

Recherches Carmélitaines

L'ALLIANCE IRRÉVOCABLE

Écrits sur le judaïsme

P. Michel de Goedt

Textes rassemblés et annotés
par Didier-Marie Golay, *o.c.d.*
et présentés par Fr. Pierre Lenhardt



Éditions du Carmel

« Au terme de cinquante ans de relations avec les Juifs et d'amitié avec eux... » ; « Entrer dans le drame encore inachevé de l'Alliance [de Dieu] avec son peuple ».

Avec la rigueur de l'exégète et du théologien, jointe à une attention profonde et respectueuse du Judaïsme, le Père Michel de Goedt invite les Chrétiens à se souvenir de la racine qui les porte. Les vingt-huit textes réunis ici – dont six inédits – montrent sa passion du dialogue judéo-chrétien dans lequel chaque partenaire devient davantage lui-même. L'amitié qu'il a cultivée au long d'une cinquantaine d'années lui donne d'oser balbutier, à propos de la Shoah, « des mots si justes » qu'ils sont à accueillir dans le silence qui demeure à jamais sur Auschwitz.

À la lecture de ces textes, puissent les Chrétiens apprendre à murmurer avec le Père Michel de Goedt: « Chers amis juifs, je suis heureux de vous dire merci à vous qui nous donnez généreusement accès aux richesses de votre Tradition ».



Le Père Michel de Goedt (en religion frère Michel-Marie de la Croix) est né en 1924. Il est entré dans la Province de Paris de l'Ordre des Carmes Déchaux en 1941. Dès 1953, il consacre une bonne partie de son temps et de son énergie à la connaissance du Judaïsme et aux relations avec les Juifs. De 1969 à 1980, il vit en Terre Sainte. Il est entré dans la Vie, en 2009.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

OUVERTURE

Au siècle dernier, un 20 janvier, Marie, née Juive à Nazareth, apparaissait dans une église de Rome à un fils de son peuple, Alphonse-Marie Ratisbonne.

C'est un 20 janvier que fut décidée à Wannsee la « solution finale », l'entière dissolution de ce peuple.

Le 16 juillet 1942, fête de Notre Dame du Mont Carmel, une rafle, qui érafla pour jamais l'honneur des Français, fit du « Veld'Hiv » pour des milliers de Juifs, en majorité femmes et enfants, l'horrible salle d'attente d'où ils ne partirent que pour être envoyés à la plus horrible mort.

Seul, Satan,
de ces jours de lumière a fait nuit et brouillard,
pour un rire infernal, jalousie vengeresse
contre celle sur qui il n'eut jamais de prise,
l'atteignant en ceux de sa chair,
elle, fille d'Abraham par la chair et la foi.
De voir le Nom de son Dieu blasphémé
en la trace vivante inscrite sur les corps et les mémoires
de ses frères, peuple des premiers appelés,
Marie eut le cœur transpercé.
Comme Rachel, son aïeule, elle pleura
et ne voulut être consolée,
“parce qu'ils ne sont plus”.
La Vierge de toute consolation demeure inconsolée
jusqu'à ce que Dieu rompe son silence outragé
– lourd de paroles que l'homme ne veut ouïr –
et tire de la maison des morts
ses enfants Premiers-nés.
Il les regardera, et eux,
en ce regard de parole tremblée

verront le Cœur de Dieu à tout jamais blessé
ôter le deuil qui voilait sa douceur première
et sécher toute larme.

Plus d'abîme où la mort

elle-même s'écoeure à décréer le monde !

Paisible et tremblant souffle d'aube !

C'est l'Esprit qui volète, éveille sa nichée

et frémit de sentir sa joie de réapprendre

le vol de l'origine.

Paris
le 16 juillet 1992

J. Michel - Flauré de la Bruère
D.C.D.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

quarantième anniversaire de *Nostra Ætate*⁷.

La véritable “question” juive pour les Chrétiens, dites-vous encore, (est) celle qui les met eux-mêmes en question⁸.

Je vous remercie pour votre bienveillante attention.

¹ [Les « Semaines des Avents » sont nées de l’impulsion et de l’intuition du Père André Fabre, du diocèse d’Albi, qui, dans un premier temps, organisa des rencontres œcuméniques, puis entre juifs et chrétiens.

Pour désigner le temps qui précède et prépare Noël, en langue d’oc, on ne dit pas l’Avent, mais « les Avents »... ce qui, pour les chrétiens, peut suggérer le caractère multiforme des venues et rencontres du Seigneur, et pour tout être humain, l’obligation d’être en état dynamique d’ouverture et d’accueil.

De 1970 à 1988, à raison d’une fois par an, des sessions furent organisées l’été sur des thèmes tels que : « La permanence d’Israël », « l’élection d’Israël », « *Kippour* et Pardon », « le sens du *Shabbat* », « *Pessah* », « le Don de la *Torah* », « le cycle d’Élie », « Dieu Créateur dans la Tradition juive ». Le Père Jean Dujardin fait allusion à la session tenue à Francheville (Lyon), en 1986, qui avait pour thème : « Dieu fait Alliance ». Le Père Michel de Goedt participa à plusieurs de ces sessions.]

² Bernard SUCHECKY, « La Christianisation de la *Shoah* : le carmel d’Auschwitz, les églises de Birkenau et Sobibor », *Esprit*, mai 1989.

³ [Dans son allocution, le Père Dujardin renvoie à divers textes du Père Michel de Goedt se trouvant dans le présent recueil. Nous renvoyons donc à la pagination de ce volume.]

⁴ Bernard SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l’unique Médiateur*, Tome 1 : « Problématique et relecture doctrinale », Desclée, 1988, p. 67-83.

⁵ cf. Revue *Sens*, n° 103 (1985-8), « Bernard-Lazare, écrivain engagé », p. 246.

⁶ Cerf, 2001, p. 199-200.

⁷ [Il s’agit de l’une des Déclarations du Concile Vatican II. *Nostra Ætate*, déclaration sur les religions non-chrétiennes a été promulguée par le Pape Paul VI, le 28 octobre 1965. Les divers paragraphes du numéro 4 ont profondément transformé les relations entre juifs et chrétiens.]

⁸ Titre d’une étude du Père Michel de Goedt, *infra*, p. 155ss.

GRAND RABBIN GILLES BERNHEIM

Lorsque le directeur de la revue *Sens* m'a demandé, à l'automne 2004, si j'acceptais de faire un article pour un numéro futur de la revue consacré à Michel de Goedt, je dois dire que je jubilais à l'idée de pouvoir le faire parce qu'il m'était donné, par la médiation de la revue, la possibilité d'écrire ce que je ressentais, mais sans avoir à le faire directement au Père de Goedt ; une revue, c'est parfois plus facile qu'une lettre. Et puis, une deuxième chance m'a été offerte par la voie de Bruno Charmet, notre ami, qui m'a proposé d'intervenir ce soir, sachant l'attention, l'intérêt et beaucoup plus que cela, l'amitié élective, intellectuelle, oserais-je dire spirituelle – mais c'est un trop grand mot pour moi –, qui m'unit au Père Michel de Goedt. C'est une chance, seconde, mais c'est aussi une grande joie.

Je ne connaissais ni le Père Michel de Goedt, ni sa pensée pendant de très nombreuses années. Je l'ai connu par ses écrits, et grâce soit rendue au Père Jean Massonnet qui a édité les écrits¹ de Michel de Goedt dans le cadre du Centre chrétien pour l'Étude du Judaïsme de la Faculté de Théologie de Lyon, notamment, *Penser la théologie de la Rédemption après Auschwitz*. Ce texte a été très longtemps important pour moi ; il le reste, il fait partie de ces textes qui donnent à penser pour une vie. Par la suite, nous avons eu la chance, en été, à DAVAR – cette association qui aide Juifs et Chrétiens, non seulement à dialoguer, mais à approfondir leur foi et leur humanité –, d'avoir, pendant deux ans, le Père Michel de Goedt comme enseignant aux côtés du Père Dominique Cerbelaud². Ce fut une deuxième chance, cette fois non pas de le lire, mais de l'entendre, pour ensuite le lire à nouveau autrement.

Alors, qu'ai-je entendu, qu'ai-je lu de si important pour que je considère l'écriture et la prise de parole de ce soir comme

deux chances dans ma vie ? J'ai lu, entendu, compris deux choses qui ont changé le regard que je porte sur le Christianisme, en tous les cas sur le Catholicisme. Je ne dirai jamais que ce n'est que cet écrit qui m'a aidé à penser le Catholicisme et ma lecture des Évangiles autrement. D'autres auteurs m'y ont aidé. Mais, vous savez, les lectures dépendent aussi du moment où on les fait. Et le moment de ma vie où j'ai lu les écrits du Père Michel de Goedt répondait à l'attente qui était la mienne en ce temps-là. J'ai entendu deux choses : une problématique et deux observations.

La problématique peut s'énoncer de la manière suivante : si l'on veut bien considérer le fait que le Peuple juif et le Judaïsme ont délibérément choisi de ne pas accepter Jésus comme étant ce que l'Église proclame qu'il est, peut-on alors, un Chrétien peut-il, du fond de son allégeance de foi à Jésus-Christ, accepter et affirmer que le Peuple juif est toujours appelé à accomplir une mission confiée par Dieu, et que le Judaïsme est la réponse authentique à cet appel de Dieu ? Pour reprendre une formulation d'un théologien allemand, Marquardt³, formulation qui m'est chère et que je pourrais mettre sans abuser dans la bouche de Michel de Goedt : « L'antijudaïsme chrétien ne sera dépassé que lorsque les Chrétiens seront parvenus à percevoir dans un sens positif le "non", c'est-à-dire le refus des Juifs à Jésus ». C'est une phrase très dure, difficile, mais c'est une phrase-clef vers laquelle nous conduit un dialogue exigeant et sans complaisance entre Juifs et Chrétiens. Le Père Michel de Goedt réfléchit d'abord au sens et à la manière de dire « oui » au Peuple juif, mais à partir de sa foi en Jésus-Christ. Cela implique que la foi puisse se corriger, et que des événements ou des personnes extérieurs à la foi chrétienne puissent interpeller l'Église ou l'amener à corriger ses vues.

Arrivés à ce point, nous sommes confrontés aux prétentions

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

PAUL THIBAUD

Merci de nous avoir fait profiter de votre réflexion, et aussi de votre écoute, de votre sensibilité, de votre attention à ce qui se passe autour de vous. Être attentif, c'est une des choses que je retiens de votre méditation.

HUBERT HEILBRONN

Je voudrais simplement ajouter un mot. Lorsque j'ai commencé à militer à l'Amitié Judéo-Chrétienne, il me semble que l'Église de France et Israël n'étaient pas si proches ; il me semble que, chaque année, grâce à la grande Église de France, grâce aussi aux Papes successifs, nos amis chrétiens comprennent mieux les Juifs, la vigueur de notre foi et de nos traditions, notre courage de dire « non » comme cela a été rappelé, ainsi que notre espérance commune dans l'avenir de l'homme.

II

EN SCRUTANT LES ÉCRITURES

LA BIBLE, LIVRE OUVERT, LIVRE ENCORE SCELLÉ¹

On vient de le rappeler : pendant plus d'une génération, les chrétiens n'eurent d'autres Écritures que les Écritures juives. Très vite, faut-il préciser, ils se considérèrent comme les seuls lecteurs attirés de ces Écritures, revendiquant pour le nouveau Peuple de Dieu, qu'ils prétendaient former, le nom d'Israël, de vrai Israël. Cette simple précision historique nous introduit d'entrée de jeu au cœur du débat judéo-chrétien. Au cœur d'un débat qui, à première vue, semble condamné à dégénérer en polémique, et l'histoire nous apprend, ici plus qu'ailleurs, à quels excès la polémique peut mener... Il serait naïf d'envisager la transformation prochaine de ce débat en dialogue facile, en dialogue, sans autre. Je voudrais me livrer ici à une sorte d'examen de conscience théologique sur l'attitude des chrétiens à l'égard des Juifs. Peut-être nous serait-il possible de démasquer, au moins partiellement, les méprises dont les chrétiens sont dupes, dont ils se dupent eux-mêmes, et de montrer, par là même, qu'au cœur même des difficultés, irréductibles, semble-t-il, qui opposent Juifs et Chrétiens, se fait entendre un appel au dialogue, à un dialogue singulier.

Deux ou trois brèves remarques préliminaires me permettront de présenter mon sujet avec plus de précision. Je ne me pose pas la question de savoir si un juif et un chrétien peuvent nouer entre eux une amitié profonde. Grâce à Dieu ! l'expérience répond par l'affirmative, bien qu'il faille déplorer le fait que la voix de cette réponse soit couverte par des voix trop nombreuses venues du passé, et d'un présent tenace. La question que je me pose est la suivante : que signifie la destinée juive pour un chrétien, à quelle profondeur le questionne-t-elle, sur quels

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

vive, de « piété » nouée par et dans la *b'rit* (« piété », c'est-à-dire *pietas*, exact homologue de *hèsèd*, « vertu » qui maintient, resserre les liens noués entre les membres d'une famille, d'un clan, d'une patrie, entre les partenaires d'un pacte, vertu de réciprocité : Dieu et Israël sont chacun *hasid* à l'égard de l'autre.). La foi chrétienne tient que cette intelligence ne peut être plénière en dehors de la reconnaissance de la « fin de la *Torah* », fin qui est le Christ (cf. Rm 10,4) ; mais elle ne peut juger de cette non-reconnaissance, et se doit d'être tout attentive et réceptive à l'intelligence qu'ont de leurs Écritures les « frères aînés ».

Bref, les Chrétiens ne peuvent se contenter de « prendre acte » de la lecture et interprétation juive des Écritures pour de simples raisons de respect inconditionnellement dû au patrimoine d'un peuple et à l'usage que celui-ci en fait ; c'est pour des raisons proprement théologiques qu'ils ont à reconnaître la fécondité d'un don de Dieu. Les Écritures n'ont pas cessé d'être une lumière pour les « pas » du peuple Juif, une lumière que lui seul voit, mais que peut entrevoir le Chrétien qui reconnaît la « piété » de Dieu à l'égard des « premiers appelés ».

b. Jusqu'à ce qu'il vienne en gloire (cf. 1Co 11,26), les Chrétiens ne cesseront de confesser que « le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, et qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures » (1Co 15,3-4). Comme la Résurrection du Christ ne constitue que les prémices de l'accomplissement des Écritures, celles-ci continuent à s'accomplir dans le temps qui court entre la première annonce de la Résurrection et la venue du Ressuscité, même si cet accomplissement encore en cours est comme indexé, aux yeux du Chrétien, par la foi en ses prémices. Il est donc tout à fait erroné de croire qu'après le parfait accomplissement des Écritures advenu dans la mort et Résurrection du Christ, le

temps de l'Église est rempli par l'accomplissement de l'Évangile, les Écritures servant d'utile rappel de promesses, prophéties, figures ayant pris corps d'accomplissement adéquat en Christ. Les Écritures continuent à être, pour la foi et pour l'espérance chrétienne, comme une indispensable « hausse de visée ». On montrerait facilement, à la lumière de textes des Actes des Apôtres et des Épîtres de saint Paul, que le temps de l'Église est un temps continué d'accomplissement des Écritures.

c. L'espérance chrétienne et le lien entre l'accomplissement des Écritures et l'accomplissement de la vocation du peuple Juif. Point délicat entre tous ! Mais on peut et doit définir les « coordonnées » suivantes :

1. Selon Rm 11,15, les Juifs sont destinés à être l'objet d'une *proslèmpsis*, d'une « assomption » (*assumptio*, traduit très heureusement la Vulgate, là où des traductions modernes, peu soignées, c'est le moins qu'on puisse dire, parlent de « réintégration » ! ...). *Proslèmpsis* renvoie sans doute au verbe *proslambanein*, employé par la Septante en 1Samuel 12,22 : « Le Seigneur n'abandonnera pas son peuple par égard pour son grand Nom, car le Seigneur a daigné faire de vous son peuple » (*proselabeto humas heautô eis laon*). La première *proslèmpsis* aurait-elle été révoquée, pour que saint Paul puisse envisager une *proslèmpsis* à venir ? Certes non ! répondrait l'Apôtre (*mè genoito*). S'il s'agit bien d'une « attraction » des Juifs au Christ, celle-ci se produira sur le fond d'une *pietas* non révoquée, irrévocable (l'amour qui établit une alliance ne se « reprend » pas). De toute manière, le terme employé donne bien à entendre qu'il s'agit d'une « affaire » exclusive entre Dieu et son peuple.

