

LE PEUPLE JUIF ET SES SAINTES ÉCRITURES DANS LA BIBLE CHRÉTIENNE

Préface

La question de l'unité interne de la Bible de l'Église, qui se compose de l'Ancien et du Nouveau Testament, était un thème central dans la théologie des Pères de l'Église. Qu'il ne s'agissait pas seulement – tant s'en faut – d'un problème théorique, on peut, pour ainsi dire, le toucher du doigt dans le chemin spirituel de l'un des plus grands maîtres de la chrétienté, saint Augustin d'Hippone. En 373, Augustin, âgé alors de 19 ans, avait vécu une première expérience marquante de conversion. La lecture d'une œuvre de Cicéron – l'Hortensius, perdu depuis – avait opéré en lui une profonde transformation, qu'il décrit lui-même rétrospectivement de la façon suivante: « Vers toi, Seigneur, il orientait mes prières... Je commençais à me relever pour revenir à toi... Quelle ferveur j'avais, ô mon Dieu, quelle ferveur, pour laisser là ce qui est terrestre et m'élever vers toi » (Conf. III, 4, 7-8). Pour le jeune Africain qui, dans son enfance, avait reçu le sel qui faisait de lui un catéchumène, il était clair que se convertir à Dieu impliquait l'adhésion au Christ; sans le Christ, il ne pouvait pas trouver Dieu réellement. Il alla donc de Cicéron à la Bible et éprouva une terrible déception: dans les difficiles prescriptions légales de l'Ancien Testament, dans ses récits compliqués et parfois cruels, il n'arrivait pas à reconnaître la Sagesse, vers laquelle il voulait aller. Dans sa recherche, il rencontra des gens qui annonçaient un nouveau christianisme spirituel, un christianisme qui faisait mépriser l'Ancien Testament comme déficient spirituellement et rebutant; un christianisme dont le Christ n'avait pas besoin du témoignage des prophètes hébreux. Ces gens promettaient un christianisme de la simple et pure raison, un christianisme dans lequel le Christ était le grand illuminateur, qui conduisait les hommes à une vraie connaissance d'eux-mêmes. C'étaient les manichéens.

La grande promesse des manichéens se révéla trompeuse, mais le problème n'était pas résolu pour autant. Au christianisme de l'Église catholique Augustin ne put se convertir que lorsqu'il eut appris à connaître, par Ambroise, une interprétation de l'Ancien Testament qui rendait transparent le rapport de la Bible d'Israël avec le Christ et rendait ainsi visible en elle la lumière de la Sagesse recherchée. Ce qui fut alors surmonté, ce ne fut pas seulement l'obstacle extérieur de l'insatisfaisante forme littéraire de la vieille Bible latine, mais aussi et surtout l'obstacle intérieur d'un livre qui n'apparaissait plus simplement comme un document de l'histoire religieuse d'un peuple déterminé, avec tous ses errements et égarements, mais se révélait être la voix d'une Sagesse qui s'adressait à tous et venait de Dieu. Une telle lecture de la Bible d'Israël, qui, dans les cheminements historiques de celle-ci, reconnaissait par transparence le Christ et, du même coup, le Logos, la Sagesse éternelle elle-même, n'était pas seulement fondamentale pour la décision de foi d'Augustin; elle était et elle est la base de la décision de foi de l'Église dans sa totalité.

Mais est-elle vraie? Est-elle aussi, aujourd'hui encore, démontrable et tenable? Du point de vue de l'exégèse historico-critique, il semble – à première vue en tout cas – que tout parle en sens contraire. C'est ainsi qu'en 1920, le théologien libéral très en vue Adolf Harnack a formulé la thèse suivante: « Rejeter l'Ancien Testament au II^e siècle (allusion à Marcion) était une erreur, que la grande Église a eu raison de repousser; le conserver au XVI^e siècle était une fatalité, à laquelle la Réforme ne fut pas encore capable de se soustraire; mais depuis le XIX^e siècle le maintenir dans le protestantisme comme un document canonique, de valeur égale au Nouveau Testament, c'est la conséquence d'une paralysie religieuse et ecclésiale».

