

## **Le dialogue théologique entre Juifs et chrétiens : questions d'avenir**

Geneviève Comeau

Volume 11, numéro 1-2, automne 2003

Juifs et chrétiens. L'à-venir du dialogue.

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009538ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009538ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Comeau, G. (2003). Le dialogue théologique entre Juifs et chrétiens : questions d'avenir. *Théologiques*, 11(1-2), 321–343. <https://doi.org/10.7202/009538ar>

## Le dialogue théologique entre Juifs et chrétiens : questions d'avenir

Geneviève COMEAU  
Religieuse xavière  
Centre Sèvres,  
Facultés jésuites de Paris

Écrivant à la fin de ce numéro consacré aux relations entre Juifs et chrétiens, je ne prétends pas apporter le mot de la fin, ni clore le débat, mais au contraire l'ouvrir sur des questions qui pourraient être davantage travaillées en commun par Juifs et chrétiens. La position de cet article en fin de numéro me donne l'avantage de ne pas avoir à traiter de certains points importants pour le dialogue théologique, comme tout ce qui a trait à l'histoire de nos relations, en particulier le choc de la Shoah, le bilan des cinquante dernières années de rencontre, et l'importance du pontificat de Jean-Paul II. Tous ces points ont été bien honorés par les articles précédents. M'appuyant à la fois sur l'histoire longue et douloureuse, et sur l'histoire plus récente et pleine d'espérance, des relations entre Juifs et chrétiens, je me tourne vers l'avenir et j'essaie de proposer un ordre du jour pour le dialogue théologique.

Le simple fait de formuler cette proposition est déjà un geste d'espérance : il signifie qu'un dialogue théologique est possible, qu'il est envisagé. Or, cela n'a pas toujours été le cas, loin de là. Aux époques de persécutions et de ghetto, Juifs et chrétiens débattaient, certes, mais ces *disputationes* ne se passaient pas dans un climat de liberté favorable à l'esprit de dialogue. C'est à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, après l'émancipation des Juifs dans les différents pays européens, que des intellectuels juifs ont pu s'intéresser de manière nouvelle à la figure de Jésus et à l'Évangile, découvrant la judéité de l'homme de Nazareth et de son message. Peu à peu, des échanges ont pu avoir lieu avec des chrétiens. Mais jusqu'à ce jour des réticences demeurent quant à un dialogue théologique : certains craignent qu'un tel dialogue ne soit que le « cheval de Troie » de la con-

version de la part des chrétiens; « à quoi bon parler encore de Jésus de Nazareth, ou de questions religieuses qui nous divisent ? », se demandent d'autres. Ces réserves ne sont pourtant pas unanimement partagées, et en plusieurs lieux des petits groupes d'échange théologique entre Juifs et chrétiens existent. Ils reposent essentiellement sur la confiance et les bonnes relations qui ont pu s'établir entre leurs membres. Je me réjouis donc que la revue *Théologiques* propose un avenir pour le dialogue théologique. Cela signifie que l'agenda des relations entre Juifs et chrétiens ne concerne pas seulement les questions du vivre-ensemble. Certes, ces questions sont importantes, et l'actualité nous rappelle régulièrement la nécessité de lutter contre l'antisémitisme. Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, beaucoup de groupes d'amitié entre Juifs et chrétiens se sont donné comme objectifs la connaissance et l'estime mutuelles, pour dépasser les stéréotypes qui ont eu des effets négatifs dans le passé.

Mais ouvrir la possibilité d'un dialogue théologique signifie aller encore plus loin, vers une certaine réciprocité :

Pour les chrétiens, le dialogue avec le judaïsme est nécessaire du point de vue théologique, à cause de leur héritage commun; pour les juifs, par contre, c'est une condition pour pouvoir vivre dans une société sans préjugés. De même les racines de l'éloignement sont différentes, pour les juifs et les chrétiens. Les racines de l'antijudaïsme chrétien sont à chercher dans la théologie; la réticence au dialogue de la part des juifs, par contre, réside dans l'histoire, dans le fait que pendant des siècles il y eut des conversions forcées, des accusations et des persécutions contre les juifs, de la part des chrétiens, soi-disant pour des motifs religieux<sup>1</sup>.

Cette citation souligne que les intérêts des uns et des autres ne sont pas identiques, pas plus que les chemins qui conduisent à la rencontre. C'est en « scrutant » son propre « mystère » que l'Église découvre le lien qui l'unit au peuple juif, disait le Concile Vatican II<sup>2</sup>; c'est à propos du vivre-ensemble dans la société que les Juifs s'ouvrent aux relations avec les chrétiens. Pour se comprendre lui-même, le chrétien a besoin du judaïsme, sans oublier d'apporter toutes les nuances qui conviennent à la

- 
1. H. WAHLE, *Juifs et chrétiens en dialogue*, Bruxelles, Lumen Vitæ, p. 191.
  2. Le pape Paul VI, *Déclaration Nostra Ætate sur l'Église et les religions non chrétiennes* (28 octobre 1965), § 4. La déclaration est disponible en ligne à l'adresse suivante: <[www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_fr.html)>.

problématique des « racines » juives du christianisme<sup>3</sup>. Pour savoir qui il est, le Juif n'a pas besoin du christianisme.

Mais la tranquille certitude de cette asymétrie est en train de se transformer. Les recherches historiques et exégétiques sur les premiers siècles de notre ère montrent que les premiers écrits chrétiens sont une source littéraire importante pour comprendre le judaïsme de cette époque. C'est avec cette conviction que le chercheur juif américain Alan F. Segal s'est intéressé à l'apôtre Paul<sup>4</sup>, et que des chercheurs israéliens étudient à nouveaux frais les débuts du christianisme<sup>5</sup>. Par ailleurs, l'on prend de plus en plus conscience que le judaïsme et le christianisme ont subi des changements analogues sous l'impact de la modernité ; ils sont confrontés aux mêmes défis (sécularisation, indifférence religieuse, pluralisme religieux...) <sup>6</sup>. Y réfléchir ensemble pourrait être très fructueux. En somme, le judaïsme et le christianisme tels qu'ils se présentent aujourd'hui ont une origine commune et partagent un même présent. Se lancer ensemble dans un dialogue théologique est alors un pas de plus vers une plus grande collaboration.

### 1. Qu'est-ce qu'un dialogue théologique ?

Avant de proposer un ordre du jour pour le dialogue théologique, cherchons d'abord à préciser ce qu'il est. Le mot « dialogue » a connu au xx<sup>e</sup> siècle un extraordinaire développement, au risque peut-être de se vider de sa signification et de se banaliser. Il convient donc de cerner de près le sens du mot<sup>7</sup>. Le dialogue est à l'origine un genre littéraire ; il suffit de songer aux *Dialogues* où Platon met en scène Socrate en débat avec tel ou tel interlocuteur. Il va devenir au xx<sup>e</sup> siècle une structure

- 
3. Voir G. COMEAU, *Juifs et chrétiens. Le nouveau dialogue*, Paris, Atelier, 2001, ch. 8.
  4. Voir A.F. SEGAL, *Paul le converti : apôtre ou apostat*, Paris, Bayard, 2003 (anglais 1990).
  5. Une présentation pour le grand public en a été faite par S. MALKA, *Jésus rendu aux siens. Enquête en Israël sur une énigme de vingt siècles*, Paris, Albin Michel, 1999.
  6. G. COMEAU, *Catholicisme et judaïsme dans la modernité. Une comparaison* (Cogitatio Fidei 211), Paris, Cerf, 1998.
  7. Voir J.C. BASSET, *Le dialogue interreligieux*, Paris, Cerf, 1996, ch. 1 : « À propos de la notion de Dialogue ».

fondamentale de la pensée et de l'existence. Une des figures emblématiques en est le philosophe juif Martin Buber, pour qui, au commencement, il y a la relation: l'être humain est d'emblée plongé dans la « vie dialogique », magnifiquement décrite dans son livre *Je et Tu*<sup>8</sup>.