2. À la lumière du paragraphe précédent, s'il y a place, en principe, pour une sorte de provocation à la jalousie, au zèle pour Dieu (cf. Rm 11,14), à supposer que le passé n'interdise

pas à l'Église phénoménale de s'y livrer, il n'y a aucune place pour une entreprise missionnaire auprès des Juifs. Si le Salut (le Sauveur) « est de parmi les Juifs », si la tradition du peuple Juif s'est pour ainsi dire toute recueillie en un Juif, Jésus de Nazareth (cf. Jn 4,22 « nous³ adorons ce que nous connaissons »), le Chrétien peut désirer que les Juifs reconnaissent l'un des leurs, venu parmi eux, venu d'abord pour eux ; il ne peut leur annoncer le Christ comme il le ferait auprès des non-Juifs.

3. L'Église n'attend pas que les Juifs soient absorbés, se laissent absorber en elle, par elle. Tout Israël sera sauvé, lorsque le Sauveur viendra de Sion (le Christ venant de la Sion céleste) renouveler l'alliance avec « ceux de sa chair ». Selon l'interprétation la plus justement fondée, ce salut de tout Israël marquera le signe de la résurrection des morts (la « vie d'entre les morts » Rm 11,15). On peut penser que les Juifs et l'Église formeront alors le corps de gloire du Christ. Par le salut de tout Israël, Dieu apportera la plénitude à l'Église. Quand Dieu fait miséricorde à tous (Rm 11,32), il n'assure pas aux premiers bénéficiaires de sa miséricorde une quelconque supériorité sur les derniers bénéficiaires : achevant de manifester son saint Nom de « seul véritable Dieu » (Jn 17,3), il constitue, il se donne à lui-même un seul peuple consacré à la louange de sa gloire. L'espérance chrétienne ne peut être partagée par les Juifs « telle quelle » ; mais, en son essentiel, qui est attente d'une plénitude qui ne peut venir que de Dieu par des voies qui ne sont pas encore « montées » au cœur de l'homme, en son essentiel qui est attente de la venue du Règne comme et quand Dieu voudra, elle ne peut blesser les Juifs, elle peut même, me semble-t-il, être « entendue » par eux.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

lesquels sont Abraham, Isaac et Jacob, premiers dépositaires de la Promesse, les citations scripturaires de la péricope fondamentale 9,6-13 confirmant cette détermination. On peut penser que, signifiés par la métaphore de la racine, les Patriarches sont considérés par Paul comme incluant en eux-mêmes leur descendance, celle qui a valorisé son appartenance charnelle par une communion à la foi ancestrale en la Promesse.

Nous pouvons maintenant nuancer avec saint Paul lui-même l'affirmation que tous ceux qui sont issus d'Israël ne sont pas Israël. Dès le départ de l'histoire du Salut, les visées de Dieu sont universalistes. Mais le peuple particulier en lequel et par lequel il a préparé la consommation n'était pas un peuple dont il se contentait après l'avoir choisi « en attendant » : il était la première pierre d'un édifice qu'un avenir devait voir construire, un avenir dont l'architecte voulait faire sentir le besoin à une foi, à une espérance, à une fidélité. Au moment du passage à l'universalisme, Israël ne se dilue pas dans un grand tout ; il demeure bien plutôt la matrice, qui, enfin, conçoit la vie. L'universalisme messianique n'est rien d'autre que l'extension à tous les autres peuples, d'une grâce faite à un peuple premier-né. Les Gentils sont sauvés par une sorte de cooptation à Israël. Dans le Christ, Israël est devenu universellement accueillant. L'Épître aux Éphésiens, qu'elle soit de Paul ou non, rend mieux qu'aucun autre texte la pensée de l'Apôtre : « Souvenez-vous donc qu'autrefois vous, les païens de naissance, traités d'incirconcis par ceux qui se disent circoncis et qui le sont dans leur chair par la main de l'homme, souvenez-vous qu'en ce temps-là vous étiez sans Christ, sans droit de cité en Israël, étrangers aux dispositions de la Promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde. Or, voici qu'à présent, dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, vous avez été rapprochés par le sang du Christ » (Ep 2,11-13). S'il convient donc de parler d'un

Israël de Dieu, ce n'est pas pour user d'une heureuse métaphore, mais pour reconnaître que la communauté des sauvés en espérance hérite de l'histoire du Salut sans jamais pouvoir la réduire aux formes d'une image stylisée bonne à orner le Temple de l'Allégorie. Quel serait un salut qui aurait vidé de sa substance une histoire suscitée par Dieu même pour le préparer ? Mais, quelle aurait été cette substance, si elle avait dépendu en son être, non pas de Dieu qui, précisément, appelle et suscite, mais des œuvres de l'homme ? Ainsi, la permanence d'un Israël selon la chair, envisagée d'un point de vue transhistorique, manifeste négativement que Dieu est fidèle, fidèle comme peut l'être un Seigneur qui poursuit, avec une souveraine liberté que rien ne peut lier, un propos de grâce.

D'un point de vue historique, la mise à l'écart d'Israël trouve son origine dans l'infidélité des membres du peuple élu. Cette infidélité, il est vrai, saint Paul en traite d'abord d'un point de vue transhistorique dans la première partie de 9-11. Mais il ne nous était pas possible, dans les pages précédentes, de résoudre tous les problèmes épineux que pose la péricope 9,19-29, spécialement aux versets 22-24. Il nous semble, par ailleurs, que cette péricope a son pendant dans celle qui comprend au chapitre 11 les versets 25-32, péricope dont l'occasion nous sera donnée par la suite d'exposer brièvement le contenu. Toutefois, nous ne voulons pas nous priver du fond de tableau sur lequel il est plus aisé de dessiner à grands traits les éléments essentiels de la pensée paulinienne contenue dans la deuxième partie de 9-11. Nous résumerons donc d'abord ce qu'il nous paraît important, pour la clarté de l'exposé, de retenir de 9,19-29.

Les exégètes sont à peu près unanimes aujourd'hui pour affirmer que saint Paul ne touche pas dans cette péricope le problème de la prédestination individuelle⁵. L'Apôtre considère les structures et les étapes de l'histoire du Salut, les groupes

humains dont Dieu se sert pour révéler, par les situations en lesquelles il les met, par les événements en lesquels il les confronte avec lui-même, sa puissance, sa colère – mais surtout sa lenteur à la colère –, le dessein de miséricorde qu’il mûrit en faveur de ceux qu’il appelle à la gloire, toutes choses semblant décidément subordonnées à la réalisation de ce dessein⁶. Saint Paul, attaché à la « défense » – mais il ne s’agit ni de théodicée, ni d’apologétique – de la justice souveraine de Dieu, paraît en oublier le jeu de la liberté humaine. Mais une lecture attentive relève dans les versets 22-24 un souci remarquable de précision. Les vases de colère sont « tout prêts pour la perdition », ou, selon certains exégètes qui voient un participe moyen là où d’autres voient un participe passif, « ils se sont préparés eux-mêmes pour la perdition » ; les vases de miséricorde, c’est Dieu même qui les a d’avance préparés pour la gloire. Il n’est pas nécessaire d’édulcorer l’affirmation que Dieu veut manifester sa colère, pour interpréter le support longanime des vases de colère dans un sens de miséricorde. Dieu supporte, en effet, ceux qui remplissent, au plan objectif, les conditions dignes de colère, dans le but de manifester et de rappeler aux hommes le mystère de la colère qui vient. Mais la manifestation de la colère ne vise pas à briser les vases de colère, elle s’accomplit par eux au bénéfice des autres et... d’eux-mêmes. Et, tout paradoxe mis à part, cette manifestation est miséricordieuse, puisqu’elle n’est que la manifestation d’un délai fixé à l’explosion de la colère en vertu d’un dessein de miséricorde, et non pas fixé dans l’intention d’accumuler les occasions d’un déchaînement final. Qui inclinerait à juger, malgré tout, paradoxale notre interprétation, ferait bien de se reporter aux versets 30-32 du chapitre 11, qui forment l’exacte et éclairante reprise du thème de 9,22-24.

À la lumière de ces conclusions, que nous nous excusons de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

LA DESTINÉE DES JUIFS¹

DANS LA PERSPECTIVE DES CHAPITRES 9 À 11
DE L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS

Dieu aurait-il rejeté son peuple ?

Certes non ! ...

*Car les dons et l'appel de Dieu sont
sans repentance*

Rm 11,1.28.

Comme l'intelligence des chapitres 9-11 de l'Épître aux Romains suppose la détermination exacte de leur place dans l'ensemble de l'Épître, nous établirons d'abord ce présupposé. Après un préambule (1,1-17 : adresse, action de grâces, nouvelles personnelles), l'Épître comprend une partie doctrinale (1,18 – 11,36), des recommandations (12,1 – 15,13) et un épilogue (15,14 – 16,27 : nouvelles personnelles, salutations finales). La partie doctrinale développe d'abord le thème annoncé en 1,16-17 ; l'Évangile est une force divine qui mène tout croyant au salut ; cette force se manifeste dans une justice de Dieu qui déploie ses énergies dans et par la foi même. Ce développement remplit les chapitres 1,18 – 5,21. Les chapitres 6-11 sont occupés par la solution des trois difficultés rencontrées en cours d'exposé, ou, si l'on préfère, par la réponse à trois objections qu'un interlocuteur fictif pourrait opposer à la « thèse » de l'Apôtre. 6,1 – 7,6 répond à l'objection suivante : la doctrine de la justification par la foi n'entraîne-t-elle pas la liberté de pécher ? 7,7 – 8,39 dissipe le mirage d'une objection qu'on pourrait formuler en ces termes : si la justice de Dieu vient à l'homme par la foi, la loi n'est-elle pas mauvaise ?

Dans les chapitres 9-11, saint Paul répond à la troisième

objection, objection brûlante, qui trouvait à se fonder dans les origines mêmes de l'Église : si les païens sont justifiés par la foi en vue du salut, peut-on prétendre que le plan de Dieu atteint par là sa consommation, quand les Juifs sont exclus² de la participation aux biens de la promesse ? En d'autres termes, Dieu semble n'avoir poursuivi une fin pendant des siècles, que pour en remplacer la réalisation par ce qui aurait dû simplement en résulter, l'« admission » des païens. Mais Dieu peut-Il être infidèle ? La parole de Dieu serait-elle devenue vaine (9,6) ? Les promesses qui ont nourri durant plus d'un millénaire l'espérance du peuple issu d'Abraham, auraient-elles perdu toute validité ? Saint Paul répond à l'objection en usant d'une subtile et implacable dialectique ; mais, remarque importante pour l'interprétation de ce long passage de l'Épître aux Romains, cette dialectique ne fait que servir à l'exposé, disons plutôt, à la communication d'un « mystère » (11,25), c'est-à-dire, d'un propos de salut tenu caché en la Sagesse divine jusqu'au jour où il est manifesté à un héraut qui reçoit mission de le proclamer.

Suivant l'Apôtre, les Juifs méritent toujours d'être appelés Israélites, titre d'honneur qui marque l'appartenance au peuple de Dieu. Pour mettre en évidence la continuité qui les unit au peuple de la première Alliance, saint Paul ne craint pas d'affirmer que l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses leur appartiennent, ainsi que les patriarches, en faveur de qui Dieu a fait se lever l'aube de l'Histoire du Salut, et il couronne cette énumération des privilèges des « Israélites » en rappelant que c'est d'eux qu'est issu le Christ, selon la chair (Rm 9,4-5). Les dons de Dieu, et la vocation qui les a, pour ainsi dire, motivés, sont irrévocables (Rm 11,29). Le choix par lequel Dieu s'est réservé un peuple d'entre les peuples continue de concerner les Juifs et de faire d'eux des bien-aimés, « à cause des Pères » (Rm 11,28),

premiers bénéficiaires de ce choix.

Par un impénétrable dessein de la Sagesse divine, les païens, exclus de la première Alliance, sont devenus bénéficiaires de la seconde et parfaite Alliance, à la faveur de l'exclusion provisoire des fils de la première. Mais ceux-ci ne sont pas abandonnés à la décomposition du bois mort, toujours considérés par Dieu comme des rameaux de l'olivier franc, ils sont destinés à être greffés de nouveau sur leur « propre olivier » (11,23). « Si les prémices sont saintes, toute la pâte aussi ; si la racine est sainte, les branches aussi » (11,16) : la racine, les prémices sont les patriarches et, vu en eux, l'Israël fidèle qui est entré en possession de l'héritage de Dieu communiqué par le Christ ; la pâte, les branches sont l'Israël « mis à l'écart³ », endurci pour un temps, le temps de « l'entrée des Gentils » (Rm 11,25).

Dans ce dessein, rien d'une logique abstraite à laquelle Dieu se conformerait. L'Israël fidèle qui a constitué le noyau primitif de l'Église aurait suffi à permettre la continuité entre les deux Alliances – ou mieux, entre les deux étapes de l'unique Alliance – et à témoigner par là de la fidélité de Dieu à l'égard de son peuple. Dans l'Ancien Testament, Dieu a toujours discerné, à l'intérieur de son peuple, entre un Israël de la promesse et un Israël selon la chair⁴.

Il est vrai que l'infidélité des Juifs vis-à-vis du Christ diffère de celle que fustigèrent les prophètes de l'Ancien Testament (prostitution aux faux dieux, transgression de la Loi) ; elle est la méprise dramatique d'une volonté de fidélité à un don de Dieu, la Loi, dans la méconnaissance du Don suprême de Dieu, le Christ, fin de la Loi (Rm 10,4), « devenu justice » (1Co 1,30) de tous les croyants en vue du Salut.