Harnack a-t-il raison? De prime abord, bien des choses semblent aller en ce sens. Si l'exégèse d'Ambroise a ouvert pour Augustin le chemin vers l'Église et est devenue dans son

orientation de base – mais dans une mesure fort variable, naturellement, pour les détails – le fondement de sa foi en la parole biblique de Dieu, qui est bipartite et pourtant une, on peut cependant faire aussitôt cette objection: Ambroise avait appris cette exégèse à l'école d'Origène, qui avait été le premier à la développer méthodiquement. Mais Origène – ajoute-t-on – n'avait fait qu'appliquer à la Bible la méthode d'interprétation allégorique pratiquée dans le monde grec pour expliquer les écrits religieux de l'antiquité – Homère, en particulier –; il avait donc, non seulement réalisé une hellénisation intrinsèquement étrangère à la parole biblique, mais il s'était servi d'une méthode qui en elle-même n'était pas fiable, parce qu'en dernière analyse, elle visait à conserver comme sacré ce qui, en réalité, constituait le témoignage d'une culture désormais non susceptible d'actualisation. – Mais cela n'est pas si simple. Plus encore que sur l'exégèse d'Homère par les Grecs, Origène pouvait bâtir sur l'interprétation de l'Ancien Testament qui avait pris naissance en milieu juif, spécialement à Alexandrie avec Philon comme tête de file, et cherchait, d'une manière absolument propre, à initier à la Bible d'Israël les Grecs, qui, depuis longtemps, au-delà du polythéisme, étaient à la recherche du Dieu unique, qu'ils pouvaient trouver dans la Bible. Et Origène s'est instruit auprès des rabbins. En fin de compte, il a élaboré des principes chrétiens complètement spécifiques: l'unité interne de la Bible comme règle d'interprétation, le Christ comme point focal de tous les chemins de l'Ancien Testament.

Quelle que soit la façon dont on peut juger dans le détail l'exégèse d'Origène et d'Ambroise, son dernier fondement n'était ni l'allégorie hellénistique, ni Philon, ni les méthodes rabbiniques. A proprement parler, son fondement – au-delà des détails de l'interprétation – était le Nouveau Testament lui-même. Jésus de Nazareth a émis la prétention d'être le véritable héritier de l'Ancien Testament – « l'Écriture » – et d'en apporter l'authentique interprétation, une interprétation qui, assurément, n'était pas à la manière des lettrés, mais provenait de l'autorité de l'Auteur lui-même: « Il enseignait comme ayant autorité (divine) et non pas comme les scribes » (Mc 1,22). Le récit d'Emmaüs exprime de nouveau cette prétention: « En parlant de Moïse et de tous les prophètes, il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Lc 24,27). Les auteurs du Nouveau Testament ont cherché à fonder cette prétention dans le détail, Matthieu avec grande insistance, mais Paul aussi bien, qui utilisait à ce propos les méthodes rabbiniques d'interprétation et tâchait de montrer que cette interprétation développée par les scribes conduisait au Christ comme clé des « Écritures ». Pour les auteurs et fondateurs du Nouveau Testament, l'Ancien Testament est tout simplement « l'Écriture »: c'est seulement ensuite que l'Église, dans son devenir, put former peu à peu un canon du Nouveau Testament, qui alors constitua pareillement une Écriture Sainte, mais toujours en ce sens qu'il présuppose comme telle la Bible d'Israël, la Bible des apôtres et de leurs disciples, qui reçoit alors seulement le nom d'Ancien Testament, et de celle-ci il fournit la clé d'interprétation.

De ce point de vue, les Pères de l'Église n'ont rien créé de nouveau en donnant une interprétation christologique de l'Ancien Testament; ils n'ont fait que développer et systématiser ce qu'ils trouvaient d'abord eux-mêmes dans le Nouveau Testament. Cette synthèse fondamentale pour la foi chrétienne devait devenir problématique au moment où la conscience historique développait des règles d'interprétation à partir desquelles l'exégèse des Pères devait apparaître comme non-historique et donc objectivement indéfendable. Dans le contexte de l'humanisme et de sa nouvelle conscience historique, mais surtout dans le contexte de sa doctrine de la justification, Luther a forgé une nouvelle formule pour la relation entre les deux parties de la Bible chrétienne, une formule qui ne se base plus sur l'harmonie interne de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais sur leur rapport essentiellement dialectique dans l'histoire existentielle du salut, l'antithèse entre Loi et Évangile. Bultmann a exprimé cette approche fondamentale d'une manière moderne en disant que l'Ancien Testament s'est accompli dans le Christ en échouant. Plus radicale est la proposition de Harnack mentionnée ci-dessus; autant que je peux voir, elle n'a guère été accueillie, mais elle était tout à fait logique à partir d'une exégèse pour laquelle les textes du passé ne peuvent avoir chacun que le sens que leurs auteurs voulaient leur donner au moment même dans leur contexte historique. Que les auteurs bibliques des siècles d'avant le Christ, qui

s'expriment dans les livres de l'Ancien Testament, aient voulu se référer à l'avance au Christ et à la foi du Nouveau Testament, cela apparaît plus qu'invraisemblable à la conscience historique moderne.

