

# LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Jean-Pierre TORRELL

Un nouveau regard. L'enseignement officiel  
de l'Eglise catholique au sujet des juifs et du  
judaïsme depuis Vatican II

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1986, tome 82, p. 127-145

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

# *Un nouveau regard*

## *L'enseignement officiel de l'Eglise catholique au sujet des juifs et du judaïsme depuis Vatican II*

En guise d'introduction à cet exposé, il ne sera peut-être pas inutile de rappeler comment le Concile Vatican II a été amené à inscrire à son ordre du jour une réflexion sur les juifs et le judaïsme qui aboutit finalement en une Déclaration sur les religions non chrétiennes.

Sans doute aucun, le contexte de naissance de cette nouvelle attitude se trouve dans le traumatisme qui a secoué l'Europe et le monde entier par suite des persécutions et des massacres des juifs par les nazis avant et pendant la Seconde Guerre mondiale. Cette expérience d'horreur domine aujourd'hui encore non seulement l'existence juive, mais la pensée de tout homme qui réfléchit sur l'histoire et donc aussi, à plus forte raison, la réflexion chrétienne.

Un homme a été le trait d'union providentiel entre cette expérience et le Concile. Alors qu'il était délégué apostolique à Istanbul et qu'il s'appelait encore Angelo Roncalli, le pape Jean XXIII avait eu l'occasion de venir en aide à de nombreux juifs persécutés et, c'est dans le souvenir du contact direct avec cette tragédie, que, dès la phase préparatoire du Concile, il avait donné mandat au cardinal Bea de préparer un document sur les juifs, qui serait avant tout une « parole d'amour » à leur égard. Dès 1959, il avait d'ailleurs donné l'ordre de modifier la liturgie du Vendredi Saint en supprimant dans la prière « pour la conversion des juifs » la mention de la « perfidia » juive. Ce mot qui, à l'origine, signifiait simplement « incroyance » devient peu à peu synonyme d' « incroyance malveillante » ou « persécutrice », et, finalement, fut bel et bien entendu au sens de « perfidie », contribuant ainsi,

jusqu'au cœur de la prière chrétienne, à ancrer dans les esprits des sentiments de malveillance envers les juifs. Les consciences les plus éveillées supportaient d'ailleurs très mal ce terme — surtout après Auschwitz<sup>1</sup>.

Après Jean XXIII trop tôt disparu, c'est Paul VI qui prit énergiquement le relais. Revenant sur cette prière, il la fit intituler simplement « pour les juifs » et le texte modifié ne parle plus de leur « conversion », mais demande à Dieu qu'ils puissent « parvenir à la plénitude de la rédemption ». Le voyage du pape en Terre Sainte dès le début de son pontificat (janvier 1964) fut l'occasion d'adresser un « salut plein de respect et d'affection » aux peuples qui adorent le Dieu unique. Cette initiative fut suivie par la création du Secrétariat pour les religions non chrétiennes, annoncée le dimanche de Pentecôte. En cette même année 1964, au mois d'août, Paul VI publiait sa première encyclique *Ecclesiam suam* sur le dialogue et il y mentionnait « les fils du peuple hébreu dignes de notre affectueux respect ». Enfin, le 11 octobre, malgré les très vives pressions politiques qui s'exerçaient contre l'élaboration du schéma conciliaire où il devait être question des juifs, Paul VI refusait de retirer ce texte et donnait l'ordre à la commission compétente de poursuivre son travail. C'est ainsi que, après bien des traverses dont nous n'avons pas à rappeler ici le détail, la « Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes » fut publiée le 28 octobre 1965.

Au début de son parcours conciliaire, ce texte sur les juifs avait été conçu comme une annexe au schéma sur l'œcuménisme ; diverses critiques conduisirent à abandonner cette perspective. D'une part, on fit remarquer l'impropriété qu'il y avait à parler des juifs dans un document qui traitait des relations entre chrétiens. D'autre part, et à l'initiative d'évêques d'Asie et d'Afrique notamment, on s'aperçut que si le Concile devait parler de la religion juive, il serait peu compréhensible qu'il ne dise rien des autres grandes religions du monde. Cette dernière solution avait également l'avantage de ne plus isoler le texte sur les juifs et d'éviter le reproche, formulé du côté des pays arabes, selon lequel le Concile promouvait une politique proisraélite. Après qu'on eut songé un moment à faire de cette Déclaration un appendice à la Constitution sur l'Eglise, on décida finalement de la considérer comme un tout autonome. Ces hésitations sont cependant instructives : elles rappellent que sa doctrine ne s'éclaire que dans le contexte plus vaste de l'histoire du salut et du mystère de l'Eglise.

<sup>1</sup> Pour l'histoire de ce terme et la manière dont il était perçu par une conscience juive, on peut voir Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme*, « Agora 5 », Paris, 1985, pp. 289-298.

Cette première constatation nous donne en fait une clé herméneutique pour la compréhension de la déclaration *Nostra Aetate*. Loin de pouvoir être considérée isolément, elle doit au contraire être lue en étroite relation aux autres documents du Concile, *Lumen Gentium* et *Dei Verbum* notamment. Ces deux textes fournissent les données dogmatiques qui permettent de comprendre *Nostra Aetate*. Mais il faut mentionner deux autres documents, postérieurs au Concile ceux-là, qui sont les directives d'application des textes conciliaires. En effet, la Commission pour les relations religieuses avec le Judaïsme, créée le 22 octobre 1974, publiait dès le 1<sup>er</sup> décembre suivant, des « Orientations et suggestions » en vue de concrétiser un peu l'intention du Concile. Dix ans plus tard, le 24 juin 1985, cette même Commission faisait paraître des « Notes pour une correcte présentation des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Eglise catholique ». Ces deux derniers documents doivent être considérés comme les explicitations et les commentaires autorisés de la déclaration conciliaire et c'est à eux qu'il faut sans cesse se référer. Outre ceux-là, il y a des dizaines d'autres documents que l'on pourrait mentionner : lettres ou discours pontificaux, déclarations d'évêques ou de conférences épiscopales, documents émanant de divers groupes chrétiens ou judéo-chrétiens, réactions diverses plus ou moins favorables à ces documents officiels ou non... Dans l'impossibilité de tous les citer, il vaut mieux s'en tenir aux principaux et s'efforcer ainsi d'honorer le titre de cette étude<sup>2</sup>.