Mais précisément, cette méconnaissance et cette méprise⁵ ne l'emportent-elles pas en gravité sur l'infidélité qui provoquait la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

3. Question théologique

La question de la judéité de Jésus ne se laisse pas réduire aux dimensions des questions d'historiographie ou de psychologie. Même si ce n'est pas inscrit en termes formels dans le *credo*, nous confessons que Jésus était juif. Il ne suffit pas de dire qu'il était fils d'Israël et qu'il est venu accomplir les Écritures. Jésus était un juif, qui a reçu les Écritures de son peuple, le peuple juif, qui en a entendu la lecture et le commentaire dans les synagogues, dont la prière fondamentale a été, comme pour tout juif, le *Shema' Yisraël*. Craignons d'abuser de certaines formules abstraites : Jésus envoyé par Dieu à son peuple, accomplissant les divines prophéties, sinon les divins oracles... Jésus est apparu, non pas au sein d'un Israël biblique irréel, mais au sein du peuple juif et du judaïsme tels qu'ils se sont formés et développés au cours des siècles qui ont suivi le retour de l'exil. Saint Paul dit que c'est « d'eux – les juifs – que le Christ est issu selon la chair » (Rm 9,5). Le quatrième Évangile met dans la bouche de Jésus cette réponse à la Samaritaine qui vient de faire allusion à l'opposition entre l'adoration sur le Mont Garizim et l'adoration à Jérusalem : « Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des juifs. » (Jn 4,22). Littéralement, le salut est des juifs, c'est-à-dire, est d'origine juive. La préposition *ek*, qui indique l'origine, est celle-là même que Paul emploie dans le passage cité ci-dessus. Il y a une vérité historique de l'Incarnation qui n'est reconnue que si on rappelle et souligne que Jésus était juif. Faute de quoi, une espèce de docétisme commence à contaminer la foi chrétienne. La judéité de Jésus n'est pas d'abord une donnée livrée aux investigations de l'historien, mais un élément essentiel de confession de foi.

L'UNIVERSALITÉ DE JÉSUS

Il est vrai que cet élément joue en opposition avec une autre affirmation. Saint Paul, après avoir rappelé que Jésus est issu des juifs selon la chair, ajoute : « lequel est au-dessus de tout » [Rm 9,5], comme pour marquer le passage d'une particularité à une seigneurie universelle.

La même opposition joue au début de l'Épître : « son Fils, issu de la lignée de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'esprit de sainteté, par sa Résurrection des morts, Jésus Christ notre Seigneur » (Rm 1,3-4). L'entretien de Jésus avec la Samaritaine, auquel nous avons déjà renvoyé le lecteur, contient peut-être les indications les plus riches sur notre sujet. Notons d'abord que le seul passage du Nouveau Testament où Jésus soit formellement qualifié de juif se trouve dans ce chapitre de Jean : « Comment ! toi qui es juif, tu me demandes à boire à moi qui suis une femme samaritaine ? » (Jn 4,9). L'appellation « juif » apparaît ici en opposition avec celle de « samaritaine ». Cette opposition est comme thématifiée théologiquement (vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous adorons ce que nous connaissons. Cf. Jn 4,22), mais elle ne l'est qu'à la lumière d'un dépassement dont l'annonce précède : « Crois-moi, femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. » (Jn 4,21). Le salut est « des » juifs, mais il va au monde : « ... nous l'avons-nous-mêmes entendu et nous savons que c'est vraiment lui le sauveur du monde » (Jn 4,42). Nous ne connaissons plus le Christ selon la chair, affirme saint Paul (2Co 5,16). En Christ, les croyants sont création nouvelle. Il reste que nous continuons et continuerons à confesser que le Verbe s'est fait chair, et qu'il s'est fait chair parmi les juifs. C'est là faire mémoire, non pas au sens d'un renvoi à un fait passé, mais au sens du rappel qu'on se fait à soi-même, que l'Esprit donne à l'Église de se faire à elle-même, d'une vérité advenue dans un passage dont le terme ne

cesse de s'actualiser en nous.

CONCLUSION

S'il n'y a ni retour historique de la foi à Jésus « tel qu'il a été », ni passage historique de Jésus redécouvert en sa judéité au Christ de la foi⁸, il n'en faut pas moins maintenir que tout ce qui aide la foi à faire mémoire de la judéité de Jésus doit être mis en valeur avec force et franchise. Il y va de la vérité de notre action de grâces à Dieu pour les voies qu'il a voulu prendre pour venir à nous. Le charisme de saint François d'Assise nous apprendra toujours plus sur la béatitude des pauvres que tous les commentaires réunis ; mais la vérité de notre écoute de cette béatitude serait mutilée si nous n'acceptons pas de la situer dans la tradition juive. Jésus est apparu au cours de l'histoire de cette tradition, faisant preuve, « sous la Loi », d'une souveraine liberté. Quand nous faisons mémoire de cette apparition, et de manière aussi concrète que possible, nous n'enjambons pas le temps de la foi pour retrouver de l'historique, nous célébrons la foi même en son cheminement. Ce n'est pas sans danger. On peut « soumettre » l'Évangile à la tradition juive, et en éliminer subrepticement ce qui ne se laisse pas réduire à cette tradition. On peut aussi se contenter d'une sorte de vue extrinsèque des choses, le Strack-Billerbeck⁹ fournissant à point l'écrèmeuse de textes. Ici comme ailleurs, le discernement est affaire de pratique, de foi et de prière et non pas de définition abstraite. « Comment ! toi qui es juif... sauveur du monde » (Jn 4,9.42). Le passage de l'un à l'autre a eu lieu une fois pour toutes. Si bien même qu'il nous surplombe et que nous ne cesserons d'en méditer la portée « jusqu'à ce qu'il vienne¹⁰ ».

¹ [Article publié dans *SIDIC – Rome*, Vol. XII, n° 3 – 1979, pp. 12-15.] N.B. Nos citations scripturaires sont empruntées à la *Bible de Jérusalem*, édition Minor, 1975.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sont guère lisibles à première lecture. Ce sont ces choix et ces symboliques que je voudrais évoquer brièvement.

UNE ERREUR DU SIONISME ORIGINEL

Tout le drame du conflit israélo-palestinien était caché en germe dans l'un des slogans les plus célèbres du sionisme originel. Il y a un peuple sans terre (le peuple juif), il y a une terre sans peuple (la « Palestine »). Je parlerai de la Palestine pour la période antérieure à la création de l'État d'Israël. Pour un juif, n'existe que la « Terre d'Israël » ; la « question juive », comme on disait alors, ne trouverait sa réponse que dans le rassemblement de ce peuple sur cette terre, d'autant plus que la mémoire millénaire du peuple en « question » rejetait violemment les projets d'installations en Ouganda ou en Argentine. Un peuple sans terre... Si on admet que les juifs forment un peuple, ce qui ne va pas sans qu'on soumette la notion de peuple à l'épreuve de données spécifiques sans équivalents, si on admet que le peuple juif devait être conscientisé tout entier du point de vue du danger qu'il courait à rester privé d'une terre propre, la première partie du slogan n'est pas discutable. Quant au lien du peuple juif avec la Palestine, les faits en imposent l'évidence : perte de l'autonomie politique sous le coup d'une violence dont le fait n'a jamais été entériné, persistance ininterrompue à travers les siècles d'une population juive (à l'exception de l'interruption d'un bon siècle pour Jérusalem), pratique des pèlerinages, faits, étalés dans le temps, d'immigration de groupes importants qu'on peut qualifier de pré-sionistes du point de vue du sionisme tel que Herzl³ l'a conçu et organisé, souhait de retour à Jérusalem exprimé dans une prière constante.

Qu'en est-il de la deuxième partie du slogan : une terre sans peuple ? On peut affirmer que c'est là le point aveugle du

sionisme, point que le jeu des grandes puissances, fait de promesses non tenues, de manipulations éhontées, a contribué à rendre encore un peu plus aveugle. Il y avait, sinon un peuple, du moins des populations sur la terre tant désirée. Ces populations n'ont jamais été consultées ; quand elles l'ont été, leur avis n'a pas été pris en considération. Il est vrai que les Arabes de Palestine ont profité de l'immigration sioniste (entraînant la mise en valeur de terres achetées parfois à prix d'or) et que celle-ci a même provoqué, fait qu'il ne faut pas livrer à l'oubli, une immigration arabe venue d'Égypte ou d'Iraq. Mais il convient de reconnaître que cela ne pèse pas d'un grand poids devant le fait que les occasions de rapprochements ou de compromis avec les Arabes (rapprochements et compromis, certes, très difficiles) ont pratiquement toutes été manquées par le mouvement sioniste, de l'aveu même d'un historien aussi peu suspect que Laqueur⁴. Sans entrer dans plus de détails, je prétends que ces deux faits sont irréversibles. À supposer même qu'on puisse soutenir que le sionisme, sous sa forme politique moderne, est une « erreur de l'histoire » (mais le concept d'« erreur de l'histoire » n'est peut-être qu'un pseudo-concept, dénué de toute valeur scientifique, en tout cas, l'« erreur » a été provoquée par le monstre de l'antisémitisme), et une erreur qui a entraîné une grave injustice à l'égard des Palestiniens, il faut affirmer avec force que le fait israélien n'a pas à être soumis à la question du droit à l'existence. Se poser cette question, fût-ce pour y répondre positivement, c'est ne pas apercevoir qu'on entrouvre la porte, dans l'imprudence d'une hypothèse informulée, à une plus grave et terrible injustice. C'est s'arroger un droit dont on ne supporte pas d'être l'objet. Imagine-t-on qu'on vienne nous dire que nous, Français, tout compte fait, avons droit à un État ? Le deuxième fait est le fait palestinien. L'enracinement dans une même terre, l'expérience commune

d'une même destinée et d'une même épreuve ont engendré une conscience nationale, encore embryonnaire et plus « oppositive » que positive, mais qui ne se laisse plus ignorer.

LA TERRE... NON PAS UN DROIT MAIS UN DON

Pour saisir la tension qui vibre entre ces deux faits, il faut en venir à la symbolique cachée qui donne à un conflit de droits sa charge irrépressible. Pour le peuple juif, la Terre d'Israël est terre promise. Dans la tradition biblique la plus sûre et, me semble-t-il, dans la tradition du judaïsme religieux (un juif religieux ne ferait pas cette distinction !), la Terre d'Israël est sponsale, non pas maternelle ; elle est un don nuptial, non une « patrie ». Abraham doit quitter sa patrie pour aller vers la terre que Dieu lui donnera. Le peuple hébreu doit sortir d'Égypte pour recevoir l'héritage promis aux patriarches. Le caractère de don qui distingue la Terre est tellement marqué que, si le peuple ne remplit pas les conditions proposées dans la disposition que Dieu prend en sa faveur, le don est comme repris, la jouissance en est suspendue. Même quand la jouissance est assurée, l'Écriture met dans la bouche de Dieu ces paroles : « La terre m'appartient, et vous n'êtes pour moi que des étrangers et des hôtes » (Lv 25,23). Or le sionisme a tendance à parler de droits, ce qui est, certes, légitime en droit international, et à faire du don nuptial une terre maternelle et nourricière, une patrie. De leur côté, les Palestiniens « ont » une terre dont ils prennent conscience que c'est leur patrie, dont ils revendiquent qu'elle soit reconnue comme telle, et c'est le paradoxe d'une patrie virtuelle, promise à l'existence, le paradoxe d'une terre dont seul le drame de l'histoire fait surgir le visage maternel. Deux symboliques contraires s'affrontent, dont chacune masque l'inversion qui lui fait donner le change.

Peut-être l'Israélien et le Palestinien doivent-ils quitter

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Je veux faire une deuxième remarque, une brève et simple remarque sur un sujet immense et brûlant. Qui est juif ? Qui fait partie du peuple juif ? – Du point de vue chrétien, je pense que le critère fondamental de la réponse doit être le même que celui que nous pouvons formuler d’après les Écritures. – Dans les Écritures, il est clair que tous les membres du peuple sont concernés par les événements, concernés par les paroles des Prophètes. En Israël, un drame se joue, drame de l’élection du côté de Dieu, drame de la fidélité ou de l’infidélité du côté des hommes. Tout Israël est élu, choisi, séparé d’entre les autres peuples, comme une sorte de lieu où se joue ce drame. Les juifs religieux ont des critères précis pour juger de l’appartenance à Israël, et le théologien chrétien doit les prendre en considération, – mais ce théologien n’a pas les instruments théologiques pour discerner à l’intérieur d’Israël un Israël qui serait le vrai Israël (*Verus Israel*) et formerait le seul sujet théologique. Au sein du peuple que Dieu s’est choisi – et la vocation de Dieu est irrévocable – il est impossible de faire des distinctions entre élus et réprouvés, membres véritables et membres d’appartenance spé cieuse, jusqu’à ce que vienne le Jour du Jugement ou, plus exactement, le Jour du Salut et de la Miséricorde, jour où la première élection atteindra sa fin de manière parfaite. En dehors du cas des étrangers venus au judaïsme, est juif celui qui est né dans le peuple juif et qui veut en partager la destinée.

II. LE « TEMPS DES NATIONS », LA PRÉSENCE DES JUIFS EN TERRE D’ISRAËL

Dans cette conférence, j’ai l’intention de traiter de sujets qui ont un lien plus étroit avec ce que je voudrais dire brièvement sur la communauté chrétienne d’expression hébraïque.

Le premier sujet concerne le contenu théologique de

l'expression « temps des nations ». Il est possible et même nécessaire de se demander si la théologie succincte de cette petite expression est réellement fondée dans les sources de la foi et, en particulier, dans le Nouveau Testament. Dans le cas d'une réponse positive à cette question, certains théologiens n'hésitent pas à repousser une telle théologie en s'appuyant sur des principes d'exégèse hyper-critique. Je vais essayer de présenter la théologie de Luc. On sait que cette théologie n'est pas vue d'un bon œil par les théologiens qui veulent trouver dans le Nouveau Testament des éléments positifs pour une théologie de la destinée du peuple juif. Selon un exégète mesuré, A. George, après la proclamation de l'Évangile, Israël n'a plus aucune signification religieuse spécifique. Suivant cet exégète, d'après la manière de voir de Luc, Israël n'a de « valeur » théologique que passée.

Je ne suis pas sûr que les opinions de Luc soient si tranchées. Il me semble que Luc peut fournir des éléments pour une théologie de l'Histoire de l'Église ou de l'Économie du Salut. Un point très important chez Luc est l'extension du salut à tous les hommes.

Après les chapitres consacrés à l'enfance de Jésus, Luc ouvre son évangile par la prédication de Jean-Baptiste et il remarque que le fait de cette prédication accomplit ce qui est écrit au livre des oracles du prophète Isaïe. Voici le texte cité : « Une voix crie dans le désert : préparez le chemin du Seigneur, aplanissez ses sentiers – tout ravin sera comblé, toute colline ou montagne sera aplanie, les passages tortueux deviendront droits et les chemins raboteux seront nivelés et toute chair verra le salut de Dieu » [Is 40,3-5]. Luc est le seul parmi les évangiles synoptiques qui continue la citation jusqu'au verset : « et toute chair verra le salut de Dieu ». L'importance de ce verset aux yeux de Luc nous est indiquée par le fait que l'Évangile exprime la même idée avec

les mêmes mots à la fin des Actes des Apôtres : « C'est aux païens qu'a été envoyé le salut de Dieu » [Ac 28,28]. – Nous reviendrons là-dessus plus tard. Les deux livres de Luc, qui sont unis par des liens littéraires et forment une sorte d'unité littéraire, sont construits de telle façon que la proclamation de la Bonne Nouvelle parmi les Nations apparaît comme la voie de l'accomplissement de ce qui est écrit dans les Écritures, comme l'accomplissement, la réalisation des paroles du Seigneur. Mais il ne suffit pas de remarquer cela. Selon Luc, le temps de l'Église possède une structure précise. Ce temps se divise en deux périodes, qui ne se suivent pas l'une l'autre par hasard, ni sans raison, ni sans signification. Il existe entre ces deux périodes des liens de genèse et des relations d'opposition. L'ordre dans lequel ces périodes se succèdent reflète la structure de l'Église. Il est important de bien saisir cette conception afin de ne pas en tirer des conclusions erronées. Avant tout, Luc tient à montrer que les Juifs ont entendu la proclamation de la Bonne Nouvelle et que, conformément aux Promesses, ils ont été les premiers à l'entendre : « Vous êtes, vous, les fils des Prophètes et les fils de l'Alliance que Dieu a conclue avec nos Pères (cette expression nous permet de voir que la proclamation de la Bonne Nouvelle a d'abord été une affaire intérieure au peuple d'Israël). Quand il a dit à Abraham : “Et en ta postérité seront bénies toutes les familles de la terre”. C'est pour vous, d'abord, que Dieu a ressuscité son serviteur Jésus et il l'a envoyé vous bénir... » (Ac 3,25-26). Et Paul, selon Luc, dit aux Juifs d'Antioche de Pisidie : « Et nous, nous vous annonçons la Bonne Nouvelle : la promesse faite à nos Pères, Dieu l'a accomplie en notre faveur, à nous, leurs enfants » (Ac 13,32-33).