Pour qu'il y ait dialogue, il faut qu'il y ait rencontre, c'est-à-dire non pas une juxtaposition de personnes ou de communautés, mais un véritable « être ensemble », et que cette rencontre se fasse parole. Une rencontre authentique suppose respect de l'altérité et mise en œuvre d'une certaine réciprocité. Une rencontre qui devient dialogue est également une rencontre qui comporte des enjeux, une rencontre où les partenaires vont s'engager réellement et personnellement. *A contrario*, rien ne semble plus artificiel que certains dialogues officiels où ne sont échangées que des paroles convenues qui n'ont guère de prise sur la réalité...

Qu'en est-il de l'adjectif « théologique » accolé au mot « dialogue » ? Dans un texte publié à Pentecôte 1991 et intitulé « Dialogue et Annonce », le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux a relevé plusieurs formes de dialogue, sans vouloir les hiérarchiser entre elles :

- a. Le dialogue de la vie, où les gens s'efforcent de vivre dans un esprit d'ouverture et de bon voisinage, partageant leurs joies et leurs peines, leurs problèmes et leurs préoccupations humaines.
- b. Le dialogue des œuvres, où il y a collaboration en vue du développement intégral et de la libération totale de l'homme.
- c. Le dialogue des échanges théologiques, où des spécialistes cherchent à approfondir la compréhension de leurs héritages religieux respectifs et à apprécier les valeurs spirituelles les uns des autres.
- d. Le dialogue de l'expérience religieuse, où des personnes enracinées dans leurs propres traditions religieuses partagent leurs richesses spirituelles, par exemple par rapport à la prière et à la contemplation, à la foi et aux voies de la recherche de Dieu ou de l'Absolu<sup>9</sup>.

L'échange théologique est donc une forme de dialogue parmi d'autres. Il est intéressant de noter que les différentes formes sont liées les unes aux autres et s'enrichissent mutuellement: les contacts de la vie quotidienne

8. M. BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1938 (allemand 1923).

9. CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, « Dialogue et Annonce », § 42, *Mission de l'Église* (sept. 1992).

et l'engagement commun peuvent conduire à des échanges sur l'expérience religieuse, qui en retour éclairent les situations de terrain.

Contacts et rencontres peuvent se transformer en dialogue. Le dialogue, dans sa dimension d'ouverture à l'autre, est une aventure spirituelle, une rencontre avec Dieu.

Un Dieu qui, à travers ce que la foi de l'autre me dit de Lui, se révèle toujours plus grand que ce que j'avais cru savoir à son sujet. Et cette expérience est profondément spirituelle parce que c'est une expérience de conversion. Non pas conversion à la foi de l'autre, ni de l'autre à ma foi, mais conversion au sens d'inversion consentie de nos soucis de maîtrise en accueil de liberté<sup>10</sup>.

Mais l'aventure spirituelle est inséparable du questionnement théologique. L'ouverture à l'autre, le désir de connaître et de comprendre sa foi, amène tôt ou tard à s'interroger sur le fondement de ce qui nous différencie, ainsi que sur le sens de la pluralité des religions dans le monde.

Comment vivre au mieux ce « dialogue théologique » ? L'amitié et la confiance en sont la base. Elles engagent les partenaires vers un accueil bienveillant et une profonde ouverture d'esprit envers l'autre. Il s'agit d'« être prêts à se laisser transformer par la rencontre<sup>11</sup> ». En fait, une double attitude est requise : un bon ancrage dans sa tradition pour ne pas être complètement déstabilisé, et une grande ouverture pour accueillir les remises en cause de l'autre. Car les échanges théologiques dérangent. Ils n'ont pas pour but de parvenir à un consensus entre les partenaires. Sur certaines questions, des divergences irréductibles vont demeurer ; ne s'en étonneront que ceux qui croient que se réconcilier signifie tomber d'accord sur tout. Ces divergences seront sans doute mieux comprises, situées à leur juste place, approfondies, grâce au dialogue théologique ; mais elles ne vont pas disparaître. Juifs et chrétiens sont amenés alors à gérer au mieux leur *dissensus*, à inventer un chemin pour que les désaccords ne soient pas un obstacle à l'amitié, mais au contraire puissent faire grandir l'amitié. Comme l'écrit pertinemment Jacques Dupuis :

---

10. J.M. AVELINE, « Le dialogue interreligieux : chemin d'espérance pour l'humanité », *Questions actuelles* (Janv.-fév. 2003) p. 34.

11. CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, « Dialogue et Annonce », § 47.

... pour être vrai, le dialogue ne peut chercher la facilité, d'ailleurs illusoire. Sans vouloir dissimuler les contradictions possibles entre les fois religieuses, il doit plutôt les admettre, là où elles existent, et y faire face avec patience et de manière responsable. Dissimuler les différences et les contradictions éventuelles équivaldrait à tricher et aboutirait en fait à priver le dialogue de son objet<sup>12</sup>.

Toute cette réflexion sur le dialogue théologique est importante car elle permet d'éviter des malentendus, comme celui que soulignait en 1997 le cardinal Cassidy, alors président de la Commission pontificale pour les Relations religieuses avec le Judaïsme, lors d'une conférence intitulée « L'avenir des relations entre juifs et catholiques<sup>13</sup> ». Le cardinal Cassidy citait un livre du rabbin Elio Toaff qui disait : « Une discussion théologique n'est pas possible car c'est précisément là où nos chemins divergent et où un accord reste impossible : un accord éventuel signifierait soit que nous renoncerions [*sic*] à notre position, soit que l'Église renonce à la sienne<sup>14</sup>. » Et le cardinal poursuivait avec pertinence :

J'ai cité le Rabbin Toaff car je pense que cela met bien au jour la confusion qui peut exister. Lorsque nous, catholiques, parlons de *dialogue théologique* avec les juifs ou d'autres religions, nous n'avons absolument pas à l'esprit la perspective d'un dialogue qui aboutirait à la conversion ou à un renoncement [...]. Lorsque je parle de *dialogue théologique avec les représentants juifs*, je ne parle pas de l'unité dans la foi, mais d'un dialogue qui permet aux interlocuteurs de se comprendre et de s'accepter tels qu'ils sont afin qu'ils soient ce que Dieu veut qu'ils soient dans la société d'aujourd'hui malgré les différences fondamentales<sup>15</sup>.

Le Cardinal semble ici écarter toute perspective de conversion, au sens d'un changement de religion. Effectivement, ce n'est pas ce but-là que poursuit le dialogue interreligieux en général, ni l'échange théologique en particulier. Il est important de le préciser, pour que les partenaires puissent se rencontrer en confiance. Cependant, nul ne sort indemne de

---

12. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (Cogitation Fidei 200), Paris, Cerf, 1997, p. 573.