## Un document religieux

La première des choses qu'il faut avoir présente à la pensée quand on aborde ce texte c'est son caractère religieux. Face aux critiques qui s'élevaient de toutes parts — pas seulement du côté des pays ou des évêques

<sup>2</sup> La déclaration *Nostra Aetate* se trouve dans toutes les éditions des textes conciliaires ; le passage sur les juifs est le n° 4, nous y renverrons par la simple mention : Déclaration. Voici l'endroit où l'on peut trouver les autres textes que nous utiliserons le plus fréquemment : Orientations, dans la *Documentation catholique*, 1975, pp. 59-62 ; Notes, dans la *Documentation catholique*, 1985, pp. 733-738 ; signalons encore les explications autorisées données au moment de l'élaboration du texte par le cardinal Augustin Bea, l'homme de confiance de Jean XXIII et de Paul VI qui, en sa qualité de président du Secrétariat pour l'unité, commenta pour les Pères du Concile le texte soumis à leur vote ; on les trouvera dans la *Documentation catholique*, 1964, col. 67-72 ; col. 1421-1428 ; et 1965, col. 1907-1910 ; col. 1969-1990 ; nous y renverrons par l'abréviation Bea, en ajoutant simplement l'année du périodique et le numéro de la colonne.

arabes, mais également au sein de l'assemblée —, le cardinal Bea au nom de la Commission a répété sans se lasser : « Nous ne parlons pas ici du sionisme ou de l'Etat politique d'Israël, mais des adeptes de la religion mosaïque, quel que soit le lieu du monde où ils habitent » (Bea, 1964, 1426). Il est clair que le texte n'eût pas soulevé autant de passion si l'on n'avait craint de le voir utilisé comme une recommandation en faveur du jeune Etat d'Israël. Evoquant la possibilité de ce mésusage, le cardinal concluait avec force que cela ne devait pas influencer le travail du Concile : « Car il s'agit de nos devoirs à l'égard de la vérité et de la justice, de notre devoir de gratitude envers Dieu, de notre devoir d'imiter fidèlement et au plus près le Christ, notre Seigneur, et ses apôtres Pierre et Paul. En s'acquittant de ces devoirs l'Eglise et le Concile ne peuvent d'aucune manière tolérer qu'une autorité ou une raison politiques s'immiscent dans ce domaine » (Bea, 1964, 1428).

Il n'est pas sans importance de rappeler cet arrière-fond, car il explique largement la prudence exceptionnelle qui présida à la rédaction de ce texte. Peu d'autres documents auront été polis avec autant de soin ; nous en verrons quelques autres exemples, mais il en est deux que nous pouvons mentionner dès à présent. Avant tout, la Déclaration évite complètement de parler d'Israël, et si les Orientations ou les Notes n'imitent pas aussi totalement la même réserve, elles parlent du « mystère » d'Israël de façon à ne laisser aucun doute au lecteur sur le sens religieux du terme. Mieux, les Notes précisent clairement : « Pour ce qui regarde l'existence de l'Etat d'Israël et ses options politiques, celles-ci doivent être envisagées dans une optique qui n'est pas en elle-même religieuse, mais se réfère aux principes communs du droit international » (737 b).

Le deuxième exemple frappant de la volonté délibérée des rédacteurs d'éviter tout ce qui pouvait être mal interprété, c'est l'omission de toute mention concernant l'attachement du peuple juif à sa Terre étant donné le sens que prend la Terre de la promesse dans la tradition judaïque. C'est précisément le caractère disputé de cette Terre qui était à la source de tant de pressions politiques. Si la Déclaration ne dit absolument rien à ce sujet, les rédacteurs des Orientations ont évoqué le reproche qu'on leur avait adressé ; ils s'en tirent par ce qui ressemble un peu à une échappatoire : « Il n'a pas semblé convenable que, dans un tel document, les autorités catholiques se risquent à proposer des interprétations que les juifs donnent d'eux-mêmes (...). Il ne convenait pas que ce soit l'Eglise catholique qui propose une définition du judaïsme » (Orientations, p. 61 b). L'explication vaut ce

qu'elle vaut, mais si l'on veut apprécier le bien-fondé de cette prudence, il faut se souvenir de la tempête de protestations soulevée par un document moins nuancé de l'épiscopat français quelques années après le Concile et moins de deux ans avant la publication des Orientations<sup>3</sup>. La vérité oblige d'ailleurs à dire que le Saint-Siège observa la même attitude réservée à l'égard du document publié par le Séminaire de Tripoli sur le dialogue islamo-chrétien, en refusant d'entériner les paragraphes à portée politique<sup>4</sup>.

On comprend après tout cela que le Concile estima plus sage de changer le titre du texte qu'il était en train d'élaborer : au lieu de parler « des juifs » qu'on aurait pu entendre des israéliens, il préféra intituler son paragraphe « de la religion juive ». Même s'il n'est pas tout à fait exact — car, en fait, il n'y est pas du tout question de la religion juive telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui —, ce changement a du moins le mérite de nous avertir que le Concile a voulu se placer au plan spirituel de l'histoire du salut et nous faire comprendre ce que signifie pour nous chrétiens le fait que l'Eglise a pris naissance dans le Peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance.

### **Le salut vient des juifs (Jean 4, 22)**

Peu de versets de l'Ecriture nous paraissent aussi aptes que ces quelques mots de l'évangile selon saint Jean pour introduire le texte du Concile. Saint Jean que l'on a accusé d'avoir été le premier antisémite chrétien est pourtant celui qui nous a transmis ce mot de Jésus à la samaritaine qui rappelle tout ce que les païens doivent aux israélites. C'est exactement ce que fait le Concile au début de son texte : il se souvient et il invite les chrétiens à faire mémoire de ce lien qui rattache spirituellement le peuple du Nouveau Testament à la lignée d'Abraham.

<sup>3</sup> On trouvera ce document dans la *Doc. cathol.*, 1973, pp. 419-422, accompagné de l'appréciation très favorable du Grand Rabbinat de France, ainsi que des réactions opposées dans le Dossier réuni pp. 616-625.

<sup>4</sup> Ce Séminaire réuni à Tripoli, en Lybie, sous le patronage du chef de l'Etat, le colonel Kadhafi, en février 1976, comprenait une délégation du Saint-Siège conduite par le cardinal Pignedoli, alors président du Secrétariat pour les non-chrétiens. Les numéros 20-21, qui n'ont pas été acceptés par le Saint-Siège, mentionnaient entre autres le caractère « raciste agressif » du sionisme, « les droits nationaux du peuple palestinien », « le caractère arabe de la ville de Jérusalem ». On trouvera ce texte dans la *Doc. cathol.*, 1976, pp. 219-222.