Contrairement à l'opinion qu'il nous est donné de lire dans les articles de nombreux exégètes, Luc n'essaie pas de donner à entendre que les Juifs ont entendu la Bonne Nouvelle et qu'ils

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

NOTE SUR LA DÉNOMINATION THÉOLOGIQUE DU PEUPLE JUIF¹

Les théologiens qui s'efforcent de définir ce qu'il est convenu d'appeler le « statut théologique » du peuple juif, sont encore loin d'échapper aux contraintes d'un lourd héritage, et ce n'est pas y échapper que d'en inverser le signe. S'il est devenu rare, grâce à Dieu ! d'entendre parler de peuple maudit ou de peuple déicide, si les comparaisons du péché originel et du prêtre « défroqué » ne servent plus à éclairer de leur lumière fuligineuse la destinée des Juifs qu'entre les mains de quelques théologiens et exégètes obsédés, la théologie reste encore au seuil de la recherche en la matière, malgré tout l'apport de l'exégèse, de la patristique, de l'histoire. Certains auteurs croient abolir le passé en remplaçant peuple déicide par peuple de Dieu et peuple maudit par peuple élu ; mais ils ne se montrent pas plus soucieux de fonder leurs affirmations que ceux dont ils prennent le contre-pied. Dans cette situation confuse, il peut être utile de fixer quelques points de repère. C'est à ce travail de repérage que voudrait contribuer cette brève note exégétique.

La « preuve » scripturaire qui permet encore à bien des théologiens d'affirmer que le peuple juif demeure « toujours » le peuple élu, est tirée de l'Épître aux Romains : « Je demande donc : Dieu a-t-il rejeté son peuple ? Certes non ! » (Rm 11,1). Si Dieu n'a pas rejeté son peuple, argue-t-on, il s'ensuit que le peuple juif reste le peuple de Dieu. Il n'est pas nécessaire de recourir aux méthodes les plus raffinées de l'exégèse pour montrer la fragilité de cette affirmation ; le plus simple examen

du contexte y suffit. Saint Paul voit dans le « reste » (les Juifs qui ont cru que Jésus a été exalté à la droite du Père, et ont reçu l'Esprit de la promesse) la réponse concrète à la question du rejet ou du non-rejet du peuple juif en tant que peuple de Dieu. C'est dans le « reste » que Dieu continue de « voir » son peuple. Paul parle d'un reste élu par grâce (littéralement : selon l'élection de la grâce) ; puis, il distingue expressément deux parties au sein d'Israël : l'« élection » (le « reste » constitué par ceux qui ont été élus) et « les autres » (Rm 11,7).

Cette distinction permet de poser en termes exacts la question de la place du peuple juif dans l'économie du salut. De fait, en Rm 11,11, Paul ne se demande plus si Dieu a rejeté son peuple ; il se sert du pluriel (en référence aux « autres » du verset 7) pour désigner ceux dont la destinée lui cause un continuel tourment (Rm 9,2) : « Je le demande : ont-ils achoppé pour tomber ? » (c'est-à-dire : leur faux pas les rend-il à tout jamais étrangers à l'accomplissement des promesses ?) (Rm 11,11).

Paul a déjà reconnu dans les chapitres précédents que les Juifs ont le « zèle de Dieu » (Rm 10,2), même s'ils n'ont pas discerné le don de la justice qui est offert en Christ ; il les a appelés « israélites » (Rm 9,4), ce qui, sous sa plume, ne va pas sans le présupposé d'une continuité proprement théologique entre eux et l'Israël des temps antérieurs au Christ ; il énumère les dons qu'ils ont reçus de Dieu (Rm 9,4-5), ce qui implique qu'entre leurs mains, ces dons ne sont pas qu'une survivance « matérielle » ou que l'objet d'une vaine revendication. Après les sévères citations de l'Écriture de Rm 11,8-10, – si sévères même qu'un exégète, B. Noack, estime qu'elles ont constitué pour Paul le dernier mot jusqu'à ce qu'une révélation vint lui permettre de reprendre la plume sur de nouveaux frais ! – Paul se devait de justifier le bien-fondé des éléments que nous venons de rapporter. Il le fait d'abord en interprétant l'économie du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« Non pas comme l'alliance », marque que les Pères n'ont pu « lire » dans l'alliance du Sinaï la fidélité que Dieu y engageait. Quand Dieu manifeste la compassion avec laquelle il pardonne le péché de son peuple et ne veut plus « s'en souvenir », celui-ci peut confesser : nos Pères n'ont pas connu ton vrai visage, ce qui revient à confesser : en sa fidélité, le Dieu de nos Pères est « toujours plus grand ». À la lumière de ces brèves remarques exégétiques, on peut affirmer sans ambages que, lire dans Jérémie 31,31-34 l'annonce d'une substitution de peuple à peuple, d'alliance à alliance, c'est commettre un grave faux-sens, dont la fausseté s'aggrave à être rapprochée de Jérémie 31,37 (en hébreu : v. 36) : « Ainsi parle le Seigneur* : si les cieux peuvent être mesurés là-haut et que puissent être sondées les fondations de la terre en bas, alors, pour ma part, je rejetterai toute la descendance d'Israël pour tout ce qu'ils ont fait, oracle du Seigneur*⁸ ».

La liberté de l'exégèse apostolique nous oblige-t-elle, ne disons pas à renouveler, élargir, modifier (car, aux yeux du Chrétien, l'accomplissement des Écritures en Christ ne peut jamais se réduire à une simple reprise ou à un simple prolongement d'une ligne de lecture faite sans référence au Christ) mais à abandonner purement et simplement notre lecture de Jérémie 31,31-34 ? Ce passage du Prophète fournit la matière de la plus longue citation des Écritures que nous ayons dans le Nouveau Testament en Hébreux 8,8-12. Nous lisons au verset 13 : « En disant “nouvelle (alliance – ajouté par le traducteur), il rend vieille la première ; or, ce qui est vieilli et vétuste est proche de sa disparition ». Sommes-nous proches de la théologie de la substitution ?

Même si cette théologie ne forme pas nécessairement le substrat de n'importe quel usage du verbe « substituer », il est regrettable de voir la *Bible de Jérusalem* traduire ainsi le verset

7 : « Car si cette première alliance avait été irréprochable, il n’y aurait pas eu lieu de lui en substituer une seconde ». Le texte grec ne justifie pas du tout cette traduction. « Car si cette première avait été irréprochable, il n’y aurait pas eu à chercher le *topos* d’une seconde. » Le *topos*, le lieu, est évidemment à prendre ici au sens fonctionnel : la place qu’un objet ou une personne peut ou doit occuper pour y avoir et y exercer sa fonction, le lieu voulu pour cette fonction. Il n’y a pas un seul *topos* qui serait occupé successivement par deux réalités exclusives l’une de l’autre. Il y a deux *topoi* : celui de l’ombre et de la figure, et celui de la réalité céleste des biens à venir.

Le médiateur de la nouvelle alliance apporte affranchissement et libération à ceux qui sont prisonniers des transgressions qu’ils ont commises sous la première alliance (cf. He 9,15). Ces affranchis ne sont donc pas étrangers au nombre de ceux qui sont appelés à recevoir part à l’accomplissement de la promesse de l’héritage éternel, ce qui exclut toute espèce de théologie substitutionniste. Exclusion redoublée par le verset qui conclut le merveilleux chapitre consacré à l’éloge de la foi des ancêtres : si les justes de la première alliance n’ont pas eu part à l’accomplissement de la promesse, la raison en est que Dieu avait en vue pour nous quelque chose de meilleur pour qu’ils ne reçoivent pas sans nous la consommation glorieuse (He 11,40). Bref, c’est la venue de l’accomplissement qui fait apparaître le temps des premiers biens comme temps de la figure, c’est la venue de la lumière des « biens meilleurs » qui fait apparaître ces premiers biens comme une ombre. L’accomplissement n’est pas « substitué » à la figure : il en est la vérité manifestée « une fois pour toutes⁹ ». Et les premiers bénéficiaires de cette manifestation viennent de parmi ceux qui ont connu le temps de la figure. Bénéficiaires à qui il est donné de quitter un premier *topos* pour entrer dans un second, où l’espérance de l’accès au

sanctuaire qui n'est pas fait de main d'homme est définitivement garantie.

Que dire de ceux de la première alliance (à leurs yeux, il ne peut s'agir que de l'unique et « irrévocable¹⁰ » alliance du Sinäi) pour qui les premiers biens ne sont premiers que comme est premier le chemin qui mène au « monde à venir », au monde encore à venir ? Les Chrétiens ne sont-ils pas fondés à estimer que les fils de la première alliance ne font plus qu'offrir une proie à l'illusion ? Une telle estimation trahirait la seule et grave illusion : celle de se croire d'un temps où l'on échappe à tout jamais à la perverse tentation d'infliger un affront à l'Esprit de la grâce (cf. He 10,29). L'auteur de l'Épître aux Hébreux ne se pose pas la question du « statut » théologique de ceux qui, par ascendance, se rattachent à ceux de la première alliance, considérée comme unique et irrévocable alliance. Pour recevoir réponse à cette question, il nous faut interroger l'Épître aux Romains.

L'ensemble que forment les chapitres 9-11 de l'Épître aux Romains ne justifie ni qu'on néglige tout ce qui, dans le reste du Nouveau Testament, touche de près ou de loin, formellement ou pas, ou bien omet, de fait, de toucher au sujet que traite ce célèbre passage du corpus paulinien, ni qu'on s'efforce de le banaliser, le réduisant aux dimensions d'un simple texte parmi d'autres. Romains 9-11 est le seul texte du Nouveau Testament qui traite formellement, et longuement, de la destinée du peuple juif du point de vue de ce que Dieu y manifeste de sa « justice ». On ne peut mettre sur le même plan la teneur d'un tel « traité » et la théologie qu'on prête au premier Évangéliste au sujet des Juifs qui « refusent » d'accueillir la « parole du Royaume¹¹ ». On ne peut pas davantage déclarer de manière péremptoire que l'Épître aux Éphésiens dépasse et, en un certain sens, annule l'Épître aux Romains, déclaration qui méconnaît le genre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sois anathème ! Paul ne désire pas être séparé de ses frères, mais aspire de toute son espérance à les trouver, ou retrouver, en toute vérité de vie et de salut, dans le Seigneur Jésus. En même temps, ce souhait permet d'établir un lien, par opposition, avec la fin du chapitre 8. Rien « ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu, de cet amour qui est en Christ Jésus, notre Seigneur » (Rm 8,39). Rien, et, pourtant, Paul serait prêt à envisager d'être excommunié de la communion en cet amour, pour ses frères : *apo tès agapès, apo tou Christoû* s'appellent et s'opposent comme une affirmation qui ne souffre pas d'exception et une exception quand même envisageable dans le souhait d'un impossible, dont Dieu seul juge et dispose. La première raison du délai imposé à la formulation de l'objection réside dans le désir d'amortir quelque peu l'effet de celle-ci par une clarification « en faveur » de Dieu. Cette clarification concerne une position, non formulée !, qui mettrait en doute la fidélité de Dieu à ses promesses. *Ouk hoion de hoti*, qu'on peut traduire : « Ce n'est pas du tout que », fait plus – ou moins, selon le point de vue – que jeter *in medias res* : l'expression introduit à une *res* seconde (une réponse) sans aucune mention préalable de la *res* première (la question qui demande réponse). Vient enfin, après cette première et comme hâtive mise au point, la troisième objection qui fournit matière à la troisième partie du grand ensemble 6-11 : si c'est ainsi que Dieu est fidèle, comment peut-il, en même temps, être juste ?

15 Nous nous permettons de renvoyer à notre article « De Jérusalem aux extrémités de la terre. L'annonce de l'Évangile dans le livre des Actes des Apôtres » dans *Axes* XIII/4-5 (avril-juillet 1981) p. 3-13. [A paraître dans un prochain volume des écrits du Père Michel de Goedt.]

16 Peut-être faut-il citer également la *makran* (au loin) accolé aux « Nations » à la fin du deuxième récit de la conversion de Paul dans Ac 22, 21.

17 Cf. Rm 11,15. « Assomption », pour rendre, comme le fait justement la Vulgate, qui traduit par *assumptio, proslèmpsis*, acte par lequel Dieu prend avec lui, et comme chez lui, un peuple pour le faire sien. En 1S 12,22, nous lisons en hébreu : « Le Seigneur* ne rejettera pas son peuple par égard pour son grand nom, car le Seigneur* a daigné faire de vous son peuple ». La Septante rend le « faire » hébreu par *proslambanein*, « recevoir chez soi » en grec hellénistique. L'argument *a fortiori* de 11,15 perd tout sens si « vie d'entre les morts » ne signifie pas le salut définitif (la « glorification » en Christ), en vue duquel le croyant est justifié.

Prenons occasion de cette dernière note sur Rm 9-11 pour attirer l'attention sur des points difficiles dont nous n'avions pas à traiter, mais que le lecteur

ne manquera pas de remarquer « en marge ». Saint Paul ne se pose pas la question moderne : « Qui est Juif ? », et ne fonde formellement aucune réponse ferme. Les « autres » (Rm 11,7), ceux qui ne font pas partie du « reste », faut-il les identifier aux Juifs fidèles à la *Torah*, qui usent des dons de Dieu, irrévocablement communiqués (Rm 11,29), mais qui ne reconnaissent pas encore en Christ la « fin » de ces dons ? S'il faut donner une réponse affirmative à cette question, qu'en est-il des autres « enfants de la chair » (Rm 9,8) ? Nulle part, Paul ne fait réflexion sur cette donnée de foi indéniable : c'est par une volonté divine, c'est en vertu d'un premier choix fondamental que Dieu, par la *Torah* et les prophètes, s'adresse à des « enfants de la chair », séparés d'entre tous les peuples, pour susciter parmi eux des « enfants de la promesse ». Cette « délimitation » est-elle théologiquement toujours valide pour l'ensemble du peuple juif ? Autre question : Paul ne prend pas en considération le lien entre le peuple juif et la Terre d'Israël. Par analogie, on peut avancer que la Terre est un don « non révoqué » (Rm 11,29), mais dont les Juifs, théologiquement parlant, usent ou *kat'epignôsin* (Rm 10,2) sans une juste et pertinente connaissance, connaissance qui n'est reçue qu'en Christ, accomplissement des dons faits à Israël. Il n'y a pas de théologie du sionisme politique comme tel. Mais il y a place – et la place est pratiquement vide – pour une théologie du lien entre les Juifs et la Terre donnée à leurs Pères. Enfin, Paul n'a pu être ébranlé théologiquement, sans parler de son cœur de frère, par le satanisme qui, dans la *Shoah*, a voulu anéantir un peuple, son peuple, qui portait (et porte toujours, puisque les puissances sataniques n'ont pu mener à terme leur œuvre de ténèbres), dans sa chair et dans sa mémoire, la trace même du Nom de Dieu. Oserait-on dire encore que les « enfants de la chair » n'étaient pas marqués par la promesse ?