En conséquence, la victoire de l'exégèse historico-critique sembla sonner l'échec de l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament inaugurée par le Nouveau Testament lui-même. Il ne s'agit pas ici, nous l'avons vu, d'un problème historique de détail; ce sont les fondements même du christianisme qui se trouvent mis en discussion. On comprend dès lors pourquoi personne n'a voulu se conformer à la proposition de Harnack, qui invitait à effectuer enfin maintenant pour de bon la rupture avec l'Ancien Testament que Marcion avait voulu réaliser prématurément. Ce qu'alors on laisserait subsister, notre Nouveau Testament, serait en soi vide de sens. Le Document de la Commission biblique pontificale, que cette préface introduit, déclare à ce sujet: « Sans l'Ancien Testament, le Nouveau Testament serait un livre indéchiffrable, une plante privée de ses racines et destinée à se dessécher » (no 84).

A cet endroit, on peut voir la grandeur de la tâche devant laquelle la Commission Biblique Pontificale s'est vue placée, lorsqu'elle décida d'aborder le thème de la relation entre Ancien et Nouveau Testament. S'il doit y avoir un moyen de sortir de l'impasse décrite par Harnack, il faut que ce soit en élargissant et en approfondissant le concept d'une interprétation de textes historiques qui soit défendable de nos jours en face de la vision des intellectuels libéraux et qui soit applicable en particulier au texte de la Bible reçu dans la foi comme Parole de Dieu. En cette direction, les dernières décennies ont apporté d'importantes contributions. La Commission Biblique Pontificale a présenté l'essentiel de leur apport dans son Document publié en 1993 sur « L'interprétation de la Bible dans l'Église ». La reconnaissance de la pluridimensionalité du langage humain, qui ne reste pas fixé à un unique point de l'histoire, mais a prise sur l'avenir, a été une aide permettant de mieux comprendre comment la Parole de Dieu peut se servir de la parole humaine pour conférer à une histoire en progrès un sens qui va au-delà du moment présent et pourtant produit, précisément de cette façon, l'unité de l'ensemble. En partant de l'apport de ce document précédent et en se basant sur d'attentives réflexions de méthode, la Commission Biblique a examiné la relation qu'ont entre eux les divers grands ensembles thématiques des deux Testaments et elle a pu conclure que l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament, qui assurément est profondément différente de celle du judaïsme, « correspond cependant à une potentialité de sens effectivement présente dans les textes » (no 64). C'est là un résultat qui me semble de grande importance pour la poursuite du dialogue, mais aussi et surtout pour le fondement de la foi chrétienne.

Dans son travail, la Commission Biblique ne pouvait pas faire abstraction de notre contexte actuel, où le choc de la Shoah a mis toute la question dans une autre lumière. Deux problèmes principaux se posent: les chrétiens peuvent-ils, après tout ce qui est arrivé, avoir encore tranquillement la prétention d'être des héritiers légitimes de la Bible d'Israël? Ont-ils le droit de continuer à proposer une interprétation chrétienne de cette Bible ou ne doivent-ils pas plutôt renoncer avec respect et humilité à une prétention qui, à la lumière de ce qui est arrivé, doit apparaître comme une usurpation? La deuxième question se rattache à la première: la façon dont le Nouveau Testament lui-même présente les Juifs et le peuple juif n'a-t-elle pas contribué à créer une hostilité contre le peuple juif, qui a fourni un appui à l'idéologie de ceux qui voulaient anéantir Israël? La Commission s'est posé ces deux questions. Il est clair qu'un rejet de l'Ancien Testament de la part des chrétiens, non seulement, comme on l'a indiqué ci-dessus, abolirait le christianisme lui-même, mais en outre ne pourrait pas favoriser la relation positive entre les chrétiens et les Juifs, car ils perdraient précisément le fondement commun. Mais ce qui doit résulter de ce qui s'est passé, c'est un nouveau respect pour l'interprétation juive de l'Ancien Testament. A ce sujet, le Document dit deux choses. D'abord, il déclare que « la lecture juive de la Bible est une lecture possible, qui se trouve en continuité avec les Saintes Écritures juives de l'époque du second Temple, une lecture analogue à la lecture chrétienne, laquelle s'est développée parallèlement » (no 22). Il ajoute que les chrétiens peuvent apprendre beaucoup de

l'exégèse juive pratiquée depuis plus de 2000 ans; en retour, les chrétiens peuvent espérer que les Juifs pourront tirer profit des recherches de l'exégèse chrétienne (ibid.). Je pense que ces analyses seront de grande utilité pour la poursuite du dialogue judéo-chrétien, ainsi que pour la formation intérieure de la conscience de soi chrétienne.