De fait, après ces quelques mots d'introduction, le texte rappelle l'enracinement de l'Eglise du Christ dans le sol juif. Quand on lit ces lignes après avoir entendu les premières conférences de notre session, elles prennent évidemment un relief étonnant. Sans répéter ce qui a été dit, il faut souligner la manière dont le Concile a fait appel à deux points de vue complémentaires dans les textes du Nouveau Testament. D'une part, la théologie de l'histoire du salut prédominante dans l'épître aux Romains nous présente juifs et païens mutuellement liés par une commune destinée jusqu'à la fin de l'histoire. D'autre part, la théologie du Corps du Christ, développée par l'épître aux Ephésiens, permet de souligner que les deux peuples sont déjà eschatologiquement réconciliés par l'efficacité de la croix du Christ. La fin de l'histoire n'est pas encore atteinte, mais déjà le rassemblement est réalisé à l'état commencé. Petitement sans doute, et sous le sceptre d'un roi couronné d'épines, mais réellement le Royaume est déjà anticipé.

Si l'on excepte ces passages de saint Paul maintenant bien connus, notre texte trouve son meilleur commentaire dans les autres textes du Concile et, très spécialement, dans les deux documents majeurs que sont la Constitution sur l'Eglise et la Constitution sur la révélation. Ce n'est pas par hasard s'il s'agit des deux textes dogmatiques les plus importants promulgués par Vatican II. Quand la Déclaration assure que « le salut de l'Eglise est mystérieusement préfiguré dans la sortie du peuple élu hors de la terre de servitude », elle reprend à peu près littéralement les textes de *Lumen Gentium* qui nous disent que l'Eglise a été « merveilleusement préparée dans l'histoire du peuple d'Israël et dans l'ancienne alliance » (LG 2), ou qui rappellent encore les privilèges d'Israël avant de conclure : « tout cela est arrivé en préparation et en figure de l'alliance nouvelle et parfaite qui devait être conclue dans le Christ » (LG 9). Quiconque souhaite comprendre les raisons pour lesquelles l'Eglise catholique se confesse ainsi liée à la lignée d'Abraham doit lire attentivement le numéro 9 de la Constitution sur l'Eglise. Le Concile s'y est exprimé non seulement avec plus d'ampleur et de liberté que dans la Déclaration sur les juifs — car il ne craignait pas d'y être mal compris —, mais aussi avec plus d'autorité encore — car il s'agit d'une constitution dogmatique ; c'est vraiment là que nous trouvons l'expression la plus achevée de la foi catholique en ce domaine.

Il faut aussi recourir de manière spéciale à *Dei Verbum* pour voir tout ce que recouvre l'affirmation que « l'Eglise ne peut oublier qu'elle a reçu la révélation de l'Ancien Testament par ce peuple ». La constitution *Dei Verbum* a précisément consacré son chapitre IV tout entier à l'Ancien Testament. Elle rappelle,

comme il va de soi pour les chrétiens, que « l'économie de l'Ancien Testament était principalement disposée en vue de préparer la venue du Christ rédempteur de tous et du Royaume messianique » (DV 15), mais elle se garde bien d'en conclure que, le Christ étant venu, et leur rôle préparatoire étant achevé, les livres de l'Ancien Testament ne seraient plus aujourd'hui que des documents du passé. Elle dit explicitement le contraire : « L'économie du salut, annoncée, racontée et expliquée par les auteurs sacrés, se montre dans les livres de l'Ancien Testament comme vraie parole de Dieu ; c'est pourquoi ces livres divinement inspirés gardent une valeur éternelle » (DV 14 ; cf. aussi n° 15). Il s'agit là d'un point capital sur lequel les Notes sont revenues très longuement : « ancien » employé dans ce contexte, ne signifie ni « périmé » ni « dépassé » ; il y va de la valeur « permanente » de l'Ancien Testament comme source de la révélation chrétienne (Notes, II, 1-11, pp. 734-735). On ne saurait trop insister sur ce point : quand, sous prétexte d'accueil à d'autres religions, on remplace dans la liturgie les lectures de l'Ancien Testament par d'autres écritures sacrées, non seulement on risque de verser dans un syncrétisme douteux, mais on conteste par le fait même la qualité proprement divine de cette parole et sa valeur inaliénable de révélation. Ce que l'on ne peut dire d'aucune autre écriture dans le même sens.

### **Jésus était juif et l'est toujours resté**

Cette affirmation des Notes résume à merveille le propos du troisième alinéa de la Déclaration : « L'Eglise a toujours devant les yeux les paroles de l'apôtre Paul sur ceux de sa race " à qui appartient l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et les patriarches, et de qui est né, selon la chair, le Christ " (Rm 9, 4-5), le Fils de la Vierge Marie. Elle rappelle aussi que les Apôtres, fondements et colonnes de l'Eglise, sont nés du peuple juif, ainsi qu'un grand nombre des premiers disciples qui annoncèrent au monde l'Evangile du Christ. »

Il suffit d'énoncer cette vérité pour qu'on en perçoive l'évidence. Elle est pourtant soigneusement occultée dans l'inconscient chrétien, et prédicateurs et catéchètes en parlent bien rarement. D'où le choc pour certains enfants quand ils l'apprennent. Le Concile, pour sa part, n'a aucun doute à ce sujet, et le même verset de Paul que nous venons de lire avait déjà été cité par

*Lumen Gentium* dans son numéro 16. C'est donc en pleine conformité avec son enseignement que les Orientations d'abord (III, 60 b), puis les Notes, sont revenues sur la question avec beaucoup plus d'ampleur (III, 12-20, 735-736). Il vaut la peine de s'y attarder un instant.