13. Cardinal E. CASSIDY, « L'avenir des relations entre juifs et catholiques », *Documentation Catholique*, n° 2160 (18 mai 1997) p. 492-496.

14. E. TOAFF et A. ELKANN, *Essere Ebreo*, Milan, Bompiani, 1994, p. 57. Cité dans CASSIDY, « L'avenir des relations », p. 495.

15. CASSIDY, « L'avenir des relations », p. 495.

la rencontre : elle travaille et transforme de l'intérieur ceux qui s'y livrent. Reste à savoir si les uns et les autres sont prêts à s'y risquer...

## 2. Quelles questions aborder dans un dialogue théologique entre Juifs et chrétiens ?

Une première question pourrait être celle du lien entre nos deux identités. Juifs et chrétiens sont-ils proches les uns des autres ? Éloignés ? Dans quelle mesure ? Puisque ce thème a déjà été abordé d'une manière ou d'une autre dans tel ou tel article de ce numéro, je ne le traiterai pas à fond.

### 2.1. *Accomplissement et/ou rupture ?*

Comment les partenaires juif et chrétien peuvent-ils se rapporter l'un à l'autre aujourd'hui ? Plusieurs modèles d'interprétation sont possibles ; un dialogue théologique là-dessus est sans doute une entreprise difficile, courageuse, signe de confiance mutuelle. Je développerai surtout les modèles chrétiens.

Un premier modèle est celui de l'accomplissement. Il est lui-même complexe et est décliné de bien des façons. Il peut conduire à voir dans l'Ancien Testament une simple préparation à l'Évangile. Mais d'autres positions sont possibles, qui respectent davantage la consistance de l'Ancien Testament, comme celle de M<sup>sr</sup> Lustiger : « L'Ancien Testament n'est ni une propédeutique, ni une préparation littéraire, ni un recueil de thèmes et de symboles ; c'est un chemin véritable, nécessaire et actuel<sup>16</sup>. » Ce respect de l'altérité n'empêche pas M<sup>sr</sup> Lustiger de présenter Jésus comme « l'accomplissement de l'espérance d'Israël, celui en qui cette espérance est comblée<sup>17</sup> ». Accomplissement ne signifie pas suppression ni substitution, mais promesse enfin réalisée. Selon cette position, la vocation d'Israël et celle de l'Église sont la même, il s'agit du même « mystère », expression paulinienne que M<sup>sr</sup> Lustiger affectionne. « Dans le Fils obéissant et ressuscité, nous voyons donc l'accomplissement d'Israël, ce qui ne veut pas dire sa suppression ni son anéantissement. L'accomplissement

16. J.-M. LUSTIGER, *La Promesse*, Paris, École cathédrale/Parole et Silence, 2002, p. 101.

17. LUSTIGER, *La Promesse*, p. 103.



d'Israël doit lui-même être accueilli par Israël. C'est son problème et c'est aussi le secret de Dieu<sup>18</sup>. »

L'identité des deux vocations, juive et chrétienne, peut ici faire craindre une récupération du judaïsme dans une logique chrétienne. Une telle position théologique est sans doute en cohérence avec l'itinéraire singulier de l'archevêque de Paris, né dans une famille juive : « La décision de devenir chrétien ne m'est jamais apparue comme un reniement, mais comme l'affirmation d'une identité juive assumée dans le christianisme », aime-t-il à répéter.

D'autres modèles aujourd'hui mettent davantage de distance entre judaïsme et christianisme, en rappelant que, si le christianisme est né d'une greffe (voir la métaphore des deux oliviers en Rm 11,16-24), il s'agit d'une greffe sur le judaïsme de l'époque de Jésus, avec toute la sève biblique dont il était porteur, et non d'une greffe sur le judaïsme ultérieur, dont les chrétiens ont d'ailleurs ignoré si ce n'est méprisé le développement. L'expression « les racines juives du christianisme » ne peut recouvrir le judaïsme dans la totalité de son histoire jusqu'à aujourd'hui, sinon en courant le risque de réduire le judaïsme à être l'ancêtre du christianisme, et à ne pas prendre en compte l'existence d'un judaïsme contemporain. Est alors privilégiée la métaphore fraternelle plutôt que la métaphore filiale : Juifs et chrétiens sont frères et sœurs, partageant un même héritage biblique, vécu et interprété de façon différente ; les uns ne sont pas les parents ou les grands-parents des autres.

Cette position comporte certes des difficultés. Elle peut faire songer au livre volontairement polémique d'André Paul, *Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens*<sup>19</sup>, qui présentait judaïsme et christianisme comme deux faux jumeaux, dans le but de disqualifier le judaïsme rabbinique. En effet, le judaïsme d'après 70 (après la chute de Jérusalem, la destruction du Second Temple, et le rassemblement des sages à Jabné), né d'une refondation du judaïsme ancien, ne serait pas vraiment authentique. Cette lecture est difficilement tenable<sup>20</sup>. Outre l'arrogance qui consiste à disqualifier une autre religion, la lecture d'A. Paul oublie la continuité

---

18. LUSTIGER, *La Promesse*, p. 130.

19. A. PAUL, *Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.

20. S. TRIGANO la dénonce comme « autonomisme négateur », dans *L'E(xc)lu. Entre juifs et chrétiens*, Denoël, 2003, p. 114-117.

avant et après 70, au niveau du peuple (dimension ethnique), et au niveau de la figure de Moïse ; elle méconnaît aussi la lente transformation qui avait déjà commencé au début de l'époque du Second Temple.

Pourtant il ne faudrait pas non plus avaliser sans investigation la tradition qui décrit une chaîne de transmission parfaite, une continuité ininterrompue, entre Moïse, les pharisiens et les rabbins de l'époque du Talmud. Une telle continuité est sans doute en partie reconstruite après coup, à des fins de légitimation. L'on peut formuler l'hypothèse que le tournant de 70 est un moment de refondation, où apparaît un nouveau paradigme de l'histoire du judaïsme (le judaïsme rabbinique), mais que ce nouveau paradigme s'inscrit dans un processus de transformation qui avait commencé avant 70.

L'enjeu de ce débat à la fois historique et théologique est de pouvoir penser, en toute fraternité, une relative autonomie du judaïsme et du christianisme, tels qu'ils sont aujourd'hui, l'un par rapport à l'autre, sans pour autant vouloir délégitimer le judaïsme comme le soupçonne S. Trigano<sup>21</sup>. En introduction à un volume très bien documenté sur Juifs et chrétiens au 1<sup>er</sup> siècle, l'exégète suisse Daniel Marguerat suggère :

Le judaïsme ancien n'a pas eu un héritier, mais deux : le christianisme et le judaïsme unifié d'après 70. Nous n'avons pas fini de mesurer les conséquences de cet état de fait qui, bien compris, devrait permettre à la chrétienté de trouver sa voie entre arrogance et culpabilité. Le christianisme n'a pas plus de droit à déposséder les juifs de leur héritage que le judaïsme à s'estimer être en continuité immédiate avec le judaïsme ancien. À ce titre, le judaïsme ancien n'a eu aucun continuateur direct, sinon hétérodoxe : chacun de ses héritiers actuels reçoit les Écritures juives à travers un prisme interprétatif. Chaque religion reconstruit le judaïsme ancien en vue d'y retrouver les prémisses de son propre développement<sup>22</sup>.