La question de la façon dont les Juifs sont présentés dans le Nouveau Testament est traitée dans la dernière partie du Document; les textes « anti-judaïques » y sont soigneusement éclairés. Ici, je voudrais seulement souligner un aspect qui me paraît spécialement important. Le Document montre que les reproches adressés aux Juifs dans le Nouveau Testament ne sont ni plus fréquents ni plus virulents que les accusations contre Israël dans la Loi et les prophètes, donc à l'intérieur de l'Ancien Testament lui-même (no 87). Ils appartiennent au langage prophétique de l'Ancien Testament et sont donc à interpréter comme les oracles des prophètes: ils mettent en garde contre des égarements contemporains, mais ils sont toujours essentiellement temporaires et laissent aussi toujours prévoir de nouvelles possibilités de salut.

Aux membres de la Commission Biblique je voudrais exprimer gratitude et reconnaissance pour leur labeur. De leurs discussions, poursuivies patiemment pendant plusieurs années, est issu ce Document qui, j'en suis convaincu, peut offrir une aide précieuse pour l'étude d'une question centrale de la foi chrétienne ainsi que pour la recherche si importante d'une nouvelle entente entre chrétiens et Juifs.

*Rome, en la fête de l'Ascension 2001
Joseph Cardinal Ratzinger*

INTRODUCTION

1. Les temps modernes ont amené les chrétiens à mieux prendre conscience des liens fraternels qui les unissent étroitement au peuple juif. Au cours de la deuxième guerre mondiale (1939-1945), des événements tragiques ou, plus exactement, des crimes abominables ont soumis le peuple juif à une épreuve d'extrême gravité, qui menaçait son existence même dans une grande partie de l'Europe. En ces circonstances, des chrétiens n'ont pas manifesté la résistance spirituelle qu'on était en droit d'attendre de disciples du Christ et n'ont pas pris les initiatives correspondantes. D'autres chrétiens, par contre, sont venus généreusement en aide aux Juifs en danger, au risque souvent de leur propre vie. A la suite de cette tragédie immense, la nécessité s'est imposée aux chrétiens d'approfondir la question de leurs rapports avec le peuple juif. Un grand effort de recherche et de réflexion a déjà été accompli en ce sens. La Commission Biblique Pontificale a entrepris de s'associer à cet effort dans la mesure de sa compétence. Celle-ci ne lui permet évidemment pas de prendre position sur tous les aspects historiques ou actuels du problème; elle se limite au point de vue de l'exégèse biblique, dans l'état actuel des recherches.

La question qui se pose est la suivante: quels rapports la Bible chrétienne établit-elle entre les chrétiens et le peuple juif? A cette question, la réponse générale est claire: entre les chrétiens et le peuple juif, la Bible chrétienne établit des rapports multiples et très étroits, et cela pour une double raison, d'abord, parce que la Bible chrétienne se compose, en majeure partie, des « Saintes Écritures » (Rm 1,2) du peuple juif, que les chrétiens appellent « l'Ancien Testament »; ensuite, parce que la Bible chrétienne comprend, d'autre part, un ensemble d'écrits qui, exprimant la foi au Christ Jésus, mettent celle-ci en relation étroite avec les Saintes Écritures du peuple juif. Ce second ensemble, on le sait, est nommé « Nouveau Testament », expression corrélatrice d'« Ancien Testament ».

L'existence de rapports étroits est indéniable. Un examen plus précis des textes révèle, toutefois, qu'il ne s'agit pas de relations toutes simples; elles présentent, au contraire, une grande complexité, qui va de l'accord parfait sur certains points à une forte tension sur d'autres. Une étude attentive est donc nécessaire. La Commission Biblique s'y est consacrée ces dernières années. Les résultats de cette étude, qui, assurément, ne prétend pas avoir épuisé le sujet, sont présentés ici en trois chapitres. Le premier, fondamental, constate que le Nouveau Testament reconnaît l'autorité de l'Ancien Testament comme révélation divine et ne peut se comprendre sans sa relation étroite avec lui et avec la tradition juive qui le transmettait. Le deuxième chapitre examine alors de manière plus analytique la façon dont les écrits du Nouveau Testament accueillent le riche contenu de l'Ancien Testament, dont ils reprennent les thèmes fondamentaux, vus à la lumière du Christ Jésus. Le troisième chapitre, enfin, enregistre les attitudes très variées que les écrits du Nouveau Testament expriment au sujet des Juifs, imitant d'ailleurs en cela l'Ancien Testament lui-même.