« Jésus était juif et l'est toujours resté ; son ministère a été volontairement limité " aux brebis perdues de la maison d'Israël " (Mt 15, 24). Jésus était pleinement un homme de son temps et de son milieu juif palestinien du I<sup>er</sup> siècle, dont il a partagé les angoisses et les espérances. » Le document entreprend alors de détailler les conséquences pratiques de cette appartenance. Il souligne d'abord que l'attitude de Jésus à l'égard de la Loi a été complexe et qu'il a fait preuve sur ce point d'une grande liberté (le sabbat est fait pour l'homme et non l'inverse), mais il précise aussi : « Il n'y a pas de doute que Jésus veut se soumettre à la loi (cf. Ga 4, 4), qu'il a été circoncis et présenté au Temple, comme n'importe quel autre juif de son époque (cf. Lc 2, 21, 22-24) et qu'il a été formé à son observance. Il en prônait le respect (cf. Mt 5, 17-20) et invitait à lui obéir (cf. Mt 8, 4). Le rythme de sa vie était scandé par l'observance des pèlerinages à l'occasion des grandes fêtes, et cela depuis son enfance (cf. Lc 2, 41-50 ; Jn 2, 13 ; 7, 10 ; etc.). »

Il faut ajouter à cela que Jésus a enseigné dans les synagogues et dans le Temple. On peut remarquer à ce propos, comme le font les Orientations, que « Jésus a fait usage de méthodes d'enseignement analogues à celles des rabbis de son temps ». Plus encore, « il a voulu insérer dans le contexte du culte de la synagogue l'annonce de sa messianité (cf. Lc 4, 16-21). Mais, surtout, il a voulu réaliser l'acte suprême du don de soi dans le cadre de la liturgie domestique de la Pâque, ou au moins dans le cadre de la festivité pascale (cf. Mc 14, 1, 12 et parallèles ; Jn 18, 28). Et ceci permet de mieux comprendre le caractère de " mémorial " de l'Eucharistie. »

Si le Maître a été juif et si profondément imprégné de sa judéité, on peut bien s'attendre à ce que ses disciples l'aient été aussi. C'est trop clair pour saint Paul dont on nous a longuement parlé, mais c'est vrai aussi pour les autres. La mère de Jésus était juive et ses disciples aussi ; il y avait des juifs au pied de la croix et au tombeau : Marie et Jean, mais aussi les saintes femmes, et Joseph d'Arimatee et Nicodème ; et ils fréquentent le Temple longtemps encore après la résurrection. Cette appartenance ne les a pas empêchés d'être en même temps les prémices de l'Eglise, et si nous existons aujourd'hui comme chrétiens c'est bien grâce à ces juifs qui, les premiers, ont accueilli l'Evangile et s'en sont faits les messagers.

## Le « faux pas » des juifs

Après avoir rappelé ces racines juives du christianisme, le Concile ne pouvait manquer d'évoquer la douloureuse question de l'incrédulité massive à laquelle s'est heurté Jésus : « Au témoignage de l'Écriture sainte, Jérusalem n'a pas reconnu le temps où elle fut visitée ; les juifs, en grande partie, n'acceptèrent pas l'Évangile, et même nombreux furent ceux qui s'opposèrent à sa diffusion. » Faut-il en conclure, comme l'ont fait trop souvent naguère des auteurs aussi sommaires que tendancieux, que les juifs ont été rejetés par Dieu ? qu'ils sont réprouvés et que Dieu réserverait désormais ses faveurs aux seuls chrétiens ?

Saint Paul s'était déjà posé l'angoissante question et loin de la résoudre par l'affirmative, il la rejetait avec indignation : « Je demande donc : serait-ce pour une vraie chute qu'ils ont bronché ? Certes non ! » (Rm 11, 11). A sa suite, le Concile n'hésite pas : les juifs restent, « selon l'Élection, chéris à cause de leurs pères. Car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (Rm 11, 28-29). En reprenant ce texte à deux reprises (dans la constitution *Lumen Gentium* et dans la déclaration *Nostra Aetate*), les Pères de Vatican II ont montré qu'ils tenaient à ne laisser aucun doute dans les esprits sur un point aussi grave. De fait c'est ici que s'insère pour le théologien la difficile question du mystère d'Israël : quelle est la signification pour l'Église du refus de ses contemporains d'accueillir Jésus ? quel est le sens de la permanence de la foi juive encore aujourd'hui ? faut-il accorder une signification proprement religieuse et spéciale à la dispersion de ce peuple et aux tragiques péripéties de son histoire ?

La réponse de Paul est connue, mais quelque peu énigmatique : le « faux pas »<sup>5</sup> des juifs « a procuré le salut aux païens, afin que leur propre jalousie en fut excitée. Et si leur faux pas a fait la richesse du monde et leur amoindrissement la richesse des païens, que ne fera pas leur totalité !... Si leur mise à l'écart fut une réconciliation pour le monde, que sera leur admission, sinon une résurrection d'entre les morts ? » (Rm 11, 11-15). Comment faut-il entendre cette réadmission provoquée par « jalousie » ? Peu importe, Paul conclut sur une note résolument optimiste : « une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la totalité des païens, et ainsi tout

<sup>5</sup> Nous retenons ici la traduction de la Bible de Jérusalem qui rend l'original grec *paraptōma* par « faux pas » ; l'expression est peut-être plus neutre que « faute » qui est la traduction de la TOB (qui admet d'ailleurs aussi en note la légitimité de « faux pas » plus littéral).

Israël sera sauvé » (Rm 11, 25-26). Exégètes et théologiens discutent toujours sur le sens que l'on peut donner à « tout Israël » : s'agit-il de l'ensemble du peuple juif considéré dans sa réalité ethnique ou bien seulement, comme il est possible, de l'Israël selon Dieu, c'est-à-dire des élus qui constituent le Reste fidèle à travers vents et marées ?

Le Concile s'exprime ici de façon très prudente. Il laisse résolument de côté la question théologique de la signification du mystère d'Israël ; il ne parle pas non plus de la « conversion » des juifs à Jésus comme le fait saint Paul, il se contente d'exprimer son espérance : « Avec les prophètes et le même Apôtre, l'Eglise attend le jour, connu de Dieu seul, où tous les peuples invoqueront le Seigneur d'une seule voix et " le serviront sous un même joug " (So 3, 9). » On s'est étonné de cette façon de parler qui semble éliminer la perspective de la réunion définitive des juifs à l'Eglise. De fait, dans une rédaction précédente, le texte était beaucoup plus direct et rappelait que « la réunion du peuple juif avec l'Eglise fait partie de l'espérance chrétienne. Car l'Eglise, suivant l'enseignement de l'apôtre Paul, attend avec une foi indestructible et un très grand désir que ce peuple accède à la plénitude du Peuple de Dieu instauré dans le Christ. » Même les juifs les plus disposés au dialogue avec les chrétiens ne pouvaient accepter que l'on parle d'eux ainsi, et c'est pourquoi le Concile chercha une autre formulation plus soucieuse de respecter la différence de l'autre. Les Orientations contiennent à ce sujet une précieuse directive : « Pour éviter que le témoignage rendu à Jésus-Christ n'apparaisse aux juifs comme une agression, les catholiques auront le souci de vivre et d'annoncer leur foi dans le plus rigoureux respect de la liberté religieuse telle qu'elle a été enseignée par le II<sup>e</sup> Concile du Vatican (Déclaration sur la liberté religieuse). Ils s'efforceront également de comprendre les difficultés que l'âme juive, justement imprégnée d'une très haute et très pure notion de la transcendance divine, éprouve devant le mystère du Verbe incarné » (p. 59).