Il s'agit de penser cette relative autonomie sans tomber dans

... la tranquillité de l'indifférence. [...] Le fait d'« être quittes » les uns envers les autres pourrait sembler un gage d'égalité pour les juifs et les chrétiens mais cette égalité individualiste ferait une impasse majeure sur l'identité chrétienne et surtout sur la dette des chrétiens envers les juifs<sup>23</sup>.

21. TRIGANO, *L'E(xc)lu*, p. 117, avec le modèle de l'« indifférenciation égalitaire ».

22. D. MARGUERAT, « Introduction », *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Labor et Fides, 1996, p. 21.

23. TRIGANO, *L'E(xc)lu*, p. 123.

Penser nos relations en termes de fraternité peut se conjuguer avec la dette de reconnaissance que les chrétiens ont envers les Juifs et que Vatican II avait bien exprimée: « L'Église du Christ reconnaît que les prémices de sa foi et de son élection se trouvent, selon le mystère divin du salut, dans les patriarches, Moïse et les prophètes<sup>24</sup>. » Jean-Paul II a eu pour cela une formule très heureuse, lors de sa visite à la Synagogue de Rome le 13 avril 1986: « Nous avons avec la religion juive des rapports que nous n'avons avec aucune autre religion. Vous êtes nos frères de prédilection et, dans un certain sens, on pourrait dire nos frères aînés. » L'expression « frères aînés » permet de respecter à la fois l'antécédence du judaïsme, la dette de reconnaissance du christianisme à son égard, et cette situation paradoxale où judaïsme et christianisme aujourd'hui sont tous deux héritiers du judaïsme ancien.

Un débat théologique sur ce modèle d'interprétation serait fructueux. Il n'évitera pas la difficile question: un des deux héritiers est-il plus fidèle, plus légitime que l'autre? Cette question est en fait posée depuis les origines. On la trouve au cœur de l'Évangile de Matthieu; ses accents polémiques s'expliquent par l'âpreté d'un conflit quasi familial, un conflit interne au judaïsme, dont l'enjeu est: quels sont les véritables héritiers de la Loi et des Prophètes<sup>25</sup>? Marguerat refuse aujourd'hui de poser la question en ces termes; il propose au contraire:

Si, pour reprendre la formule de Shalom ben Chorin "La foi de Jésus nous unit, la foi en Jésus nous sépare", il faut se répéter que ce qui nous sépare n'est pas l'alternative fidélité/infidélité à la Bible hébraïque, mais c'est une lecture différenciée des Écritures léguées par Israël<sup>26</sup>.

Cette proposition donne acte au judaïsme de la légitimité théologique de son existence. Si nous ne sommes pas dans « l'indifférenciation égalitaire<sup>27</sup> », mais si au contraire nous nous soucions les uns des autres et cherchons à penser notre relation, les chrétiens sont alors amenés à se demander: ne faut-il pas reconnaître que le Premier Testament ne conduit pas nécessairement au Christ? Que l'on peut être fidèle à la tradition

24. PAUL VI, *Déclaration Nostra Aetate*, § 4.

25. Voir D. MARGUERAT, « Matthieu et le judaïsme: une rivalité de frères ennemis », dans *Le Nouveau Testament est-il anti-juif?* (Cahiers Évangile 108), Paris, Cerf, 1999.

26. MARGUERAT, *Le Déchirement*, p. 22.

27. Voir TRIGANO, *L'E(xc)lu*, p. 117-125.

hébraïque sans être chrétien ? Nous touchons là des questions délicates qui pourraient faire l'objet d'un dialogue théologique ouvert et exigeant. Récemment, la Commission Biblique Pontificale, s'interrogeant sur la compréhension chrétienne des rapports entre Ancien et Nouveau Testaments, écrivait :

Les chrétiens peuvent et doivent admettre que la lecture juive de la Bible est une lecture possible, qui se trouve en continuité avec les Saintes Écritures juives de l'époque du second Temple, une lecture analogue à la lecture chrétienne, laquelle s'est développée parallèlement. Chacune de ces deux lectures est solidaire de la vision de foi respective dont elle est un produit et une expression. Elles sont, par conséquent, irréductibles l'une à l'autre<sup>28</sup>.

Mais cette irréductibilité n'empêche pas une collaboration possible, puisque le document poursuit ainsi :

Sur le plan concret de l'exégèse, les chrétiens peuvent, néanmoins, apprendre beaucoup de l'exégèse juive pratiquée depuis plus de deux mille ans et, de fait, ils ont appris beaucoup au cours de l'histoire. De leur côté, ils peuvent espérer que les juifs pourront tirer profit, eux aussi, des recherches exégétiques chrétiennes<sup>29</sup>.

## 2.2. *Le rapport à la Loi*

Une deuxième question qui pourrait faire l'objet d'un dialogue théologique est celle du rapport à la Loi. Les chrétiens ont souvent du mal à comprendre le pourquoi et le comment de l'observance juive. De leur côté, les Juifs s'étonnent de ce qui leur semble être une infidélité des chrétiens à la parole de Jésus : « Je ne suis pas venu abolir mais accomplir. Car je vous le dis, en vérité : avant que ne passent le ciel et la terre, pas un i, pas un point sur l'i, ne passera de la Loi, que tout ne soit réalisé. » (Mt 5,17b-18)

La question est complexe, et demande à être bien posée. Dans un premier temps, il convient sans doute de dépasser des stéréotypes multiséculaires. Les accusations de légalisme et de ritualisme juifs sont couramment répandues. Catherine Chalier s'en fait l'écho :

28. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Paris, Cerf, 2001, § 22, p. 55.

29. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le peuple juif*, p. 55.

N'est-il pas clair, pense-t-on, maintenant encore, qu'aimer Dieu en esprit et en vérité, en répondant de son amour parmi les hommes, dispense des belles cérémonies, du scrupule à manger *casher* ou du respect minutieux des prescriptions du *Shabbat* et des fêtes? Le bon sens — par-delà toute polémique — ne semble-t-il pas, dans ce cas, plaider la cause du christianisme lorsque celui-ci déclare tout cela sans importance<sup>30</sup>?

Or, si la Loi, jusque dans le détail de ses observances, a une telle place, c'est parce que le judaïsme accorde beaucoup d'importance aux actes : c'est par les actes qu'il pose que l'être humain donne corps à ses convictions. La pratique de la Loi devient alors le test de l'amour pour Dieu ; elle est même supérieure à l'amour pour Dieu entendu au sens de communion mystique affective et quasi sensible avec le divin, ce dont le judaïsme, dans ses principaux courants, s'est toujours méfié<sup>31</sup>. Par ailleurs, le judaïsme n'est pas la religion de la Loi, mais de l'incessante élaboration, interprétation et adaptation de la Loi (sauf dans les milieux ultra-orthodoxes où ce mouvement vivant s'est figé). Il n'est que de considérer la forme même du Talmud, qui est celle du débat et de l'argumentation, ou les réinterprétations nouvelles et créatives de la Loi aujourd'hui, dans plusieurs communautés juives.

