 16, parlant de « déconstruction ». Il aboutit au paradoxe suivant : « Le Livre est Livre quand il n'est plus Livre » (p. 226).

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 137. Cf. n. 7 p. 223 : « L'impossibilité pour la vérité de trouver un lieu doit aller jusqu'à sa sortie du lieu, de tout lieu, jusqu'à sa destruction en tant qu'énoncé dans le langage qui est le premier (originaire) lieu de sa vérité. »

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 107.

penseurs juifs, l'exil divin ou le renversement des rôles. Martin Buber, dans sa lettre de 1917 à Franz Werfel, pouvait ainsi définir son enseignement : « Ce qui compte, ce n'est pas que Dieu me choisisse mais que je le choisisse. Car ce n'est pas vraiment à Dieu que revient de choisir ou de rejeter. »<sup>55</sup> Jacob Neusner rapporte une tradition significative :

Dieu lui-même, qui étudie la Torah et qui vit par elle, est censé se soumettre aux mêmes règles d'enquête logique [que les rabbins]. Quand un tribunal terrestre [rabbinique] a cassé la décision, communiquée au moyen de miracles, du tribunal céleste, Dieu s'est réjoui et s'est écrié « Mes fils l'ont emporté sur moi ! » – ainsi croyaient les sages<sup>56</sup>.

Nous avons déjà rencontré un renversement similaire parmi les réflexions suscitées par Auschwitz : « La poésie d'après la *choah* aussi reprend ce thème, écrit Alain Blancy avec référence à Paul Celan, proposant à Dieu de se mettre enfin à prier l'homme d'avoir pitié de lui »<sup>57</sup>. Pour Lévinas lui-même, Dieu est « transcendant jusqu'à l'absence », il « est arraché à l'objectivité de la présence et à l'être. Il n'est plus ni objet ni interlocuteur dans un dialogue. Son éloignement ou sa transcendance vire en ma responsabilité : le non-érotique par excellence »<sup>58</sup>.

Le fossé entre une telle pensée juive et la théologie chrétienne comme elle s'exprime dans la Déclaration de Willowbank peut être creusé par le zèle monothéiste dans le judaïsme, la glorification de la transcendance, et, encore davantage, la passion éthique, qui semble valoir comme la traduction « philosophique » de l'amour pour la Loi. La question se pose, cependant : la Loi, avec la responsabilité humaine corrélative, n'éclipse-t-elle pas alors le Législateur – et, aussi tristement, l'orientation de cette pensée ne fait-elle pas oublier le Rédempteur, ne vide-t-elle pas le Vivant de sa vie ?

C'est le moment de nous rappeler qu'il n'est rien de plus terrible que de tomber entre les mains d'un Dieu *mort*.

Henri BLOCHER

---

<sup>55</sup>. Comme cité par Harvey COX, *op. cit.*, p. 114.

<sup>56</sup>. Cité *ibid.*, p. 120.

<sup>57</sup>. *Op. cit.*, p. 77.

<sup>58</sup>. « Un Dieu transcendant jusqu'à l'absence », cours prononcé le 21 mai 1976, dans *Dieu, la mort et le temps*, éd. par Jacques Rolland, Livre de poche biblio essais 4205, Paris, Grasset, 1993, p. 258.