### **Du mépris à l'estime**

Le cinquième alinéa que nous abordons maintenant constitue en réalité le début de la deuxième partie du texte, ce qu'on pourrait appeler les recommandations pastorales du Concile : « Du fait d'un si grand patrimoine spirituel, commun aux chrétiens et aux juifs, le Concile veut encourager et recommander entre eux la connaissance et l'estime mutuelles, qui naîtront surtout

d'études bibliques et théologiques, ainsi que d'un dialogue fraternel. » Les Orientations et les Notes sont revenues sur ce sujet avec beaucoup d'ampleur. En synthétisant leur apport, on peut dire qu'elles précisent les conditions du dialogue ainsi que la manière dont il faut le promouvoir, mais elles donnent aussi des indications quant à son contenu.

Pour dépasser le monologue et entrer véritablement en dialogue, il faut « le désir de se connaître mutuellement et de développer et approfondir cette connaissance ». Cela suppose « le respect de l'autre tel qu'il est, de sa foi surtout et de ses convictions religieuses ». Il faut donc écarter « un climat de suspicion assez répandu » — et les chrétiens ne sont pas ici sans responsabilité —, pratiquer « une grande ouverture d'esprit », savoir se défier de ses « propres préjugés », être plein de « tact », car toutes ces qualités sont « indispensables pour ne point blesser, même involontairement, ses interlocuteurs ». Ces recommandations pourraient apparaître banales, car elles valent pour tout dialogue, mais si l'on se souvient que dans les meilleurs des cas l'échange intellectuel entre juifs et chrétiens ne dépassait pas la polémique des traités « Contre les juifs », on doit reconnaître qu'il y a bien là une attitude nouvelle. On termine d'ailleurs en recommandant chaque fois que ce sera possible, « une rencontre commune devant Dieu, dans la prière et la méditation silencieuse » (Orientations I, pp. 59-60).

Quant à la manière de promouvoir cette connaissance et cette estime mutuelles, les textes recommandent avant tout « l'information » au sujet de tous les points du contentieux juifs-chrétiens. Cela doit concerner « tous les niveaux d'enseignement et d'éducation du chrétien » et mettre en œuvre tous les moyens d'information possible parmi lesquels on mentionne spécialement : « manuels de catéchèse, livres d'histoire, moyens de communication sociale (presse, radio, cinéma, télévision) ». Cela suppose aussi, cela va de soi, « une formation approfondie des enseignants et des éducateurs, dans les écoles normales, les séminaires et les universités », et ceci « spécialement dans le domaine de l'exégèse, de la théologie, de l'histoire et de la sociologie ». D'autres détails sont encore donnés que l'on omet ici pour des raisons de brièveté<sup>6</sup>, mais qui montrent à quel point la Commission pour les relations avec le judaïsme a pris son travail au sérieux et combien elle souhaite que les enseignants chrétiens répercutent cette consigne du Concile (Orientations III,

<sup>6</sup> Parmi les recommandations qui concernent l'enseignement supérieur mentionnons encore celle-ci : « Là où la chose est possible, on créera des chaires d'études juives et l'on encouragera la collaboration avec les savants juifs » (Orientations III, p. 61).

p. 60). En paraphrasant librement, on pourrait dire qu'après deux mille ans d'« enseignement du mépris » — selon la célèbre formule de Jules Isaac, il est temps d'en venir à l'enseignement du respect. Il y a encore fort à faire.

Quant au contenu de ce dialogue et de l'enseignement qui doit le favoriser, nous n'avons que l'embarras du choix pour énumérer tout ce qui en relève. Les Notes proposent cinq points principaux, dont plusieurs ont déjà été mentionnés au cours de cet exposé : 1. Rapports entre Ancien et Nouveau Testament ; 2. Racines juives du christianisme ; 3. Les juifs dans le Nouveau Testament ; 4. La liturgie ; 5. Judaïsme et christianisme dans l'histoire. Il n'est pas question de développer tout cela maintenant, mais il y a trois points qui ont été mis en préface de tous les autres et qu'il vaut la peine de rappeler car cette mise en valeur est certainement intentionnelle.

Le premier concerne la relation de continuité discontinue qui existe entre le Peuple de l'Ancien Testament et l'Eglise : en deux mots, le souci de montrer la continuité ne doit pas éliminer la nouveauté du Christ, la volonté de souligner notre qualité de « sémites spirituels » ne peut pas se faire aux dépens de notre identité chrétienne. Le second point est dans le prolongement obligé du premier ; il s'agit de l'unicité de Jésus-Christ et de son Eglise et de leur signification dans le plan du salut : puisque Jésus lui-même a dit, « il y aura un seul troupeau et un seul pasteur », « Eglise et judaïsme ne peuvent donc pas être présentés comme deux voies parallèles de salut et l'Eglise doit témoigner du Christ Rédempteur à tous ». Cela n'enlève rien à ce qui a été dit et répété au sujet du rigoureux respect de la liberté religieuse, mais c'est le rappel d'une règle constante en œcuménisme : ce n'est pas l'indifférence ou le silence sur l'essentiel qui rapproche les croyants, mais l'approfondissement de leur propre foi. Quant au troisième point, c'est une mise en garde énergique contre le « danger d'un antisémitisme toujours en train de reparaître sous différents visages ». Il ne s'agit pas seulement de déraciner tous les restes d'antisémitisme qu'on trouve encore chez les chrétiens, mais d'apprendre « à apprécier et à aimer (les juifs), eux qui ont été choisis par Dieu pour préparer la venue du Christ » (Notes I, p. 734).