Un stéréotype analogue voit le christianisme comme une religion sans Loi. Certes, les chrétiens ne disposent pas d'une *Halakha*<sup>32</sup> précise les aidant à se déterminer dans la vie quotidienne, par exemple par des règles alimentaires. La *Lettre à Diognète*, dès le II<sup>e</sup> siècle, souligne que les chrétiens ne diffèrent pas des autres hommes dans la manière de se nourrir, de s'habiller, ou de parler. Mais les chrétiens ne sont pas pour autant des gens sans Loi. Pour Paul, les Dix Paroles demeurent ; est surtout mis en valeur le commandement de l'amour, référé à Jésus (voir Jn 13,34 : « *Comme je vous ai aimés*, aimez-vous les uns les autres », nous soulignons). Ce commandement de l'amour n'est pas un commandement comme les autres, ni un commandement parmi d'autres. L'on n'est jamais quitte avec le commandement de l'amour, car il ne demande pas *quelque chose*, mais il requiert l'engagement de la personne tout entière. D'où son carac-

---

30. C. CHALIER et M. FAESSLER, *Judaïsme et christianisme. L'écoute en partage*, Paris, Cerf, 2001, p. 353.

31. Voir pour cette question de la Loi, COMEAU, *Juifs et chrétiens*, ch. 2.

32. La *Halakha* est la loi juive établie par les décisions des rabbins ; elle définit la manière juive de vivre.

tère inachevé et indéterminé, qui peut dans certains cas devenir une faiblesse et une facilité : quoi de plus vague que de demander d'aimer ? Pour prêter attention aux détails du quotidien, les chrétiens ont donc à faire appel au discernement, c'est-à-dire à l'art de juger, dans une situation précise, quelle conduite est à tenir. L'écoute de l'Esprit saint, la prise en compte du réel ainsi que des points de repère que donne l'Église — par exemple dans sa doctrine sociale — font partie de la démarche de discernement.

Un échange entre Juifs et chrétiens peut ainsi aider à mieux connaître et comprendre l'autre dans son rapport à la Loi. Mais, une fois les stéréotypes dépassés, demeurent des questions redoutables : Qu'a fait Paul ? A-t-il remplacé la Loi par la foi ? Quelles étaient les relations de Jésus avec la Loi ? Pourquoi les chrétiens ne pratiquent-ils plus tous les commandements de l'Ancien Testament qu'ils conservent pourtant dans leurs Écritures ?

La question des relations de Paul avec la Loi juive est terriblement difficile. Des publications lui sont régulièrement consacrées, venant de chercheurs chrétiens ou juifs. Du côté juif, Paul est souvent considéré comme le responsable de la rupture, celui qui a dénoncé l'impuissance de la Loi et lui a opposé la foi, celui qu'il faut dépasser car il serait un obstacle au dialogue entre Juifs et chrétiens<sup>33</sup>.

Les débats sur Paul sont sans doute des plus délicats, car il est toujours possible d'objecter à tel verset tel autre verset : Paul écrivait des lettres différentes à des communautés différentes ; bien malin celui qui pourra reconstruire une théologie paulinienne unifiée ! Pourtant, dans les débats, il sera utile de se rappeler quelques acquis des recherches récentes<sup>34</sup>. Les travaux de l'exégète américain E.P. Sanders<sup>35</sup> ont marqué un tournant, par une meilleure connaissance du judaïsme de l'époque de Paul : on est revenu de l'image traditionnelle, déformée et vue à travers le prisme de Luther, que l'exégèse chrétienne donnait du judaïsme. Sanders a caractérisé le judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle comme un « nomisme d'alliance », une religion d'alliance où l'obéissance à la Loi est réponse à l'élection et

33. Cette dernière position est illustrée par TRIGANO, *L'E(xc)lu*, p. 131-171.

34. Voir *Recherches de Science Religieuse*, 90/3 (2002), consacré à l'apôtre Paul.

35. E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Minneapolis, Fortress, 1977.

à la miséricorde divines, et non moyen d'obtenir le salut. L'autre aspect, corollaire du premier, des travaux de Sanders, est d'avoir mis l'accent sur la christologie : la problématique de Paul est christologique, le salut vient du seul Jésus-Christ, et il est le même pour tous.

Les recherches de Sanders représentent une avancée indubitable pour les études pauliniennes. Tout en enregistrant ses acquis, les exégètes aujourd'hui sont plus nuancés et apportent quelques correctifs. La Loi, du temps de Paul, « se présente comme un code englobant, qui fournit à ses sujets tout ce qu'il faut pour vivre socialement, moralement et religieusement<sup>36</sup> », ainsi que pour se réconcilier avec Dieu. Que la réconciliation vienne par la mort et la résurrection du Christ, comme l'affirme Paul, représente alors un bouleversement considérable qui relativise la Loi.

Apparaît ici ce qui pourra être un autre sujet de dialogue théologique, celui de la capacité de l'homme en lien avec ce qu'il attend de Dieu. Dans la tradition juive, le pécheur peut toujours revenir vers Dieu dans une démarche de conversion : « l'homme peut par la pénitence se reconquérir tout entier<sup>37</sup> ». Dans la tradition chrétienne, le pardon de Dieu est donné par le Christ ; le mouvement de conversion de l'homme n'est pas supprimé pour autant, mais il prend un sens nouveau dans la confiance que le Christ a déjà acquis pour l'humanité la victoire sur le péché.

L'attitude de Jésus par rapport à la Loi est également complexe. Tantôt il est dans la ligne de la Torah, tantôt il la rectifie ou laisse dans l'ombre certaines de ses dispositions. Cette complexité se redouble de la diversité des éclairages évangéliques : tandis que Marc souligne la distance entre Jésus et la Loi, le Jésus de Matthieu est le Maître de la Loi. Cette diversité ne doit pas masquer l'unité du témoignage évangélique sur deux points fondamentaux. D'une part, la vie de Jésus s'inscrit dans le cadre de la Loi ; circoncis et présenté au Temple, Jésus a été formé à l'observance de la Loi. D'autre part, tous les Évangiles reconnaissent à Jésus une autorité unique sur la Loi, autorité qui marque le style de son enseignement et qui est supérieure à celle de Moïse ; là va se situer la rupture. Jésus ne peut donc pas être présenté seulement comme un bon Juif pratiquant, cette vision serait réductrice. Son autorité sur la Loi (voir la controverse sur le

---

36. J.N. ALETTI, « Où en sont les études sur saint Paul ? », dans *Recherches de Science Religieuse*, 90 (2002) p. 345.

37. E. BENAMOZEGH, *Morale juive et morale chrétienne*, Paris, Zeluck, 1946, p. 196.

divorce en Mt 19,1-9) est sans doute ce qui peut faire problème dans un dialogue théologique entre Juifs et chrétiens; elle renvoie à la question de son identité (voir lors de la guérison du paralytique: « Il blasphème! Qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul? », Mc 2,7) D'une façon peut-être parallèle, le judaïsme a développé toute une réflexion théologique sur la Torah: elle préexiste à la création du monde, l'univers a été créé à cause d'elle et en vue d'elle. Dans les échanges entre Juifs et chrétiens, peut-être pourrait-on tester l'hypothèse que la Torah joue un rôle analogue à celui du Verbe créateur?