Entre autres commentaires de l'Épître aux Romains, nous avons relu, pour la rédaction de cet article, Käsemann, Schlier, Stuhlmacher, Wilckens. Faisons mention de l'étude remarquable de J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'Épître aux Romains*, Paris, Seuil, 1991 (renvoyer aux positions de l'Auteur ou les discuter nous eût entraîné trop loin) ; et de celle, fouillée et riche, de F. REFOULÉ, « ... et ainsi tout Israël sera sauvé » *Rm 11, 25-32*, Coll. « Lectio divina » n° 117, Cerf, Paris, 1984, ainsi que de nombreux articles publiés par cet Auteur sur le même sujet ou sur d'autres questions d'exégèse posées par l'Épître aux Romains.

18 M. BELLET, *L'issue* (coll. "Connivences", dir. par B. Feillet), Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 132.

19 *Idem.*, p. 154-155.

20 *Idem.*, p. 140. Nous ajoutons la citation de ce passage qui touche à ce que nous évoquons dans la note 17, p. 168 : « Comment la société occidentale, avec sa formation chrétienne, sa philosophie des Lumières, ses progrès scientifiques, son développement démocratique et social, a-t-elle pu engendrer Auschwitz ? Trouble irréparable pour la conscience que l'homme occidental avait de lui-même ; symptôme d'une maladie plus grave que celles, déjà sérieuses, qu'on avait diagnostiquées. Bien entendu, l'Occident n'est pas simplement cette misère ; il est aussi l'inverse. Autrement dit : la maladie travaille l'Occident comme la désuétude travaille la religion. On peut toujours se conforter (en idée et en pratique) par ce qui n'est pas encore atteint. Au surplus, ce n'est visible qu'à partir d'une perception au moins confuse de l'enjeu que la religion, avec ses éléments constituants, était censée représenter. C'est pourquoi la controverse ici est absolument sans issue. Qui a perçu n'a pas besoin qu'on s'attarde : il a ses propres arguments. À qui ne perçoit pas, on peut étaler tous les faits qu'on voudra : il a toujours d'autres explications. Il en est comme de la névrose : qui n'est pas au point de la percevoir aura toujours de quoi la nier et rendre compte autrement des symptômes les plus manifestes », *Idem.*, p. 118.

21 *Acta Apostolicae Sedis* (référence en note 7), p. 1120.

22 Expression empruntée par Jean-Paul II au début du paragraphe 4 de *Nostra Aetate* (1965).

23 [« Acribie », terme grec qui signifie : « examiner attentivement, avec un soin scrupuleux, minutieux, rigoureux ».]

24 Qui ne connaît des psychanalystes qui perdent toute maîtrise de la parole, dès qu'il s'agit des Juifs dans la conversation à laquelle ils prennent part. Assourdis par l'habitude de l'écoute (comme si l'écoute pouvait devenir une habitude ! ...), ils ne s'entendent plus eux-mêmes.

25 Cf. note 10, p.160.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

voies ; elles sont folies et scandale. Mais le croyant y reçoit révélation d'un mystère de sagesse infinie.

Avec la simplicité, mentionnons aussi la pauvreté qui a caractérisé, comme le disent les Actes des Apôtres, la communauté primitive. Il est vrai qu'on vivait alors dans l'attente eschatologique, et que maintenant, si on vit encore dans l'attente eschatologique, on estime que l'on a devant soi un délai suffisant pour juger fondé le droit de s'établir quelque peu. Il faut être vigilant sur ce point et se rappeler sans cesse que l'une des caractéristiques de la vie de l'Église naissante a été la pauvreté. L'Église de Jérusalem, c'est le répondant eschatologique du *qahal Yahweh*, de la communauté du désert en marche vers la Terre Promise. La communauté eschatologique est en marche vers la vraie Terre promise, définitive, du Royaume des Cieux. Alors, comment vivre sinon pauvrement (ce monde n'est pas plus qu'un désert !), dans l'attente de la Parousie du Christ ?

La charité fraternelle, enfin, distinguait les premiers chrétiens. Dans la simplicité de la foi, dans la pauvreté, tous n'avaient qu'un cœur et une âme. Simplicité des cœurs donnés au service de Dieu, pauvreté effective, charité sans faille, tel est le témoignage que l'Église, en vous et par vous, doit rendre aux yeux des fils d'Israël.

J'achève en vous rappelant que la réparation pour Israël a ceci de spécifique qu'elle est soutenue par la plus ferme, la plus certaine des espérances. Si je répare pour tels pécheurs, il se peut que ce soit en vain et que le « bénéfice » de ma réparation aille à d'autres pécheurs. Tandis que, si je répare pour Israël, je sais que j'entre, pour ma modeste part, dans un plan divin dont la réalisation est certaine, et intéresse le mystère même de l'Église et de sa consommation. Seule la grâce toute puissante de Dieu rappellera Israël sur les voies du Salut. Mais cette grâce

sera la réponse à un appel, à un appel jailli du cœur de l'apostolat, des sacrifices généreusement acceptés, de l'attente, de la prière : que vienne, Seigneur, le jour du Plérôme de ton Peuple Israël !

1 [Étude retrouvée dans les archives personnelles du Père Michel de Goedt, non publiée et non datée.]

AU SUJET DU RECOURS AU NOUVEAU TESTAMENT DANS LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES CONCERNANT LE JUDAÏSME ET LE PEUPLE JUIF¹

Le recours au Nouveau Testament dans les questions théologiques concernant le Judaïsme et le peuple juif est-il spécifique ? S'il ne l'est pas, la pratique qui en est faite dans ces questions entraîne de telles conséquences qu'on aimerait la voir assise sur de solides fondations théoriques, d'autant plus que tant les exégètes – y compris ceux qui s'essoufflent à rattraper les dernières avant-gardes – que les théologiens font preuve, ici comme ailleurs, d'une sorte de fondamentalisme qui n'est jamais vraiment, ni dénoncé, ni critiqué. Les brèves lignes qui suivent voudraient proposer quelques idées pour un programme de recherches sur la base de l'hypothèse contraire (le recours est spécifique...), ce qui ne dispense pas d'assurer, autant que faire se peut, les fondements théoriques de tout recours à l'Écriture en théologie.

SUR LE RAPPORT RÉCIPROQUE DE L'ÉGLISE ET DES ÉCRITURES

L'Église croit que les promesses attestées par les Écritures ont été accomplies par le Christ, ou plutôt, que cet accomplissement, qui est caché en Dieu et dont la manifestation est encore à venir, est garanti, en même temps qu'inauguré, par la Résurrection du Christ et l'effusion de l'Esprit Saint. L'Église est elle-même le rassemblement de ceux qui ont reçu cette effusion (qui suscite la foi et marque le baptême) comme arrhes

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

PENSER LA THÉOLOGIE DE LA RÉDEMPTION APRÈS AUSCHWITZ¹

Comment peut-on en venir à la formulation d'un tel sujet ? Peut-être l'excès de douleur que fut la *Shoah* – encore faut-il remarquer aussitôt que les termes d'*excès* aussi bien que de *douleur* sont misérablement déficients pour évoquer celle-ci – peut-être cet excès fait-il barrage à la marche triomphale du théologien assuré de trouver en tout, sens et finalité, de dévoiler en tout, genèse et enjeu. Le barrage devient défi quand, devant l'assurance de pouvoir mettre toute souffrance en relation avec la souffrance rédemptrice du Christ, se dresse le fait d'une volonté satanique² d'anéantissement ou plutôt, se creuse l'abîme qu'aucun pas ne peut franchir, un abîme d'où monte un cri silencieux qui accable toute oreille. Dès lors, si le théologien sent l'indécence absolue d'une mise en relation routinière qui lui ferait dire : « Toute souffrance est assumée dans la souffrance rédemptrice du Christ ; donc, cette souffrance l'est aussi », il est amené à s'interroger sur les limites de sa théologie, peut-être sur les méprises et les oublis qui la rendent fragile, fautive ou vaine.

L'extrême difficulté qui pèse sur notre sujet est triple : il nous faut faire mémoire de la *Shoah*, non pas pour l'expliquer mais pour essayer de balbutier ce qui s'y est fait jour, ou plutôt ce qui y a fait nuit, et ce fut la plus épaisse des nuits ; il nous faut dissocier la théologie de la Rédemption de tout dolorisme à prétention expiatoire ; il nous faut nous demander si cette théologie ne doit pas renoncer à toute clôture qui ignorerait la faille d'où s'élève l'espérance singulière prescrite³ après Auschwitz.

De l'espèce de stupeur qui habite le respect demandé par la

Shoah et en fait une relation sans précédent, respect alourdi de honte et du sentiment de l'incapacité devant ce qui, pourtant, requiert le travail de la mémoire, du cœur, de la volonté, de cette stupeur naît le désir de ne rien proposer qui ne soit audible pour une oreille juive. Désir excluant la complaisance qui édulcore, désir comptable de la vérité qui lui vient de l'attention de son auditeur. Dans ce que je voudrais rendre audible pour eux, j'espère que mes amis juifs pourront reconnaître le peu que j'ai pu entendre de leurs Écritures, de leur tradition, qu'ils pourront reconnaître en ce peu la marque de leur mémoire.

Laisser la stupeur fermer le chemin à toute parole, ce serait laisser les ténèbres prolonger leur emprise. Bien qu'il soit difficile d'éviter de n'échapper au silence que pour céder au désir fascinant de les dévisager, ces ténèbres, et d'avoir un impossible échange de paroles avec elles, il est prescrit de sortir de l'horrification⁴ non pas, il me faut le souligner encore, pour comprendre les fins que se serait assignées une liberté en proie à la volonté d'évider en ce monde, puis d'effacer – une décréation –, ni pour situer cette décréation dans un ensemble « sensé », mais bien pour nommer ce qui embrume de nuit la mémoire. Nommer n'est pas sonder ; c'est donner à la mémoire un minimum de liberté par rapport à ce qu'elle ne peut détruire en elle-même, à ce qu'elle ne peut ni ne doit ignorer de son passé. Le minimum de liberté, le minimum de distance ne se prend pas ici sans ce tremblé en lequel la parole demeure balbutiement.

L'Écriture permet de distinguer deux types d'hostilité destructrice à l'égard du peuple de Dieu : l'hostilité de Pharaon qui, ne « connaissant pas le Seigneur » (Ex 5,2)⁵ refuse au peuple d'Israël la possibilité de célébrer son Dieu par la fête, veut à la fois l'empêcher de se multiplier et l'exténuer de corvées. On peut voir là symbolisées toutes les formes d'antisémitisme qui joignent à la méconnaissance ou à la

négarion du lien singulier du peuple juif avec Dieu, la volonté de détruire le peuple après l'avoir accablé. L'autre type d'hostilité se manifeste pour la première fois en Amaleq (Ex 17,8-16) ; c'est l'hostilité, non seulement sournoise et haineuse à l'égard du peuple juif, mais aussi et même d'abord arrogante à l'égard du Nom de Dieu⁶, de ce nom « porté » par un peuple, de ce nom dont la marque s'inscrit dans la chair d'un peuple.

Cette distinction ne peut être comprise en dehors des temps qui scandent l'histoire de la *b^erith* : préparation, instauration de la *b^erith*, cheminement vers la Terre. Préparation : Dieu fait sortir son peuple de la maison de servitude ; il l'arrache au malheur des corvées inhumaines ; il fait valoir sur lui son droit de seigneurie en le « rachetant ». Établissement de la *b^erith* : Dieu fait sien ce peuple qu'il libère et se fait connaître de lui comme son Dieu. Cheminement vers la Terre : Dieu conduit son peuple vers la Terre qu'il a juré aux Pères de leur donner en leur descendance. Ces trois temps sont nettement articulés en Exode 6,2-9 :

1« je vous ferai sortir... », « je vous arracherai... », « je serai votre *go'el*... » trois verbes dont le crescendo prépare le sommet du deuxième temps ;

2« je vous prendrai pour mon peuple... » formule de conclusion de la *b^erith* ;

3« je vous conduirai jusqu'à la Terre... et je vous la donnerai ».

L'anachronisme des termes recouvrant ici l'identité foncière des conduites, on peut voir représentées en Pharaon les diverses formes d'antisémitisme dont le refus de reconnaître le lien d'Israël avec son Dieu ramène le peuple juif au temps de la préparation de l'alliance, pour y mettre un terme, pour en dénier, d'abord, le bien-fondé ; « ne connaissant pas le Seigneur », elles

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Christ se savait envoyé par son Père pour annoncer son Règne, on admettra aussi que sa volonté était inclinée à poursuivre cette fin en toutes circonstances ; on dira mieux, en termes johanniques, que sa nourriture était de faire la volonté de son Père [Jn 4,34]. C'est de la rencontre entre cette volonté du Christ, conforme au vouloir premier du Père, et le factuel des circonstances, que naît une histoire, un drame. Dans une opposition que, prophétiquement, il sait irréductible, le Christ voit un calice que le Père lui donne à boire. Mais, ce calice, c'est le péché de l'homme à affronter comme le Père le veut. La volonté de celui-ci ne consiste pas en l'acte de disposer positivement, comme on le ferait des pièces d'un échiquier, de l'arrestation, du procès, de la crucifixion. Deux certitudes habitent la foi : tout est dans la main du Créateur ; lui seul sonde les cœurs. Pour le reste, l'attribution de circonstances particulières à la volonté de Dieu glisse toujours, peu ou prou, de la foi en la Providence au providentialisme qui, si l'on ose dire, rabat la transcendance sur l'immanence et, pratiquement, évacue la consistance propre de la création et le jeu de la liberté humaine. Peut-être ne pouvons-nous pas éviter de porter, sous nos constructions conceptuelles, une sorte de pensée inconsciente qui fait de la seigneurie du Créateur sur sa création une manipulation de marionnettes. Il nous est du moins possible d'essayer de nous déprendre d'un tel imaginaire.

Ces précisions étaient nécessaires pour que nous puissions laisser apparaître ce que la théologie de la Rédemption omet de mettre en relief ; non pas l'essentiel même, mais cet essentiel à son moment décisif, en la forme qui le manifeste alors qu'il atteint sa fin. Marc et Matthieu nous rapportent l'un et l'autre que le Christ en croix a poussé deux cris avant de mourir (Mt 27,46.50 ; Mc 15,34.37) : le premier a été articulé ; ils ne nous disent pas si le second l'a été tout aussi bien ou pas, mais le

verbe grec employé pour le signifier évoque, non pas le phénomène du cri arraché à la souffrance mais, formellement, l'appel à l'aide. C'est comme tel que le premier cri a été interprété par « certains de ceux qui étaient là ». Interprétation qui se méprend sur l'identité de celui qui est appelé à l'aide. Mais, littérairement, aux mains des auteurs des deux premiers Évangiles, c'est une manière discrète de donner à entendre qu'il s'agit bien d'un appel. Luc ne rapporte qu'un seul cri, qui est de remise confiante de soi entre les mains du Père (Lc 23,46). Ce cri est un témoignage rendu à voix forte à la compassion avec laquelle le Père accueille celui qui se réfugie en lui, bien plus qu'un appel à l'aide. Par égard pour les destinataires de son Évangile, Luc atténue ici l'âpreté d'une tradition dont la fermeté n'est pas douteuse.