## **La responsabilité des juifs dans la mort du Christ**

Avec ce nouveau thème nous en arrivons au sujet qui a sans doute provoqué la discussion la plus passionnée dans et autour des lieux conciliaires. Le Concile, de façon mesurée mais ferme, met les choses au point :

« des autorités juives », non pas toutes indistinctement, « avec leurs partisans », et non pas tous les habitants de Jérusalem, ont « poussé à la mort du Christ ». Par conséquent, « ce qui a été commis durant sa passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les juifs vivant alors, ni aux juifs de notre temps ».

Il suffit de réfléchir un instant aux données du problème pour comprendre le bien-fondé de cette déclaration. Nous savons par les Evangiles que les chefs des juifs étaient partagés au sujet de Jésus et si, finalement, le parti de Caïphe l'emporta, tous les autres membres du Sanhédrin ne peuvent être mis sur le même plan. De même, on saisit fort bien que les émeutiers qui se trouvaient devant Pilate pour réclamer la mort de Jésus, si nombreux qu'ils aient été (quelques centaines ou milliers tout au plus), ne représentaient pas toute la ville de Jérusalem. Le reste des habitants a dû continuer tranquillement à vaquer à ses occupations. Cette population ne représentait d'ailleurs qu'une infime partie de la population totale de la Judée et celle-ci à son tour n'était qu'une fraction de la Diaspora répandue dans les diverses villes de l'Empire.

Ces remarques de simple bon sens expliquent la suite de la Déclaration : « S'il est vrai que l'Eglise est le nouveau peuple de Dieu, les juifs ne doivent pas, pour autant, être présentés comme réprouvés par Dieu ni maudits, comme si cela découlait de la sainte Ecriture. » On se demandera peut-être alors ce qu'il en est des accusations répétées de saint Jean contre « les juifs », des malédictions de Jésus contre Jérusalem qui tue les prophètes qui lui sont envoyés, des cris de la foule devant Pilate qui demande que le sang de Jésus retombe « sur nous et sur nos enfants » ?

En fait, il y a ici plusieurs problèmes entremêlés. Un problème exégétique d'abord : qui sont les juifs dont parle saint Jean ? A y regarder de plus près, on s'aperçoit que la même expression recouvre trois catégories de personnes au moins : 1. les autorités juives (anciens, prêtres, scribes) qui, aux yeux de l'évangéliste Jean, sont les vrais responsables ; 2. les adversaires de Jésus, sens plus large que le premier mais lui aussi dépréciatif, et qui seraient un peu comme les représentants du « monde » hostile au message ; 3. les juifs au sens le plus large et le plus neutre, qui peuvent devenir des adversaires mais aussi des disciples. Les Orientations aussi bien que les Notes invitent à faire soigneusement ces distinctions pour ne pas entendre cette désignation collective en un sens uniquement péjoratif.

Il y a ensuite une question historique : qui est de fait responsable de la condamnation et de la mort de Jésus ? Une étude attentive des récits

évangéliques a permis de remarquer que leurs auteurs avaient de plus en plus tendance à excuser les disciples (pour avoir abandonné leur Maître au moment critique), mais aussi une tendance à accuser les juifs et à excuser les romains en ce qui concerne l'issue finale<sup>7</sup>. En réalité, les responsabilités sont ici partagées : et si certains chefs juifs (nous retrouvons l'expression du Concile) ont ourdi le complot, il a bel et bien été entériné par Pilate qui a prononcé la condamnation juridique. C'est ce qui explique que les historiens juifs actuels ont plutôt tendance à charger Pilate et les romains et à décharger le Sanhédrin. Il n'est pas besoin d'entrer dans les détails pour comprendre qu'une accusation globale exclusive contre « les juifs » ne tient pas.

### **Un peuple « déicide » ?**

Il y a enfin le point de vue théologique où nous en venons à nous poser la question de la responsabilité morale : des personnes d'abord, de la collectivité ensuite. Il n'est pas besoin d'y réfléchir longtemps pour comprendre que si cette question peut être posée, personne ne peut y répondre si ce n'est Dieu lui-même. Pourtant c'est en lui donnant une réponse affirmative qu'on a osé voir dans les persécutions dont le peuple juif a été victime l'expression du châtement divin pour cette faute qualifiée de « déicide ». Or si l'on revient au texte du Nouveau Testament on ne voit nulle part cette accusation. Nous trouvons bien plutôt le contraire : « Père, pardonne-leur car ils ne savent ce qu'ils font » (Lc 23, 34). A cette parole de Jésus lui-même font écho d'autres affirmations tout aussi solennelles des Apôtres : aux lendemains de Pentecôte, quand il rappelle à ses auditeurs juifs ce qui s'est passé, Pierre ajoute : « je sais que c'est par ignorance que vous avez agi, ainsi d'ailleurs que vos chefs » (Ac 3, 17). Quant à Paul, il ne laisse lui non plus aucun doute : si les princes de ce monde avaient connu la Sagesse divine à l'œuvre, « ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire » (1 Co 2, 8). Avec un sens théologique avisé, saint Augustin avait depuis longtemps mis les choses au point : « Le Seigneur est ressuscité et beaucoup (parmi les juifs) ont cru. Ils l'avaient crucifié sans comprendre. Mais plus tard ils ont cru en lui, et cette si grande faute leur a été pardonnée. Le sang du Seigneur, qu'ils avaient répandu, a été pardonné aux homicides. Je ne dis pas aux déicides : car s'ils

<sup>7</sup> X. Léon-Dufour, « Passion (récits de la) », dans le *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 6 (1960), col. 1433-1434.

avaient compris, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la Gloire. L'homicide d'un innocent leur a été pardonné et le sang qu'ils avaient versé par folie, ils l'ont bu par grâce. »<sup>8</sup> Augustin aurait d'ailleurs pu ajouter qu'il en allait de même pour les romains, qui ont aussi bénéficié du pardon du crucifié : il est mort pour les juifs comme pour les païens.