Demeure, pour les chrétiens, la question: comment comprendre aujourd'hui les commandements donnés à Moïse? Le Christ est pour les chrétiens « le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6). À cause de son attachement au Christ Chemin, le christianisme n'a pas gardé la complexité du chemin de la *Halakha*. Il n'a pas gardé la multiplicité des commandements donnés à Moïse, non pas que ces commandements soient mauvais en soi, mais parce que la référence au « Comme je vous ai aimés » (Jn 13,34) du Christ a réorganisé toute la manière de vivre; l'agir des disciples du Christ s'est concentré et simplifié autour du commandement de l'amour prenant chair dans la Passion du Christ. D'où la question en débat avec le judaïsme: comment se fait-il que les chrétiens conservent les livres de la Torah parmi leurs Écritures, mais ne se sentent plus engagés par toutes ses prescriptions (comme l'observance du shabbat ou les règles alimentaires)? Comment les chrétiens peuvent-ils entendre ceux des commandements de l'Ancien Testament qu'ils ne pratiquent pas? La tradition chrétienne des Pères de l'Église a distingué entre des commandements dits « moraux » et des commandements dits « rituels ». Elle a entendu ces derniers soit dans un sens allégorique et spirituel, soit comme une première étape de la révélation divine: maintenant que la mort et la résurrection du Christ ont ouvert la porte aux païens, les commandements « rituels », signes de la mise à part d'Israël, sont dépassés.

Le dialogue théologique avec les Juifs pourrait inviter les chrétiens aujourd'hui à une plus grande modestie et réserve dans leurs jugements: les commandements dits « rituels » ont toujours valeur d'obligation religieuse pour le judaïsme. Sans doute n'ont-ils pas changé de signification de façon objective et absolue, mais seulement dans la perspective de la foi en la résurrection du Christ.



### 2.3. *La question christologique*

Plusieurs personnes engagées dans le dialogue entre Juifs et chrétiens invitent à revisiter la christologie. « Jésus était juif et l'est toujours resté », souligne un document romain<sup>38</sup>. Ne faudrait-il pas alors revenir aux origines sémitiques de la foi chrétienne ? « Dans ses efforts pour se développer indépendamment du judaïsme, le christianisme (le plus jeune frère) s'est souvent éloigné d'une façon trop radicale de son frère aîné<sup>39</sup>. » Il y a sans doute beaucoup à faire pour une meilleure compréhension des Évangiles grâce à la tradition juive. Pourtant je mets en garde contre certaines dérives : faut-il reprocher à l'Église d'avoir hellénisé le message évangélique, comme on l'a souvent entendu dire depuis le XIX<sup>e</sup> siècle (voir le protestant libéral Harnack) ? Ne serait-ce pas méconnaître la dimension temporelle et langagière de la foi ? L'inculturation de la foi chrétienne dans le monde gréco-romain a été à l'origine de nouveaux modes d'expression, plus à distance de l'univers sémitique : était-ce illégitime ? On peut certes regretter qu'après Nicée la théologie chrétienne se soit plus intéressée à l'ontologie qu'à l'histoire. Mais la « traduction » dans des cultures différentes est une aventure passionnante, que le judaïsme a d'ailleurs connu lui aussi, par la Septante, traduction grecque de la Bible hébraïque au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Certes, la « traduction » court toujours le risque d'être une « trahison ». Mais refuser de courir le risque, ou regretter qu'on l'ait couru et vouloir s'en tenir au milieu originaire de la foi chrétienne en pensant qu'il est le seul capable d'en dire l'authenticité, n'est-ce pas aussi une trahison ? Le retour aux sources peut être porteur d'illusions s'il n'est pas accompagné d'une démarche herméneutique.

Après cette première mise en garde, j'en ferai une deuxième : Juifs et chrétiens ont maintenant redécouvert la judéité de Jésus et son enracinement dans la tradition de son peuple. Cette redécouverte ne devrait pas, dans un débat théologique, empêcher les chrétiens de penser la nouveauté de Jésus de Nazareth. Comme je l'ai dit sur la question du rapport à la

---

38. COMMISSION POUR LES RELATIONS AVEC LE JUDAÏSME, *Notes pour une correcte présentation des Juifs et du Judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique* (24 juin 1985), document paru dans *Documentation Catholique*, n° 1900 (21 juillet 1985) p. 733-738 (ici, p. 735).

39. WAHLE, *Juifs et chrétiens en dialogue*, p. 193.

Loi, Jésus ne peut pas être présenté seulement comme un bon Juif pratiquant. Où donc situer sa nouveauté? Certes pas dans telle ou telle parole isolée, pas dans tel aspect de son enseignement, car il est toujours possible de trouver des parallèles dans le judaïsme. Ainsi, la manière dont Jésus résume la Torah dans le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain est déjà présente dans la tradition juive. La phrase « le *Shabbat* a été fait pour l'homme, et non pas l'homme pour le *Shabbat* » se trouve également dans un commentaire juif sur l'Exode; certes, elle n'y est pas suivie comme en Mc 2,28 d'une déclaration d'autorité: « en sorte que le Fils de l'homme est maître même du *Shabbat* »; revient ici la question de l'autorité de Jésus sur la Loi. La nouveauté est donc à chercher dans la personne même de Jésus; Irénée de Lyon disait: « Il a apporté toute nouveauté en apportant sa propre personne. » Sa propre personne comprend aussi sa manière d'être, sa Passion, sa mort et sa résurrection. C'est là qu'a lieu le retournement, où celui qui annonçait le Royaume est devenu celui qui est annoncé par ses disciples. Ce retournement est au cœur de l'Évangile, il n'est pas à déconsidérer comme étant un ajout postérieur de l'Église; c'est lui qui permet d'oser penser la nouveauté de Jésus, sans que cela porte préjudice à son identité juive. C'est dans le bouleversement et le retournement occasionnés par la résurrection de Jésus que se trouve l'origine de l'attribution stable à Jésus, par la communauté, des grands titres de « Messie » et « Fils de Dieu ». Le premier discours de Pierre dans les Actes (2,36) le proclame: « Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude: Dieu l'a fait Seigneur et Christ (Messie), ce Jésus que vous, vous avez crucifié. »

Si les chrétiens ne cherchent pas à penser la nouveauté de Jésus, ils risquent de rendre incompréhensible le mouvement chrétien qui est né de lui. Penser la nouveauté ne signifie pas rompre les liens de Jésus avec la tradition juive, ni prétendre que la foi chrétienne se substitue à la foi d'Israël. C'est là que resurgit la première question évoquée, celle du lien entre nos identités respectives. Le christianisme est-il un monothéisme pour les « gentils »? Personnellement, j'incline à penser que, plus qu'une ouverture du judaïsme aux païens, le christianisme est une transformation radicale du judaïsme. Ces questions pourraient faire l'objet d'un dialogue théologique entre Juifs et chrétiens; elles sont certes délicates et demandent amitié et confiance mutuelle. Car elles supposent de mettre en œuvre une véritable pensée du *dissensus*, de la divergence, où les chrétiens acceptent pleinement que le judaïsme existe indépendamment de la

foi au Christ et soit bénéficiaire de l'élection divine, où les Juifs acceptent que le christianisme puisse s'interpréter aussi en dehors de la tradition juive, et où les uns et les autres reconnaissent avoir des racines communes et des frondaisons qui s'entrecroisent<sup>40</sup>. J'avoue être moi-même encore à la recherche de cette pensée du *dissensus* à l'intérieur du consensus de l'amitié...