L'Épître aux Hébreux recueille l'écho de cette tradition pour en faire un thème théologique, même si elle se contente, mais avec quelle force et clarté ! d'en esquisser le développement. « Aux jours de sa chair, ayant présenté, avec un cri véhément et des larmes, à celui qui pouvait le sauver de la mort, prières et supplications, et ayant été exaucé pour sa piété, tout Fils qu'il était, il apprit, de ce qu'il endura de souffrances, l'obéissance. Consummé en perfection, il est devenu pour ceux qui lui obéissent principe de salut éternel désigné par Dieu du nom de grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech » (He 5,7-10). Ce texte, d'une singulière densité, permet de voir dans l'exaucement de la prière que Jésus en croix a « criée » avec véhémence à son Père pour être sauvé de la mort, de voir, disons-nous, dans cet exaucement la constitution même du salut. Quand nous confessons que Jésus est Sauveur, nous risquons d'oublier que la formule de cette confession est elliptique : c'est le Père qui sauve son Fils de la mort à sa demande et supplication et qui, par cet exaucement, l'établit principe de

salut éternel. De manière remarquable, le texte évoque l'obéissance et la piété du Fils ; mais c'est pour les faire passer tout entières dans un acte de prière, indiquant ainsi qu'elles deviennent salvatrices par cet acte même et son exaucement. Le « pour nous » qui semble si souvent affecter la mort du Christ d'un reste d'extrinsicisme, est donc à reverser à la fécondité de l'exaucement. Il y a bien un « pour nous » caché dans la solidarité qui permet au « frère et compagnon » d'apprendre d'expérience ce que c'est de mourir. Mais c'est de sa mort que meurt le Christ, et c'est l'humilité de cette solidarité qui, à la faveur d'une prière et supplication soulevant un cri véhément, fait entrer dans la gloire d'être constitué principe de salut.

Il nous est possible maintenant de montrer brièvement le lien entre obéissance et prière dans la Rédemption. Faire la volonté du Père, c'était, pour le Christ, accomplir en toutes circonstances ce pour quoi il avait été envoyé : annoncer que Dieu fait grâce et désire être reconnu comme Père. Il est vain de se représenter la vie du Christ sous les espèces d'un domaine rempli de choses faites parce qu'elles étaient « voulues » par le Père dans le cadre de dispositions miraculeusement prises par lui. Ce que nous appelons « volonté de Dieu » n'est que la détermination prise en toutes circonstances par une volonté ne désirant que plaire à Dieu, ou n'est que la résultante, formée dans la diversité des circonstances, de la conformité première de la volonté du Christ à celle du Père manifestée dans un envoi. Quand sont venues les ténèbres et l'épreuve de l'abandon, qu'a voulu le Père en son silence, sinon que son Fils se tournât vers lui avec confiance, lui rendît ce plus pur hommage de la confiance. C'est au moment où il n'a plus rien eu à faire, étant réduit à l'impuissance, que le Christ, par un cri véhément de prière, a accompli ce par quoi le Père voulait faire advenir le salut. Ne plus pouvoir rien faire que crier son impuissance, la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

physique (qui n'est pas minimisée : les précisions données dans le corps de l'article sur la douleur de la crucifixion trahissent l'attention contemplative aux souffrances du Sauveur). Laissant la lettre même de saint Thomas, nous pouvons affirmer que le Christ est si intimement blessé dans l'amour qu'il a pour son Père et pour ses frères, les hommes, qu'il est triste à en mourir (Mt 26,38 ; Mc 14,34). Le Christ est accablé de tristesse à la vue de l'offense faite à son Père par le péché du monde et par la manière dont l'image de Dieu est bafouée dans la créature. C'est dans un terrible combat que cette tristesse, cet accablement de l'amour, plein d'effroi et d'angoisse, est remis au Père (Lc 22,39-46) par une prière. Ce cri d'appel à l'aide que le Christ lance à son Père pour être sauvé de la mort et pour que tous ses frères le soient avec lui, traverse les portes de la mort ; son exaucement, c'est l'élévation en gloire du matin de la Résurrection (He 5,7-10). Ce développement sur la tristesse du Christ pourra sembler au lecteur juif inutile, sinon illisible (au sens de : inacceptable, à ne pas lire). Plus loin, il nous permettra de balbutier quelque chose sur l'identique offense faite à Dieu par la crucifixion et par la *Shoah*.

En vue de ce balbutiement, nous pouvons tenter, malgré la réserve formulée ci-dessus, d'établir une certaine comparaison entre les douleurs du Christ et celles de la *Shoah*. Nous affirmerons d'abord que la concession faite dans la première objection de l'article déjà cité inclurait de nos jours les souffrances de tel ou tel détenu, sinon de tous les détenus de Birkenau et de Treblinka, pour ne citer que ces deux camps, souffrances qui dépassent celles qui ont été endurées par le Christ. Cette concession élargie serait insupportablement réductrice, si elle laissait oublier que les souffrances « physiques » des camps de la mort n'étaient que le fer rouge marquant des hommes d'une indicible souffrance morale : la

souffrance de l'abaissement, du passage horrible à l'état de sous-homme, d'une déshumanisation de l'homme. Le Christ a été flagellé, souffrance cruelle ; mais il n'a pas été sauvagement battu à mort pour être avili dans sa dignité d'homme. Moqué, couronné d'épines douloureuses, portant un roseau dans la main droite en guise de sceptre dérisoire, il est encore salué d'un nom d'homme, « Roi des Juifs », salutation ironique, mais qui ne déshumanise pas Jésus. Pourquoi a-t-il fallu s'efforcer de détruire la dignité d'homme des Juifs avant de les anéantir et de tenter de faire disparaître les traces de leur anéantissement ? On s'assurait ainsi que les Juifs n'avaient pas été marqués par un choix de Dieu. Quand on cherchait, pour ainsi dire, à les « décréer », à les retirer de la création et de toute mémoire de la création, qui était visé ? Quelle rage haineuse s'est-elle acharnée à effacer la trace de Dieu ? Quel Nom fallait-il abolir en détruisant ceux qui le portaient inscrit dans leur chair ? On le voit, la question qu'il semblait déplacé de poser, élargie comme elle doit l'être, nous mène au cœur de notre sujet.

2. DEUX FORMES D'OPPOSITION À ISRAËL ET AU DIEU D'ISRAËL

Si on veut rapprocher *Shoah* et *Passion*, sans les confondre ni les inclure l'une dans l'autre, c'est pour montrer que l'une et l'autre cachent une même blessure infligée au Nom de Dieu révélé à Moïse dans le Buisson ardent, prononcé-proclamé par le Grand prêtre une fois l'an, le Jour de *Yôm Kippour*, Nom auquel tout Juif pieux substitue « Seigneur » trois fois par jour dans le *Shema' Yisraël*, par respect de l'unicité de cette proclamation. Dans la *Shoah* comme dans la *Passion* du Christ, est à l'œuvre une même volonté satanique, qui laisse entière la responsabilité des hommes, de nier le Nom de Dieu et le peuple qui le porte inscrit dans sa chair et dans son histoire, d'effacer le Nom en

anéantissant le peuple.

Au-delà de l'antisémitisme et de l'antijudaïsme, il faut parler d'une opposition radicale au Dieu d'Israël qui se confond avec une opposition radicale au peuple d'Israël. L'histoire nous dira si cette double et unique opposition ne s'est pas manifestée dès l'origine.

L'Écriture nous permet de distinguer deux types d'hostilité destructrice à l'égard du peuple de Dieu : l'hostilité de Pharaon, qui « ne connaissant pas le Seigneur » (Ex 5,2), refuse au peuple d'Israël la possibilité de célébrer son Dieu par la fête, veut à la fois l'empêcher de se multiplier et l'exténuer de corvées. On peut voir là symbolisées toutes les formes d'antisémitisme qui joignent à la méconnaissance ou à la négation du lien singulier du peuple juif avec Dieu, la volonté de détruire le peuple après l'avoir accablé. L'autre type d'hostilité se manifeste pour la première fois en Amaleq (Ex 17,8-16), c'est l'hostilité, non seulement sournoise et haineuse à l'égard du peuple juif, mais aussi et même d'abord arrogante à l'égard du Nom de Dieu, précisément à l'égard de ce Nom atteint dans le peuple qui l'inscrit dans son nom de peuple, *Isra-El*.

Cette distinction ne peut être comprise en dehors des temps qui scandent l'histoire de l'Alliance : préparation, instauration de l'Alliance, cheminement vers la Terre, étapes dont on peut suivre l'enchaînement au livre de l'Exode (Ex 6,2-9). On peut voir représentées en Pharaon les diverses formes d'antisémitisme dont le refus de reconnaître le lien d'Israël avec son Dieu ramène le peuple juif au temps de la préparation de l'Alliance pour y mettre un terme, pour en dénier, d'abord, le bien-fondé : « ne connaissant pas le Seigneur », elles ne peuvent qu'anéantir la prétention de qui affirme recevoir de lui une vocation. L'antisémitisme des chrétiens qui soutenaient que la vocation du peuple juif avait été abrogée n'est pas différent, encore qu'il

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pourra expliquer la profondeur » : dans l'ordre même où elles apparaissent, ces trois expressions nous semblent former comme la matrice de l'anti-sémitisme et, plus précisément, de l'anti-judaïsme. La « fracture » s'est produite dans l'histoire et l'affecte durablement ; il en résulte une blessure qui se manifeste dans la conscience humaine, « fracture » et « blessure » entraînant une « rupture » dont la profondeur n'apparaîtra que le jour où le Maître des temps la guérira ; ce sera au terme d'une longue histoire dont elle aura été comme le ressort dramatique.

L'anti-judaïsme s'est manifesté avant le passage de l'Évangile en Europe, bien avant même la naissance de l'Évangile ; en sont témoins le livre d'Esther, le livre de Jonas, les deux livres des Maccabées, dont nous retenons particulièrement 2M 6,12-17, passage où l'Auteur nous fait part de l'interprétation providentialiste qu'il donne à la persécution, interprétation conclue par un acte de confiance au Dieu d'Israël qui châtie son peuple par l'adversité, ne l'abandonnant pas pour autant.

Dans ces premières formes d'anti-judaïsme, il y a bien fracture, mais c'est au sein du peuple juif, entre ceux qui entendent rester juifs à tout prix, fidèles à la Loi jusqu'à l'épreuve du martyre, et ceux qui n'hésitent pas à renier l'alliance sainte pour s'associer aux nations (1M 1,15). Ce sont des vauriens qui lancent au peuple cette exhortation suicidaire : « “Allons, faisons alliance avec les nations qui nous entourent, car depuis que nous sommes séparés d'elles, bien des maux nous sont advenus. Ce discours leur parut bon. Plusieurs parmi le peuple s'empressèrent d'aller trouver le roi qui leur donna l'autorisation d'observer les coutumes païennes. Ils construisirent donc un gymnase à Jérusalem, selon les usages des nations, se refirent des prépuces et renièrent l'alliance sainte pour s'associer aux nations. Ils se vendirent pour faire le mal »

(1M 1,11-15).

À Mattathias, qui avait levé l'étendard de la révolte, et à ses amis s'adjoignit la congrégation des Assidéens, hommes valeureux d'entre Israël et tout ce qu'il y avait de dévoué à la Loi. « Ils chassèrent les insolents et l'entreprise prospéra entre leurs mains. Ils arrachèrent la Loi de la main des nations et des rois et réduisirent le pécheur à l'impuissance » (1M 2,47-48).

L'antisémitisme au sens moderne du mot, l'opposition aux Juifs de la part des non-juifs qui ne supportent pas leur altérité irréductible, cet antisémitisme commence au début du iiième siècle avant le Christ avec l'oppression des Lagides, païens occupants de la Judée. L'Auteur du Livre de Jonas, dont l'œuvre date sans doute du début du iiième siècle précisément, met dans la bouche des Ninivites cette question qui, dans la bouche des païens, même de nos jours, devient la question sous-jacente au débat anti-juif : « Dis-nous quel est ton métier (à quoi occupes-tu le "temps" ?), d'où tu viens, quelle est ta terre³, quel peuple es-tu⁴ ? » (Jon 1,8).

C'est l'obstination avec laquelle cette question est posée et le refus obstiné d'entendre la réponse ou de laisser place dans l'écoute aux éléments qui permettent de l'accueillir, c'est cette obstination qui, maintenue dans la variété des circonstances et des arguments échangés, a fini par creuser entre Juifs et Chrétiens une fracture humainement irréductible, histoire dramatique dont l'enjeu est ignoré ou nié par les deux parties. L'ignorance ou la négation ne sont pas de même nature de part et d'autre.

Les Chrétiens, dans leur écrasante majorité, n'ont sans doute pas retenu la juste relation du Juif Jésus aux païens telle que Rupert Feneberg s'efforce de la mettre en lumière : après la deuxième multiplication des pains, « Jésus accepte désormais le titre de Christ, non pas qu'il proclame un enseignement

radicalement nouveau, mais parce que, à partir de ce moment, il faut chercher un nouveau chemin pour les relations entre Juifs et Païens, chemin sur lequel on maintient qu'Israël est Premier choisi, tout en continuant à affirmer plus clairement qu'on ne le faisait jusqu'alors et de manière à engager l'avenir, l'accès des Païens au Salut⁵ ».

Très vite, les Chrétiens venus de la Gentilité, voyant que les Juifs, conscients de leur élection, opposaient un refus à l'annonce de l'accomplissement de cette élection, pour la raison que cet accomplissement était survenu par des voies tout à fait surprenantes et, surtout, contraires à l'intelligence des Écritures traditionnelles en Israël, très vite, ces Chrétiens estimèrent que ces Juifs, par leur refus, se mettaient d'eux-mêmes en dehors de l'Alliance, désormais accomplie par le Christ, d'une Alliance avec laquelle ils ne gardaient plus aucun lien. Les Chrétiens venus de parmi les païens devenaient les seuls héritiers de l'Alliance renouvelée dans la mort et la Résurrection de Jésus.

Il faudra attendre l'Épître aux Romains pour apprendre que Dieu n'a pas « révoqué⁶ » l'amour avec lequel il a choisi le peuple au sein duquel il donnerait à son Fils de prendre chair, ajoutant aux six « privilèges » déjà reçus par Israël le plus beau de tous, l'appartenance du Christ « selon la chair » (Rm 9,4-5).