Si le Seigneur et ses premiers disciples ont ainsi pardonné et s'ils se sont exprimé de telle sorte à propos de ceux qui pouvaient être le plus directement responsables, comment se fait-il que l'idée d'un châtiment de Dieu sur tout le peuple juif dans son ensemble et d'une malédiction qui en affecterait tous les membres, ait pu se répandre et se perpétuer en milieu chrétien jusqu'à nos jours?... Il semble qu'il faut reconnaître l'existence très précoce d'une tendance assez naturelle chez les premiers chrétiens à considérer comme solidaires de leurs chefs tous les juifs qui n'accueillirent pas le message de Jésus. A cela s'ajouta très vite ce qu'on peut nommer l'antijudaïsme théologique : pour souligner les différences entre chrétiens et juifs, on noircira ces derniers de manière inacceptable. C'est ainsi qu'on en est venu à comparer le péché de la condamnation à mort du Christ à une espèce de péché originel dans les conséquences duquel tous les juifs seraient solidairement liés. Il faut le dire nettement, c'est une exagération insoutenable d'une mauvaise théologie. Pourtant un exégète de renom pensait encore pouvoir dire il n'y a pas si longtemps que « les chrétiens peuvent (avec précaution) voir là un " péché ", de nature en quelque sorte, affectant chaque fidèle de la synagogue, sans le rendre pour autant coupable de la mort de Jésus »<sup>9</sup>. Ces comparaisons sont trop approximatives et trop redoutables pour qu'on puisse les admettre. En perpétuant l'idée d'une solidarité collective sinon dans la faute, du moins dans le châtiment, elles ne sont que trop bien venues auprès de certains qui sauront les détourner de leur propos premier pour justifier la haine meurtrière dont les juifs n'ont que trop souffert. Le Concile nous met en garde très fermement : « Que tous donc aient soin, dans la catéchèse et la prédication de la Parole de Dieu, de n'enseigner quoi que ce soit qui ne soit conforme à la vérité de l'Évangile et à l'esprit du Christ. »

Nous serons beaucoup plus proches de la vérité de l'Évangile si nous rappelons encore avec le Concile que « l'Église a toujours tenu et tient encore (que) le Christ, en vertu de son immense amour, s'est soumis volontairement

<sup>8</sup> Augustin, *Explication sur le Psaume 65, 5* : *Patrologie latine*, t. 36, col. 791.

<sup>9</sup> X. Léon-Dufour, art. cité, col. 1490.

à la passion et à la mort, à cause des péchés de tous les hommes et pour que tous les hommes obtiennent le salut. Le devoir de l'Eglise, dans sa prédication, est donc d'annoncer la croix du Christ comme signe de l'amour universel de Dieu et comme source de toute grâce » (Déclaration, n° 4 fin). La causalité du péché dans la mort du Christ nous introduit à une question théologique autrement compliquée que la soi-disant responsabilité collective du peuple juif. Ce n'est pas le lieu d'entrer ici dans cette nouvelle question, mais il faut au moins rappeler avec les Notes (IV, 22) que « le catéchisme du concile de Trente enseigne que les chrétiens pécheurs sont plus coupables de la mort du Christ que les quelques juifs qui y ont pris part — ceux-ci, en effet, " ne savaient pas ce qu'ils faisaient ", et nous, nous ne le savons que trop bien. »<sup>10</sup>

On a beaucoup épilogué au moment du Concile sur le fait que la rédaction finale du texte ne reprend pas deux mots qui se trouvaient dans les rédactions précédentes et selon lesquels on ne pouvait pas tenir le peuple juif pour une « race déicide ». Faut-il voir dans cette omission le signe que le Concile ne jugeait pas tout à fait infondée cette manière de parler ? Ce que nous venons de dire à propos du texte final suffit à infirmer cette supposition. Au dire du cardinal Bea, le président de la Commission, qu'on ne peut accuser de mollesse en ce domaine, ces mots ont été supprimés en raison des controverses qu'ils ont soulevées ; puisqu'ils risquent d'être mal compris, le texte dit exactement la même chose avec d'autres mots (Bea 1965, col. 1910). De fait, en terminologie théologique il n'est pas tout à fait inexact de parler de « déicide » à propos de la crucifixion de Jésus. En raison de l'union hypostatique, ce qui arrive à l'humanité de Jésus est réellement attribuable à la personne divine du Verbe. C'est ainsi que nous disons : Dieu le Verbe a souffert et il est mort pour nous sur la croix, sous-entendu « en sa nature humaine ». De la même façon, il est tout à fait possible de dire : Dieu a été mis à mort. La chose est objectivement vraie. Mais l'emploi de déicide

<sup>10</sup> *Catéchisme du Concile de Trente, Première partie*, chap. V, art. 11 : « Il faut considérer comme coupables de cette faute tous ceux qui continuent à retomber dans leurs péchés. Car ce sont nos péchés qui ont fait subir au Christ Seigneur le supplice de la croix. Ce sont ceux qui vivent dans le désordre et dans le mal qui " crucifient pour leur compte le Fils de Dieu et le bafouent publiquement " (He 6, 6). Ce crime peut même sembler plus grave pour nous qu'il ne le fut pour les juifs ; car eux, au témoignage de l'Apôtre, " s'ils avaient connu le Seigneur de la gloire, ils ne l'auraient jamais crucifié » (1 Co 2, 8) ; nous au contraire, nous faisons profession de le connaître et nous le renions par nos actes, lui faisant en quelque sorte violence de nos propres mains » (traduit du latin par nos soins ; on remarquera que le texte original ne contient pas le mot « déicide », qui se trouve dans la traduction courante, ni à propos des juifs ni à propos des chrétiens).

sans autre explication risque d'orienter les esprits vers la responsabilité subjective des exécutants, et nous venons de voir avec le Nouveau Testament et saint Augustin à quel point c'est injustifié. Pour éviter que son texte ne soit l'objet d'exégèses par trop compliquées, le Concile a donc préféré omettre ce terme. Il n'y a pas d'autres raisons à ce geste et ce serait lui faire un procès d'intention que d'y voir autre chose.

## **Un soufflet sur la Face de sa Mère**

Le dernier grand sujet de la Déclaration, c'est donc la condamnation de l'antisémitisme : « L'Eglise, qui réproue toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient, ne pouvant oublier le patrimoine qu'elle a en commun avec les juifs, et poussée non pas par des motifs politiques, mais par la charité religieuse, déplore les haines, les persécutions et toutes les manifestations d'antisémitisme, qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigés contre les juifs. »

En lisant cette phrase, on est frappé par son souci de tout dire. « Tous les hommes quels qu'ils soient » : pour éviter jusqu'à l'apparence d'une discrimination ; « poussée non par des motifs politiques, mais par la charité religieuse » : pour désarmer si possible l'animosité croissante des arabes contre ce texte ; « quels que soient leur époque et leurs auteurs » : pour tenir compte du fait que ce sont trop souvent les chrétiens qui ont pris l'initiative de ces persécutions. Donc souci de tout dire, et pourtant il manque un mot dans ce texte par rapport au précédent : l'Eglise « condamne » l'antisémitisme. Pourquoi ce mot a-t-il disparu ? A la vérité, les choses ne sont pas claires : on a eu dit que Vatican II s'était proposé de ne porter aucune condamnation (c'était en effet la volonté de Jean XXIII) ; en l'occurrence, il se serait honoré en portant celle-ci, car on ne peut s'empêcher de trouver le mot « déplore » un peu faible quand il s'agit de caractériser les monstrueuses hécatombes causées par les nazis.