#### 2.4. *Théologie du mérite ou de la grâce ?*

Je réserve cette question pour la fin, car elle me semble la plus difficile de toutes. Par ce titre, « Théologie du mérite ou de la grâce », je ne prétends pas revenir à la lecture classique, luthérienne, de Paul : la pratique de la Loi peut conduire à l'orgueil, car l'homme pense par là mériter son salut par lui-même. Pourtant, Paul joue sans doute un certain rôle dans le débat que je vais évoquer maintenant, et qui concerne deux manières différentes pour l'homme de se rapporter à Dieu.

Ces deux manières différentes, l'une juive et l'autre chrétienne, sont enracinées dans deux lectures différentes des Écritures. Je vais essayer de les caractériser assez simplement, tout en sachant qu'il faut se garder de les durcir. Une certaine polémique peut les opposer, mais elles ont, malgré leurs différences, un certain nombre de points communs.

La lecture juive des Écritures est informée par la théologie rabbinique, telle qu'elle est développée dans le Talmud. Elle valorise la Torah de Moïse et la dimension prescriptive et juridique de la Révélation : c'est une mise en pratique qui est attendue de l'homme juif, mise en pratique dont le philosophe Emmanuel Lévinas a souligné la portée éthique<sup>41</sup>. Par la mise en pratique des commandements, l'homme juif manifeste son obéissance à la volonté de Dieu ; son amour pour la Loi inscrit dans le réel de sa vie son amour pour Dieu. Cette obéissance est à la fois soumission et responsabilité. La pratique de la Loi constitue la réponse humaine à

---

40. Selon l'expression imagée de G. ISRAËL dans « La double barrière des préventions », *L'Arche*, 519 (mai 2001) p. 45.

41. Voir P. RICŒUR et E. LÉVINAS, *La révélation* (Théologie), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1984, où LÉVINAS parle du « caractère primordial du "prescriptif" où, dans le judaïsme, le tout de la Révélation se noue [...]. L'éthique est le modèle à la mesure de la transcendance et c'est en tant que *kérygme* éthique que la Bible est révélation » (p. 72-75).

l'appel de Dieu, et passe par l'obéissance à des prescriptions précises, à la fois éthiques et rituelles, qui expriment la « conscience qu'a la créature que ses faits et gestes se situent, à chaque instant, face au Créateur<sup>42</sup>. »

Dans ce face à face, la créature est libre et responsable devant son Créateur. Car « tout est entre les mains du Ciel, sauf la crainte du Ciel », dit un adage talmudique célèbre<sup>43</sup>. Dieu a placé devant l'homme « la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie ! » (Dt 30,19). Il est au pouvoir de l'homme de choisir ou non la vie, il engage par là sa liberté. La théologie rabbinique ne met pas l'accent sur l'aide que l'homme reçoit alors de Dieu, mais plutôt sur la responsabilité pleine et entière de l'homme, se décidant ou non à entrer dans l'Alliance avec Dieu. Sur ce point Dieu ne peut se substituer à l'homme : le Créateur et la créature doivent rester distincts et séparés<sup>44</sup> ; pas de collaboration entre eux. Les rabbins développent une théologie de l'absence de Dieu : Dieu s'est retiré pour laisser ses créatures exercer leur responsabilité dans le monde.

Il Se cache, cette notion est très importante ; Dieu Se cache pour que la liberté de l'homme soit possible et la trace de ce « cachement », si j'ose dire, ce sont les lois de la nature qui stabilisent la volonté de l'homme, qui fondent la liberté de l'homme. Dieu en tant que Créateur a voulu les lois de la nature parce qu'Il a voulu que l'homme soit libre<sup>45</sup>.

À la responsabilité et la liberté humaines, la théologie rabbinique joint la notion de « mérite » : l'accomplissement de la volonté de Dieu est à mettre au compte du mérite de l'homme. La liturgie synagogale a développé le thème du « mérite des ancêtres » (*zakhouth aboth*), susceptible d'obtenir au peuple, par solidarité, faveur et pardon de Dieu. Le mérite du patriarche Abraham, par exemple, est grand : non seulement il a obéi à Dieu lors de la ligature d'Isaac (voir Gn 22), mais encore le midrash raconte que dans sa jeunesse il a brisé les idoles de son père Térah, et qu'il observait la Loi mosaïque avant qu'elle ne soit promulguée.

---

42. CHALIER et FAESSLER, *Judaïsme et christianisme*, p. 357.

43. Talmud de Babylone, Traité *Berakhot*, 33b.

44. « La notion de Création implique que Dieu est intéressé au monde, puisqu'il en est le Créateur, mais elle implique aussi que le monde et son Créateur sont *autres*, dans la distinction radicale du créé et de l'incrée » (L. ASKÉNAZI, *La parole et l'écrit*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 155).

45. ASKÉNAZI, *La parole et l'écrit*, p. 418.

Ce thème du mérite fait pressentir le contraste avec la théologie chrétienne. Paul n'est-il pas celui qui a refusé que l'homme puisse se glorifier d'un quelconque mérite devant Dieu? L'épître aux Romains est construite sur l'idée que Dieu ne fait pas de différence entre les hommes, qu'ils soient Juifs ou non, quant au péché et au salut dans le Christ. « Il n'y a pas de différence: tous ont péché, sont privés de la gloire de Dieu, mais sont gratuitement justifiés par sa grâce, en vertu de la délivrance accomplie en Jésus Christ. » (Rm 3,22c-24) Le salut dans le Christ est néanmoins plus important que la solidarité dans le péché (voir Rm 5,15-21).

La lecture paulinienne de la figure d'Abraham dans la Genèse est différente de celle du midrash. Paul met en avant la foi d'Abraham qui lui a été comptée comme justice, avant même qu'Abraham soit circoncis. Abraham est donc le père de tous les croyants, de tous ceux qui se réclament de la foi, et non de la pratique de la Loi<sup>46</sup>.

La relation entre le Créateur et la créature est également pensée de façon un peu autre que dans le judaïsme. La théologie chrétienne met l'accent sur le don de Dieu, et sa gratuité. « Tout est donné, tout est à faire », voilà le paradoxe de la réflexion chrétienne en matière d'éthique<sup>47</sup>. La reconnaissance de la priorité du don n'aboutit pas à l'indifférence morale, ni à une pure passivité où le chrétien attendrait que Dieu le sauve quasiment sans lui. Car le don de Dieu est appelé à fructifier chez le croyant, à se déployer en engagement, en force de transformation du monde. Cette confiance dans le don de Dieu repose sur la révélation évangélique:

L'Évangile de Jésus Christ a montré que l'amour de Dieu n'est limité par rien, par aucun préjugé, aucun préalable. Tous sont appelés parce que Dieu n'est pas seulement le Dieu de ceux-ci ou de ceux-là, et parce que tous sont placés devant Dieu dans la même situation de détresse et de désespérance. La compréhension de Dieu (Amour sans préalable, don offert sans condition) transforme la compréhension de soi: il n'y a plus aucune raison de se glorifier à partir de soi et il y a toutes les raisons, au contraire, de se réjouir du don reçu<sup>48</sup>.

---

46. Voir Rm 4 et Ga 3,6-9.

47. Selon le beau titre d'un livre d'E. FUCHS, *Tout est donné, tout est à faire. Les paradoxes de l'éthique théologique*, Genève, Labor et Fides, 1999.