Cette cassure au sein de l'unique peuple de l'Alliance divisé d'avec lui-même au cours d'une dramatique histoire, cette cassure allait dans le déroulement des temps se durcir en ses deux « fragments ». Les « tard-venus » qu'étaient les Chrétiens des Nations ne reconnaissaient plus dans les Juifs leurs frères aînés, leurs « frères de prédilection⁷ », la théologie de la substitution d'un nouveau peuple à un peuple périmé leur interdisant d'entendre la prétention de ceux-ci à demeurer le peuple choisi par le Seigneur pour proclamer aux yeux de tous les peuples qu'il est unique et pour mettre en œuvre sa Loi de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

à ne rien faire qui ne soit inspiré par le plus profond respect pour ce qu'Auschwitz représente dans la mémoire des Juifs. Communiqué et déclaration de Genève ne rendent pas mon texte caduc, mais, soit dit sans prétention (où est la matière à prétention en un tel domaine ?) me semblent en rendre l'utilité plus actuelle. Brièvement, – car je ne veux pas abuser de l'hospitalité qui m'est offerte en ces pages, – je désire proposer quelques notes et remarques complémentaires.

1. S'il n'y avait aucun fait établi, on pourrait désirer qu'un monastère de carmélites appelées à porter dans la prière la mémoire d'Auschwitz soit fondé à une distance respectueuse – et le terme prend ici toute sa force, ou se révèle par trop faible – du camp, des camps : des lieux marqués par la plus inhumaine des entreprises de mort ne peuvent être que visités ou traversés dans une sorte de stupéfaction, mais non habités. Aucun « droit » à la prière ne peut être revendiqué. La prière est un don du Créateur à sa créature, et celle-ci, parfois, ne peut prier que « de loin » (*makrothen*, Lc 18,13). C'est dans les *Septièmes Demeures* que Thérèse de Jésus se souvient de ce passage de saint Luc : ceux qui reçoivent la grâce du mariage spirituel, parfois, au souvenir de leurs péchés, « n'osent pas lever les yeux », 7D 3,14).

2. Si les carmélites devaient rester à Auschwitz, ce ne pourrait être que selon des « modalités » (terme employé par le communiqué de Genève) déterminées par le sens le plus aigu du respect dû à ce qu'Auschwitz représente pour les Juifs.

a. Si la prière ne fait pas acception de personne, elle n'en respecte pas moins la diversité des vocations et des destinées. La destinée du peuple juif est unique et irréductible ; elle ne sera « réduite » que par l'accomplissement d'une vocation « irrévocable » (Rm 11,25-32) ; dans cette destinée, la *Shoah* forme une sorte de trou noir qu'il est pervers de prétendre

ranger, sans plus, parmi d'autres catastrophes.

b. Prier pour les victimes et les bourreaux, prier pour que jamais plus ne s'établisse parmi les hommes l'affreux rapport bourreau-victime, cette prière ne peut méconnaître ni la destinée unique que nous venons d'évoquer, ni l'incommensurable épreuve de la *Shoah*. Mais il ne faut pas pour autant oublier que la Pologne pleure à Auschwitz d'innombrables victimes non-juives. Si les carmélites d'Auschwitz n'ont pas perçu tout de suite la place unique des Juifs dans leur prière, il faut respecter assez leur propre mémoire de Polonaises pour ne pas leur reprocher (de quel droit et en quelle connaissance de cause ?) ce retard de perception, si, toutefois, un tel retard existe.

c. La prière pour Auschwitz n'est pas une prière « pour les autres ». C'est la prière de pécheurs, assis à la table de tous les pécheurs (nous pouvons demander à Thérèse de l'Enfant-Jésus de nous obtenir la grâce de comprendre cela comme elle²), « n'osant pas lever les yeux », ne les levant au Ciel que par pure confiance en la miséricorde de Dieu, et disant : Seigneur aie pitié de *nous*, pécheurs !

3. L'*agapé* ne fait pas de mal au prochain (Rm 13,10. Entendez : si l'amour pour « X » vient de l'Esprit Saint, cet amour, comme tel, ne peut faire aucun mal à quelque « Y » que ce soit). Le passage de l'ignorance affectée à l'égard des Juifs (quand il ne s'agit pas d'autres attitudes plus inavouables encore) à une soudaine judéophilie, ce passage est suspect. Celui (ou celle) qui se met subitement à « aimer » les Juifs et trouve en cette nouvelle « philie » occasion de manquer de bienveillance ou de simple attention à l'égard de ses sœurs du carmel d'Auschwitz, prouve par ce manque qu'il n'aime, ni celles-ci, ni les Juifs. Une longue et, parfois, très pénible expérience m'a montré que le zèle des judéophiles n'est souvent

qu'un antisémitisme inversé à peu de frais, et donc facilement réinversible. Ce n'est pas sans une grâce spéciale, ni sans profond « travail » spirituel, que l'on peut comprendre un peu avec son cœur la « grande tristesse » et la « douleur incessante » de Paul (Rm 9,2). Ressentir un peu de cette tristesse, qui est en vérité selon Dieu, et de cette douleur en Christ, ne nous rendra pas moins attentifs ni moins respectueux à l'égard des sœurs d'un carmel douloureusement « en question ».

1 [Ce texte est paru dans la revue *Sens*, n° 113, (9/10-1986), « Shoah », p. 278-281. Il a été repris dans le bulletin de la fédération Toulouse-Bordeaux des carmélites déchaussées, *D'un colombier à l'autre*, n° 2 (décembre 1986), p. 23-29.]

2 Cf. Manuscrit C, *folio* 5.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

cela... Habiter Auschwitz, c'est commettre l'acte le plus odieusement inconscient qui puisse être commis. Y planter la croix, c'est mesurer jusqu'à la perversion de ce symbole, c'est aggraver le délit innommable d'appropriation, c'est oublier tout ce à quoi les chrétiens ont fait servir la croix contre les juifs au cours des siècles.

Je crois, en tant que chrétien, en tant que Carme, que l'on peut envisager de consacrer sa vie à la prière « dans » le souvenir de cette chose indicible qu'est la *Shoah*, mais cela doit être marqué par la distance et la discrétion. La prière ne sera pas expiation, impensable « appropriation » de souffrances des autres à offrir à Dieu. Elle sera humilité du pécheur, écoute du cri silencieux des morts, écoute terrible du silence de Dieu... Elle pourra être crainte et louange au souvenir du *Shema Yisraël* qui est monté de la bouche de tant de juifs au moment où ils allaient à la mort la plus affreuse...

Exposer cela qui est innommable et insondable à la lumière de Dieu, à sa compassion, à ce qu'il dira un jour, fera un jour... Et être avec, silencieusement, sans prétendre expliquer ni comprendre quoi que ce soit... Les chrétiens apprendront-ils enfin à respecter le silence de Dieu et le silence en lequel se tiennent leurs frères, sous le poids écrasant de ce silence insondable.

L'année 1986 laisse transparaître le choc d'enjeux et de mentalités irréconciliables auxquels vont s'affronter les signataires des Accords conclus cette même année [1986] à Genève (Genève I²) et l'année suivante (Genève II³).

L'accusation d'« ingérence étrangère » portée contre les protestations et démarches qu'occasionnait l'installation d'un couvent de carmélites dans l'enceinte – telle qu'elle est définie à

l'UNESCO – du camp d'Auschwitz, cette accusation aurait dû, toute affaire cessante, faire l'objet d'un débat et d'une clarification radicale. Une terre sur laquelle la dignité élémentaire de l'homme même a été massivement niée, bafouée, anéantie. Une terre sur laquelle un peuple a été l'objet d'une entreprise unique d'avilissement et d'anéantissement par haine du Dieu dont le Nom inscrit sa trace dans la chair et dans la mémoire de ce peuple, une telle terre, une nation, un État peuvent-ils jamais se la réapproprier au point d'empêcher les survivants et leurs enfants d'y faire silence ? La décision de l'UNESCO de déclarer patrimoine mondial le territoire du camp d'Auschwitz ne symbolise-t-elle pas l'impossibilité d'une telle réappropriation, ne la rend-elle pas juridiquement impossible ? Ces questions fondamentales n'ayant été l'objet d'aucune approche commune, elles ne pouvaient que resurgir avec violence au moment où l'application des Accords allait faire craquer une occultation factice.

Une grave réflexion s'impose : au moment où des Cardinaux, qui, comme tels, sont des conseillers attitrés du Pape, traitaient d'une question touchant de toute évidence à un point sensible des relations entre juifs et chrétiens, le Pape, qui s'apprêtait à adresser aux juifs du monde entier, depuis la synagogue de Rome, des paroles belles et graves, dépassant même la portée de *Nostra Ætate* (§ 4) ne marquait d'aucune manière un quelconque engagement de son autorité dans cette question.

La Conférence de Genève II a marqué une avancée significative dans la compréhension mutuelle, et dans les gestes concrets qui la traduisent. Mais il est tout aussi significatif que la presse polonaise, hormis quelques lignes dans *Tygodnik Powszcheny*, ne signale pas plus la signature de ces accords que

la polémique qui existe autour du Carmel pour la conscience polonaise qui se perçoit toujours comme la principale victime de la guerre. C'est tout à fait normalement que les travaux se poursuivent activement au Carmel, malgré la décision d'arrêt total prise par les co-signataires de la Conférence de Genève II⁴, et que des « signes extérieurs » apparaissent, toujours plus nombreux, en plein jour.

Dans l'épaisse nuit qui s'est abattue sur le peuple juif, l'Église de Pologne va-t-elle reconnaître que le « peuple de prédilection » a senti le poids terrible du silence de son Dieu ? Le respect dû à la souffrance d'autrui et à la manière dont il la ressent, le respect dû à la souffrance que la haine satanique déchaînée contre les « premiers appelés » (ainsi l'Église désigne-t-elle désormais les juifs le jour de Vendredi Saint) a rendu singulière, non-comparable, ce respect n'exige-t-il pas que la prière chrétienne se refuse absolument à s'approprier les lieux encore assombris par la nuit ? Les lieux de l'anéantissement de l'homme ne doivent-ils pas être laissés au silence, au recueillement, au souvenir des juifs et de non-juifs ?

La principale urgence pour les Polonais : apprendre à reconnaître les Juifs, à les respecter, à renoncer à la manière réductrice dont ils présentent aujourd'hui la *Shoah*, à ne pas regarder « d'égal à égal » ceux dans les yeux de qui se lit encore l'effroi de l'innommable.

¹ [Dans *Les grands textes de la documentation catholique*, « Carmel d'Auschwitz : les pièces majeures du dossier », supplément à *La Documentation catholique*, n° 1991 (1^{er} octobre 1989) en plus du texte donné précédemment, le Père Michel-Marie de Goedt offre aux lecteurs divers éléments de réflexions répartis p. 9.22.29. Nous les regroupons ici en un seul texte.]

² [Genève I, accord du 22 juillet 1986 – « Souviens-toi de la *Shoah* ».]

³ [Genève II, accord du 22 février 1987 : départ des carmélites dans les deux ans.]

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

souvenir d'Amaleq, il faut se souvenir de ce qu'a fait Amaleq (cf. Ex 17,8-16 ; Dt 25,17-19 ; Nb 24,20). Renoncer à dévisager Amaleq pour ne pas usurper le jugement de Dieu, ce n'est pas, à la lumière ténébreuse (impossible lumière, insoutenables ténèbres !) de ce qu'il a fait, renoncer à pressentir son approche, pour s'en préserver, pour en préserver tout homme.

Vous savez quel rêve obsessionnel hantait les nuits des déportés : ils se voyaient revenir des camps, raconter aux leurs le séjour en enfer. Et personne pour les croire, pour, simplement, les écouter. Or tout en eux criait, d'un cri silencieux ou sur lequel tombait une chape de silence : il faut que l'homme sache. Celui qui refuse de se souvenir de la *Shoah* ferme les yeux pour ne pas voir ce qu'elle a écrit en lettres de sang et de cendres : la dignité de l'homme est inaltérable ; la capacité que porte l'homme en lui-même de détruire cette dignité est insondable. Pour répondre à l'odieuse remarque qui reproche aux Juifs de trop entretenir le souvenir de la *Shoah*, je me contenterai de citer Jules Gritti : « Cette moindre sensibilité (il s'agit de la sensibilité des Polonais) au génocide proprement dit contraste avec l'effort croissant du travail historique et sociologique – où s'illustrent d'éminents chercheurs juifs – face au phénomène des "génocides oubliés" (...). Il est tout à l'honneur des plus authentiques chercheurs d'origine juive que d'avoir ainsi repris la pleine symbolique de leur holocauste : non l'isolement au superlatif, mais à la tête humaine et spirituelle de tout travail de mémoire¹⁶ ».

b. Comment faire mémoire ?

Quelle prière est-elle possible dans la mémoire de la *Shoah* ? Un texte de saint Paul nous ouvrira le chemin d'une possible et modeste réponse. Le courant et banal « Nous prierons, je prierai pour... en mémoire de... » trahit ici sa fausseté, plus encore

peut-être son incongruité. L'Apôtre, qui, pourtant, de si nombreuses fois, encourage les fidèles à prier sans cesse et en toute occasion, affirme sans ambages en Romains 8,26, que nous ne savons pas prier « comme il faut ». Le triple usage de la préposition *kata* montre clairement que ce « comme il faut » signifie « selon Dieu », « selon son dessein » (son propos de salut). Pour des raisons grammaticales et de critique littéraire, il faut traduire ainsi le verset 28 : « Nous savons que (le Saint-Esprit) vient en aide en toutes choses, pour leur bien, à ceux qui aiment Dieu, à ceux qui sont appelés selon son dessein¹⁷ ». Au verset 27, il est affirmé : « Celui qui sonde les cœurs sait quelle est l'aspiration de l'Esprit, et que celui-ci intercède en faveur des saints selon Dieu ». Si toute vraie demande, indépendamment de l'obtention de son objet, est entendue par Dieu, la raison en est qu'elle est comme remodelée par l'Esprit pour être emportée jusqu'auprès de Dieu lui-même, qui sait que, seul, celui-ci insère nos prières « comme il faut » dans l'infini de la sagesse du dessein divin. Que dire de la prière quand il s'agit d'exposer, pour ainsi dire, au regard de Dieu le poids écrasant de la *Shoah*, le poids écrasant de ce qui ne peut pas ne pas être senti comme un silence de Dieu Lui-même ? Et si le visage de Dieu a été souffleté dans la *Shoah*, la plus grande confiance en la bonté et compassion de Dieu peut-elle sortir de l'humble domaine d'un lourd silence, peut-elle prétendre mesurer ou savoir comment Dieu mesure ce qui apparaît à la créature comme sans mesure, sans fond ? Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi as-tu abandonné les tiens ? Ce peut être un pourquoi de respect écrasé, mais de confiance dans l'attente, dans le silence, jusqu'à ce que... Tant que Dieu n'aura pas essuyé toutes les larmes de nos yeux, Rachel refusera d'être consolée¹⁸. Il y a une prière qui est une usurpation de la souffrance des autres, je dirais, une usurpation de la souffrance de Dieu. Il y a

eu, il faut bien le reconnaître, dans la bouche des carmélites d'Auschwitz, un insupportable triomphalisme de la prière. Christianocentrisme inhérent, me semble-t-il, à une théologie de la substitution, la seule théologie que connaissent ces carmélites en ce qui concerne les Juifs.

c. Qui, par qui et comment pardonner ?