Bien avant le Concile, Pie XI ne semble pas avoir connu de telles timidités. En 1928, c'est-à-dire dès l'apparition du fascisme et de l'hitlérisme, le Saint-Office se prononçait beaucoup plus énergiquement : « Parce qu'il réproue toutes les haines et toutes les animosités entre les peuples, le Siège apostolique " condamne souverainement " la haine contre le peuple autrefois choisi par Dieu, cette haine qu'aujourd'hui l'on a coutume de désigner

communément sous le nom d'antisémitisme. »<sup>11</sup> le mot même de « condamnation » a été repris par les Orientations, dix ans après le Concile, et ne laisse donc aucun doute sur la manière dont il faut interpréter les textes : « les liens spirituels et les relations historiques rattachant l'Eglise au judaïsme condamnent comme opposée à l'esprit même du christianisme toute forme d'antisémitisme et de discrimination que la dignité de la personne humaine, à elle seule, suffit d'ailleurs à condamner » (*Doc. cathol.* 1975, p. 59 a). Les Notes ont repris ce texte et rappelé celui du Concile ; conformément à leur caractère plus pratique, elles ajoutent des recommandations précises : « La catéchèse devrait aider à comprendre la signification, pour les juifs, de leur extermination pendant les années 1938-1945 et de ses conséquences. » Et au paragraphe suivant : « L'éducation et la catéchèse doivent s'occuper du problème du racisme, toujours actif dans les différentes formes d'antisémitisme » (Notes VI, 25-26, pp. 737-738).

Ce sujet est trop vaste pour être traité sous tous ses aspects à la fin de cette conférence. Il ne sera pourtant pas déplacé de souligner à quel point il y a entre christianisme et antisémitisme une incompatibilité totale. On le comprend mieux sans doute après tout ce que nous avons rappelé concernant le patrimoine commun aux chrétiens et aux juifs. Le pape Pie XI l'avait exprimé à propos de la formule du canon romain de la messe qui parle du « sacrifice de notre père Abraham » : « L'antisémitisme n'est pas compatible avec la pensée et avec la réalité sublimes qui sont exprimées dans ce texte... Non, il n'est pas possible aux chrétiens de participer à l'antisémitisme. Nous reconnaissons à quiconque le droit de se défendre, de prendre les moyens de se protéger contre tout ce qui menace ses intérêts légitimes. Mais l'antisémitisme est inadmissible. Nous sommes spirituellement des sémites. »<sup>12</sup>

En plus de cette incompatibilité, il y a le terrible contre-témoignage que constitue chez les chrétiens cette haine du juif. Comme Berdiaeff le disait avec profondeur : « Les chrétiens s'interposent entre le Christ et les juifs, dissimulant à ceux-ci l'image authentique du Sauveur. » D'un point de vue mystique, c'est-à-dire de ce point de vue où seuls les mots les plus excessifs ont quelque chance de dire la réalité profonde, c'est à Léon Bloy qu'il faut céder la parole pour finir : « L'antisémitisme... est le soufflet le plus horrible que Notre Seigneur ait reçu dans sa Passion qui dure toujours, c'est le plus

<sup>11</sup> *Doc. cathol.*, 28 avril 1928, col. 1077.

<sup>12</sup> *Doc. cathol.*, 5 décembre 1938, col. 1460.

sanglant et le plus impardonnable parce qu'il le reçoit sur la Face de sa Mère et de la main des chrétiens » (cité par Ch. Journet, *Destinée d'Israël*, p. 120).

Voilà donc l'essentiel de ce que l'on peut dire concernant la doctrine officielle de l'Eglise catholique aujourd'hui au sujet des juifs et du judaïsme considérés dans leur réalité religieuse. Bien d'autres textes auraient pu être cités, mais cela nous eût entraîné à bien des répétitions. Bien des points auraient mérité d'être approfondis, mais il se serait agi alors d'élaboration théologique, et ce n'était pas le but de cette conférence. Elle se proposait plutôt de faire un inventaire de l'enseignement actuel du magistère. Il est maintenant possible de relire ces documents et d'y retrouver les détails dans lesquels nous n'avons pu entrer<sup>13</sup>.

On peut aussi, croyons-nous, comprendre pourquoi nous avons parlé d'un « nouveau regard » par rapport à la manière dont trop souvent dans le passé les chrétiens avaient appris à regarder les juifs. Si les autres nous renvoient sans indulgence le regard que nous posons sur eux, il est de la plus haute importance pour la crédibilité de notre dialogue avec les juifs que le nôtre soit bienveillant. A cette condition seulement s'accomplira peut-être le vœu que Paul VI formulait le jour de la clôture du Concile. Il invitait les chrétiens séparés et les croyants des autres religions à regarder le visage de l'Eglise renouvelé par le Concile et « parmi eux, ceux qu'une même parenté en Abraham nous unit, les juifs spécialement, objet non certes de réprobation et de défiance, mais de respect, d'amour, d'espérance » (*Doc. cathol.* 1965, 1952).

Jean-Pierre Torrell

<sup>13</sup> A l'occasion du vingtième anniversaire de la promulgation de *Nostra Aetate*, le cardinal Willebrands, recevant le Comité international entre catholiques et juifs, a tenu à souligner ce que représentent ces textes pour l'Eglise catholique : « Si donc Dieu est derrière le texte de *Nostra Aetate* et aussi derrière *Lumen Gentium*... alors la relation changée avec le judaïsme n'est pas une question de décision pratique, aussi nobles et grandes que soient les motivations avancées. C'est pour nous, en tant que catholiques, une question de fidélité à notre propre vocation, une partie de notre réponse à Dieu. » On trouvera ce discours dans la *Doc. cathol.*, 19 janvier 1986, pp. 122-125.