La Commission Biblique espère contribuer ainsi à faire avancer le dialogue entre chrétiens et Juifs, dans la clarté et dans l'estime et l'affection mutuelles.

I. LES SAINTES ÉCRITURES DU PEUPLE JUIF PARTIE FONDAMENTALE DE LA BIBLE CHRÉTIENNE (2-18)

A. Le Nouveau Testament reconnaît l'autorité des Saintes Écritures du peuple juif (3-5)

1. Reconnaissance implicite d'autorité (3)
2. Recours explicite à l'autorité des Écritures du peuple juif (4-5)

B. Le Nouveau Testament s'affirme conforme aux Écritures du peuple juif (6-8)

1. Nécessité de l'accomplissement des Écritures (6)
2. Conformité aux Écritures (7)
3. Conformité et différence (8)

C. Écriture et tradition orale dans le judaïsme et le christianisme (9-11)

1. Écriture et Tradition dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme (9)
2. Écriture et Tradition dans le christianisme primitif (10)
3. Rapports entre les deux perspectives (11)

D. Méthodes juives d'exégèse employées dans le Nouveau Testament (12-15)

1. Méthodes juives d'exégèse (12)
2. Exégèse à Qumran et dans le Nouveau Testament (13)
3. Méthodes rabbiniques dans le Nouveau Testament (14)
4. Allusions significatives à l'Ancien Testament (15)

E. L'extension du canon des Écritures (16-18)

1. Situation dans le judaïsme (16)
2. Situation dans l'Église primitive (17)
3. Formation du canon chrétien (18)

II. THÈMES FONDAMENTAUX DES ÉCRITURES DU PEUPLE JUIF ET LEUR RECEPTION DANS LA FOI AU CHRIST (19-65)

A. Compréhension chrétienne des rapports entre Ancien et Nouveau Testament (19-22)

1. Affirmation d'un rapport réciproque (19)
2. Relecture de l'Ancien Testament à la lumière du Christ (19)
3. Relecture allégorique (20)
4. Retour au sens littéral (20)
5. Unité du dessein de Dieu et notion d'accomplissement (21)

6. Perspectives actuelles (21)
7. Apport de la lecture juive de la Bible (22)

B. Thèmes communs fondamentaux (23-63)

1. Révélation de Dieu (23-26)
2. La personne humaine: grandeur et misère (27-30)
3. Dieu, libérateur et sauveur (31-32)
4. L'élection d'Israël (33-36)
5. L'alliance (37-42)
6. La Loi (43-45)
7. La prière et le culte, Jérusalem et le Temple (46-51)
8. Reproches divins et condamnations (52-53)
9. Les Promesses (54-63)
 - a) La descendance d'Abraham (54-55)
 - b) La Terre promise (56-57)
 - c) La pérennité et le salut final d'Israël (58-59)
 - d) Le Règne de Dieu (60-61)
 - e) Le fils et successeur de David (62-63)

C. Conclusion (64-65)

1. Continuité (64)
2. Discontinuité (64)
3. Progression (65)

III. LES JUIFS DANS LE NOUVEAU TESTAMENT (66-83)

A. Points de vue divers dans le judaïsme d'après l'exil (66-69)

1. Les derniers siècles avant Jésus-Christ (66)
2. Le premier tiers du 1er siècle après J.-C. en Palestine (67)
3. Le deuxième tiers du 1er siècle (68)
4. Le dernier tiers du 1er siècle (69)

B. Les Juifs dans les évangiles et dans les Actes des Apôtres (70-78)

1. Évangile selon Matthieu (70-71)
2. Évangile selon Marc (72)
3. Évangile selon Luc et Actes des Apôtres (73-75)
 - . Les noms: « Israël », « les Juifs », « le peuple » (73)
 - . Le récit évangélique (74)
 - . Les Actes des Apôtres (75)

Conclusion (75)

4. Évangile selon Jean (76-78)
5. Conclusion (78)

C. Les Juifs dans les lettres de Paul et d'autres écrits du Nouveau Testament (79-83)

1. Les Juifs dans les lettres de Paul d'authenticité non conteste (79-81)
2. Les Juifs dans les autres lettres (82)
3. Les Juifs dans l'Apocalypse (83)

IV. CONCLUSIONS (84-87)

- A. Conclusion générale (84-85)
- B. Orientations pastorales (86-87)

Notes