Ce que nous avons dit au sujet de l'oubli et de la prière nous permet d'être bref, trop bref, il est vrai, sur le sujet du pardon. Si l'oubli est impossible, s'il est un infiniment grave devoir d'éveil et de veille et un devoir de ne pas recouvrir une plaie qui ne peut se fermer, si la prière avoue qu'elle ne peut embrasser une mémoire qui l'écrase et la déborde de toute part, qui pourrait ici banaliser le pardon et s'instituer donneur de leçons ? Je préfère m'effacer devant la prière d'un Juif déporté : « Paix à tous les hommes de mauvaise volonté ! Que la vengeance cesse... Les crimes ont dépassé toute mesure. Il y a trop de martyrs... Aussi, ne mesure pas leurs souffrances aux poids de ta justice, Seigneur, et ne laisse pas ces souffrances à la charge des bourreaux pour leur extorquer une terrible facture. Qu'ils soient payés en retour d'une autre manière. Inscris en faveur des exécuteurs, des délateurs, des traîtres et de tous les hommes de mauvaise volonté, le courage, la force spirituelle des autres, leur humilité, leur dignité, leur lutte intérieure constante et leur invincible espérance, le sourire qui étanchait les larmes, leur amour, leurs cœurs brisés qui demeurèrent fermes et confiants face à la mort même, oui, jusqu'aux moments de la plus extrême faiblesse... Que tout cela soit déposé devant toi, ô Seigneur, pour le pardon des péchés, rançon pour le triomphe de la justice ; que le bien soit compté, et non le mal ! Et que nous restions dans le souvenir de nos ennemis non comme leurs victimes, non comme un cauchemar, non comme des spectres

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

les nazis ne se sont jamais proposé de perpétrer le génocide du peuple polonais. Le génocide des Tsiganes a été entrepris ; il a été interrompu par la fin de la guerre.

Entrepris par total mépris de la part de ces faux « seigneurs » qu'étaient les nazis, ce qui est, certes, absolument odieux et horrifiant. Seul, le peuple Juif a été l'objet d'une volonté sulfureuse de destruction totale, la haine la plus noire s'en prenant à ce qui, dans la chair et la mémoire d'hommes, portait trace du Nom d'un Dieu, Créateur, souverainement libre, qui, comme tel, fait mortellement pièce à l'idéologie nihiliste de la race.

La vraie question de fond, qui ne peut être traitée ici, est celle de l'image que gardent les chrétiens polonais, des Juifs, du peuple Juif et de sa destinée. Paweł piewak reconnaît courageusement : « En Pologne, on peut être catholique et antisémite en même temps, et ceci est accepté – je le crains – par l'Église et par toute la société. » *Nostra Ætate* § 4 et tout ce que ce texte, à la fois modeste et profondément novateur, a permis de véritable conversion dans le cœur et dans le regard des catholiques, *Nostra Ætate* est encore loin d'être « reçu » par les chrétiens polonais. Là aussi, malheureusement, les carmélites d'Auschwitz représentent leur peuple et leur Église. Elles ne sont pas préparées à voir qu'il est impossible, tant du point de vue historique que symbolique, de dissocier Auschwitz-I de Birkenau, l'enfer de l'enfer pour les juifs, et de Monowitz, ni à voir que le lieu où la haine la plus perverse a voulu défigurer l'image de Dieu en l'homme et insulter au Nom de Dieu dont un peuple portait la trace dans sa chair et dans sa mémoire, elles ne sont pas non plus préparées à voir, disons-nous, que ce lieu est non seulement « inhabitable » mais qu'il est aussi, et même d'abord, inaccessible, la mémoire ne pouvant y atteindre ce qui l'excède et la tient à distance de stupeur, et ne pouvant,

pourtant, manquer au devoir d'y faire silence. On ne peut formuler qu'un seul désir : que les carmélites aillent cacher leur prière à distance respectueuse d'Auschwitz, pour permettre le silence de tous, des Juifs, d'abord.

1 [Il s'agit de quatre pages dactylographiées, signées et corrigées à la main par le Père Michel de Goedt. Aucune précision de date n'apparaît. Nous n'avons pas pu déterminer si ce texte a fait l'objet d'une intervention publique ou d'une publication.]

2 I. FILARSKI, « L'affaire du carmel d'Auschwitz », dans *L'autre Europe*, n° 20 (1989), p. 177.

LETTRE OUVERTE AUX SŒURS CARMÉLITES

DU MONASTÈRE EN COURS DE FONDATION À AUSCHWITZ¹

Mes Sœurs,

Il m'est permis de vous appeler ainsi, puisque j'appartiens à la réforme suscitée chez ses frères carmes par sainte Thérèse d'Avila, Thérèse de Jésus, selon l'appellation officielle voulue par le Pape Jean-Paul II, votre compatriote vénéré. Je ne viens m'adresser à vous, faut-il le dire, ni comme un juge, – personne ne m'en confère l'autorité, – ni comme un avocat, – vous ne m'avez pas demandé de vous défendre. Je m'adresse à vous comme un frère, peiné, blessé de vous entendre qualifier d'aveugles par qui, dans le meilleur des cas, n'a écouté, ou plutôt, n'a fait parler, et pendant un court laps de temps, que l'une d'entre vous, peu à l'aise dans une langue étrangère. Si je crois devoir vous représenter – au sens que le terme avait autrefois chez les religieux : on représentait à son supérieur tel fait, telle raison, avant que l'obédience fût décidée – certaines données dont le caractère singulier a pu vous échapper quelque peu, comme ont pu vous échapper les traces singulières que l'histoire évoquée par ces données a laissées dans la mémoire et la sensibilité juive ; si je vous exprime des craintes ou des souhaits, je le ferai avec le respect qu'inspire l'affection fraternelle, sachant aussi qu'on ne peut écrire qu'avec crainte et tremblement d'événements et de circonstances sans nom. Je n'oublie pas que je ne suis pas Polonais, que je ne suis jamais allé en Pologne, que bien des choses m'échappent, que le sujet de ces lignes touche, pour ainsi dire, votre chair même...

Que des carmélites aient pu décider de s'établir à Auschwitz, je ne dis pas sans prendre en considération ce qu'éveille le nom de cette ville dans la mémoire des Juifs, car je crois qu'une telle

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

voie d'accès. Parler de retour ou de réintégration, qu'on laisse ou non en suspens la question de savoir s'il s'agit d'un acte puissant de Dieu ou de la ratification par Dieu d'une initiative du peuple, ne fait donc pas droit à la force de *proslèmpsis*. Les traducteurs ont choisi *hachabhah* (prononcé, de fait, *hachavah*). Le sens fort de ce terme est : acte de celui qui amène quelqu'un à revenir, qui le fait revenir. L'initiative divine est donc soulignée, et c'est heureux ; mais la nature de cette initiative est méconnue. Il ne peut y avoir de réintégration, ni de retour là où la vocation n'a pas été « révoquée » par Dieu (cf. Rm 11,29).

Terminons par une remarque positive. Nous lisons en Mt 5,17 : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. » Contrairement à une opinion courante, *pleroun* ne doit pas être traduit par « parfaire » ; il s'agit de déclarer le plein sens que prend la Loi, quand elle est comme mesurée par la justice du Royaume ; il s'agit, pour ainsi dire, de laisser la « parole du Royaume » (cf. Mt 13,19) redire la Loi en sa vérité accomplie, une vérité qui est réarticulée par les exigences, par le don, plutôt, du Royaume. Il n'est pas question, formellement, de l'accomplissement des Écritures ; il faudrait plutôt parler d'une sorte de relecture de la Loi à la lumière, dans la lumière de cet accomplissement. Compte tenu de ces précisions, on peut alors parler également d'accomplissement, de plénification de la Loi. Le verbe employé par les traducteurs nous semble permettre une telle lecture de Mt 5,17.

Il serait injuste de conclure cette note trop brève sans louer la qualité littéraire de la traduction, limpide, coulante. Celle-ci n'a pas les mérites bibliques de celle de Delitzsch. Mais l'hébreu de Delitzsch n'est plus l'hébreu que l'on écrit, encore moins celui qu'on parle en Israël. Il fallait une traduction neuve. Exacte, d'une élégante simplicité, celle que nous offre *The United Bible*

Societies – Israel Agency a droit à nos plus vifs éloges. Les quelques sondages que nous avons pratiqués ci-dessus, après avoir employé cette traduction pendant des années à Jérusalem, témoignent de l'intérêt du lecteur et de la gratitude de l'utilisateur.

1 [Ce texte est paru dans la revue *Axes*, tome XVI/465, avril-juillet 1982, p. 86-91.]

2 La page de titre porte (en hébreu) : *Livres de la Nouvelle Alliance*. Traduction nouvelle, United Bible Societies, 1976. Le copyright précise : The United Bible Societies Israel Agency, et indique que le livre a été imprimé à Jérusalem.

3 Nos transcriptions se veulent purement pratiques. Nous nous conformons à la prononciation israélienne de l'hébreu.

TABLE CHRONOLOGIQUE DES ARTICLES

Date	Titre	Revue	
1958	La destinée d'Israël dans le mystère du salut d'après l'Épître aux Romains IX-XI	<i>Supplément de La Vie Spirituelle</i> , n° 4, p. 445-461.	p. 69
14 mars 1965	La Bible, Livre ouvert, Livre encore scellé	« La Parole de Dieu au cœur du dialogue », Journée d'Avon, p. 39-44.	p. 51
Juillet 1966	La destinée des Juifs, Rm 9 à 11	<i>Le Lien</i> , fiche n° 3	p. 89
5-6 Février 1972	L'attribution du titre de Peuple de Dieu	Session donnée à Jérusalem, 8 pages	p. 125
5-6 février 1972	Le temps des Nations	Session donnée à Jérusalem, 9 pages.	p. 133
5-6 Février 1972	Rôle et tâches de la communauté hébraophone d'Israël	Session donnée à Jérusalem, 5 pages.	p. 140
Janvier-février 1973	Note sur la dénomination théologique du peuple juif	<i>Parole et Pain</i> , tome X, n° 54, « Israël, terre d'humanité », p. 51-52.	p. 145
1975	Au sujet de la « vocation » du peuple juif. Point de vue chrétien	<i>Rencontre. Chrétiens et Juifs</i> , n° 40, supplément, « Le peuple de Dieu est-il décide ? », p. 83-87.	p. 149
1979	« Toi qui es juif » (Jn 4, 9) : Questions sur la judéité de Jésus	<i>SIDIC-Rome</i> , Vol. XII, n° 3, p. 12-15.	p. 97
1982	Note sur la traduction du Nouveau Testament en hébreu	<i>Axes</i> , tome XIV, 4-5, avril-juillet 1982, p. 86-91.	p. 305
1983	Terre d'Israël. Terre des Palestiniens. La racine et les étoiles	<i>SIDIC-Rome</i> , Vol. XVI, n° 1, p. 16-19.	p. 115
Sept.-oct. 1986	À propos de la fondation d'un monastère de carmélites à Auschwitz...	<i>Sens</i> , n° 113, (9/10-1986), « Shoah », p. 278-281.	p. 251
Décembre 1986	À propos de la fondation d'un monastère de carmélites à Auschwitz...	<i>D'un colombier à l'autre</i> (Bulletin des Fédérations des Carmélites Avignon-Lyon et Toulouse-Bordeaux), n° 2, (décembre 1986), p. 23-29. (Reprise du précédent)	p. 251
1 ^{er} sept. 1989	Dépassionner le débat	<i>Les grands textes de la documentation catholique</i> , n° 1991, « Carmel d'Auschwitz : les pièces majeures du dossier », p. 48-50.	p. 275
1 ^{er} sept. 1989	Réflexions	<i>Idem</i> , p. 9, 22 et 29.	p. 267
Janvier 1990	L'affaire du carmel d'Auschwitz	<i>Sens</i> , n° 144, (1-1990), « Le carmel d'Auschwitz », p. 11-23.	p. 271
16 juillet 1992	Au siècle dernier...	Poème inédit.	p. 121
1992	La véritable « question juive » pour les chrétiens. Une critique de la théologie de la substitution	<i>Nouvelle Revue Théologique</i> , n° 114, p. 251-260.	Non présent dans l'ouvrage
1995	La véritable « question juive » pour les chrétiens. Une critique de la théologie de la substitution (version	« Choix de Textes », brochure du Centre Chrétien pour l'Étude du Judaïsme, Lyon, p. 1-21.	p. 155

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

TRYPHON : 53
TUROWICZ, Jerzy : 270, 274
URBACH, Éphraïm : 45-46
URS VON BALTHASAR, Hans : 54, 156
VERMÈS, Géza : 99-100
VIDAL-NAQUET, Pierre : 275
VISCHER, Wilhelm : 71
WIESEL, Élie : 272
WIEVIORKA, Michel : 275
WILCKENS, Ulrich : 168
WINIARZ, A. : 287
YOHANAN BEN ZAKHAÏ : 141
ZEVI, Tullia : 270

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos

Présentation

OUVERTURE

Poème du 16 juillet 1992

I. « UNE ATTENTION AU PEUPLE JUIF »

REMISE DU PRIX DE L'AMITIÉ JUDÉO-CHRÉTIENNE DE FRANCE

Portrait

Remise du Prix

Paul Thibaud

Père Jean Dujardin

Grand Rabbin Gilles Bernheim

Père Michel de Goedt

Paul Thibaud

Hubert Heilbronn

II. EN SCRUTANT LES ÉCRITURES

La Bible, Livre ouvert, Livre encore scellé

L'Ancien Testament et le Nouveau Testament : deux ensembles homogènes d'Écritures ?

La Destinée d'Israël dans le mystère du salut d'après l'Épître aux Romains 9-11

La Destinée des Juifs dans la perspective des chapitres 9-11 de l'Épître aux Romains

« Toi qui es juif » (Jn 4, 9), Question sur la judaïté de Jésus

L'Eucharistie, repas juif

III. RÉFLEXIONS THÉOLOGIQUES

Terre d'Israël, Terre des Palestiniens

Communauté chrétienne hébraophone et terre d'Israël

- L'attribution du titre de Peuple de Dieu
- Le « temps des Nations », la présence des Juifs en terre d'Israël
- Rôle et tâches de la communauté hébraophone d'Israël

Note sur la dénomination théologique du Peuple Juif

Au sujet de la vocation du Peuple Juif, point de vue chrétien

La véritable « question juive » pour les chrétiens, celle qui les met eux-mêmes en question

Perspectives théologiques sur la réparation pour Israël

Au sujet du recours au Nouveau Testament dans les questions théologiques concernant le Judaïsme et le Peuple Juif

IV. AUTOUR DE LA SHOAH : LE BALBUTIEMENT D'UNE PAROLE

Birkenau, soixante ans déjà, *poème du 27 janvier 2005*

Des mots si justes, par Gilles Bernheim

Penser la théologie de la Rédemption après Auschwitz

Y a-t-il un point commun entre la *Shoah* et la *Passion* du Christ ? Peut-on parler d'une « théologie de la Rédemption après Auschwitz » ?

On ne pardonne pas Auschwitz aux Juifs

Sur le projet de demander à des artistes de laisser naître de leurs mains des oeuvres « ayant trait » à la *Shoah*

V. LA DOULOUREUSE QUESTION DU CARMEL D'AUSCHWITZ

À propos de la fondation d'un monastère de carmélites à Auschwitz...

Dépassionner le débat, par passion de la vérité

Réflexions...

La « question » du carmel d'Auschwitz : la prière, inconsciemment prise entre les rets du pouvoir et le mur de l'oubli

Lettre ouverte aux soeurs carmélites du monastère en cours de

fondation à Auschwitz

ANNEXES

Note sur la traduction du Nouveau Testament en hébreu

Table chronologique des articles

Index biblique

Index des personnes citées