48. FUCHS, *Tout est donné*, p. 17-18.

Sur cette question, une différence d'accent est perceptible entre catholiques et protestants. Ces derniers sont sans doute plus sensibles à la fragilité humaine et au salut par pure grâce, et les catholiques plus sensibles à la capacité humaine à répondre au don de Dieu. Mais aujourd'hui un accord a été signé entre catholiques et luthériens sur la justification par la foi<sup>49</sup>. Les deux traditions soulignent que l'accueil du don de Dieu est premier, et porte fruit dans la vie et l'action du croyant.

Le christianisme a développé toute une théologie de la grâce — appelée plus volontiers aujourd'hui une théologie de l'Esprit. La grâce de Dieu, son Esprit, vient en aide à l'homme pour l'aider à répondre à l'appel reçu. Mais il convient de ne pas se méprendre sur cette aide : il ne s'agit pas d'une collaboration où Dieu et l'homme seraient sur le même plan. Pour essayer de décrire au mieux cette relation étroite entre Dieu et l'homme, X. Léon-Dufour écrit :

Dieu et l'homme ne sont pas deux copartageants de l'activité spirituelle, mais ils ont chacun leur rôle ; entre eux, il peut y avoir lutte, mais non partage. Dans sa vie religieuse, l'homme ne fait point à Dieu sa part : il confesse que Dieu y accomplit tout, mais il sait qu'il y joue lui-même un rôle irremplaçable : accueillir le Don de Dieu<sup>50</sup>.

L'Esprit de Dieu est intérieur à l'être humain, « plus intime à moi-même que moi-même<sup>51</sup> », selon la belle expression de saint Augustin. Il ne fait pas nombre avec l'esprit de l'être humain auquel il se joint<sup>52</sup>. Ainsi, la relation entre le Créateur et la créature ne peut-elle jamais être une relation de concurrence ou de complémentarité, ainsi que l'a bien compris le théologien Karl Rahner. Dans notre expérience humaine, dit-il, plus quelque chose est dépendant de nous, moins il a de réalité propre et d'autonomie. Mais il en va autrement dans la relation entre Dieu et la créature : réalité authentique et dépendance radicale ne sont que deux faces de la même réalité, et croissent dans la même proportion. La créature est autre que Dieu et néanmoins provient radicalement de Lui ; c'est

---

49. Accord d'Augsbourg en 1999 (texte disponible sur le site : <[www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/sub-index/index\\_lutheran-fed.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_lutheran-fed.htm)>).

50. X. LÉON-DUFOUR, « Grâce et libre arbitre chez Saint Augustin », *Recherches de Science Religieuse*, 33 (1946) p. 129-163.

51. *Confessions*, III,6,11.

52. Voir Rm 8,26 : « L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu ».

même cette provenance radicale qui fonde son autonomie. Découvrir cela, c'est paradoxalement faire une expérience forte de liberté. « C'est seulement là où l'on s'éprouve en responsabilité comme sujet libre devant Dieu, là où l'on assume cette responsabilité, que l'on comprend ce qu'autonomie veut dire, qu'elle croît dans une même proportion et qu'elle ne diminue pas avec le fait que l'on provient de Dieu<sup>53</sup>. »

Cette dynamique de la relation entre Créateur et créature n'est pas sans rapport avec la foi chrétienne en l'Incarnation : la Parole de Dieu est devenue homme. Cela est impossible dans le judaïsme, qui maintient une séparation stricte entre Créateur et créature. Le dialogue théologique sur la foi chrétienne en Jésus Fils de Dieu doit peut-être commencer par traiter de cette question.

Judaïsme et christianisme présentent donc deux manières différentes de se rapporter à Dieu. Théologie du mérite, d'un côté, théologie de la grâce, de l'autre. Appel très fort à la responsabilité humaine, d'un côté, à l'abandon à Dieu, de l'autre. Mais de telles oppositions sont trop faciles, et pourraient entraîner des stéréotypes mutuels. Le débat théologique aura donc intérêt à chercher aussi des points communs entre ces deux théologies.

Ainsi le Juif ne prétend pas que ses œuvres soient justes par elles-mêmes, ni qu'il n'ait nul besoin de l'aide de Dieu. Le chrétien ne prétend pas que l'être humain n'ait pas sa grandeur en lui-même. À ce propos, il faudra sans doute revisiter ensemble la question du péché originel, par rapport auquel la pensée de l'Église (au moins catholique) a beaucoup évolué, ce dont plusieurs auteurs juifs ne semblent pas avoir conscience<sup>54</sup>. Déjà Thomas d'Aquin reprenait l'expression du Siracide : « l'homme laissé à son conseil<sup>55</sup> ». Aujourd'hui, certains théologiens chrétiens insistent beaucoup sur l'autonomie du monde et de l'homme : le Créateur laisse à la création sa dynamique propre ; Il a confié la terre à l'être humain en lui faisant confiance et en respectant son aspiration à tenir debout par lui-même<sup>56</sup>.

---

53. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983, p. 96-97.

54. Comme en témoigne le livre de G. ISRAËL, *Volupté et crainte du Ciel. Peut-on se libérer du péché originel?*, Paris, Payot, 2002.

55. Si 15,14 : « C'est Lui qui au commencement a fait l'homme et il l'a laissé à son conseil ».

56. Voir A. GESCHÉ, *Dieu pour penser. Le Cosmos*, Paris, Cerf, 1994.

En conclusion, ce dernier exemple montre que Juifs et chrétiens, malgré et avec leurs différences, ont sans doute besoin les uns des autres, besoin du « correctif critique » que la théologie et l'expérience des autres peuvent leur apporter. C'est sans doute un des meilleurs fruits que l'on peut espérer pour un dialogue théologique ouvert, respectueux et amical. Puissent ces quelques suggestions — d'autres pistes seraient encore possibles — encourager un tel dialogue, et donner aux uns et aux autres le goût de le vivre ensemble !

### RÉSUMÉ

Proposer un dialogue théologique entre Juifs et chrétiens est un signe d'espérance : un tel dialogue est une aventure spirituelle où les uns et les autres cherchent à mieux se comprendre et à s'interroger sur le fondement de ce qui les différencie. C'est une manière, non pas de chercher un accord formel, mais de gérer le *dissensus*, avec amitié et confiance. Je suggère comme questions à aborder lors de tels échanges : (1) Comment les partenaires juif et chrétien peuvent-ils se rapporter l'un à l'autre aujourd'hui ? (2) Le rapport à la Loi : comment est-il vécu de part et d'autre, et pourquoi ? (3) La question christologique : comment penser la nouveauté de Jésus sans que cela porte préjudice à son identité juive ? (4) Comment Juifs et chrétiens voient-ils la relation entre la créature et le Créateur ? Théologie du mérite ou théologie de la grâce ?

### ABSTRACT

*To propose a theological dialogue between Jews and Christians is a sign of hope: such a dialogue is a spiritual adventure where one seeks to better understand the other, while questioning the basis of differentiation. This will not bring about a formal agreement, but will help manage the dissension, in friendship and in confidence. The questions I suggest we should address during these discussions are the following: (1) How can Jewish and Christian partners relate to one another today? (2) With respect to the Law: how is it lived out by one and the other, and why? (3) The Christological question: how can we understand the novelty of Jesus without minimizing his Jewish identity? (4) How do Jews and Christians comprehend the relationship between mankind and the Creator? A theology based on merit or on grace?*