

**Conférence donnée le 1<sup>er</sup> février 1983**  
*église Saint-Paul de Strasbourg*

**Que signifie la Torah pour le chrétien aujourd'hui<sup>1</sup> ?**

Gérard SIEGWALT

Alors que dans une première partie sera rappelé l'état présent du dialogue judéo-chrétien quant au sujet posé, la deuxième partie portera sur à la signification essentielle et permanente de la Torah pour les juifs ainsi que la portée de cette signification pour les chrétiens.

**I.**

1. Le lecteur du Nouveau Testament a d'emblée une certaine compréhension du sujet posé. La Torah, pour lui, c'est évidemment d'abord, tout comme pour les juifs, tout le livre du Pentateuque mais c'est alors en particulier la partie « loi » du Pentateuque et donc *la loi de Moïse* dans ce sens précis : nous savons qu'à la suite de la Septante le Nouveau Testament rend en effet le mot Torah par *nomos*=loi. Dans ces lois le Nouveau Testament distingue les *commandements éthiques*, essentiellement le Décalogue (les dix paroles) et ce qui dans l'ensemble du Pentateuque est commandement éthique, confirmant et précisant les paroles du Décalogue. Nous trouvons dans le Nouveau Testament et premièrement chez Jésus lui-même (pensons au sermon sur la montagne) une confirmation de ces commandements et même une radicalisation par rapport à l'interprétation qui en était donnée dans la tradition orale du judaïsme. Voir Mt 5, 17-18 : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la loi ou les prophètes. Je suis venu non pour abolir mais pour accomplir. En vérité, je vous le dis, jusqu'à ce que le ciel et la terre passent, pas un seul iota, pas un seul trait de lettre ne passera, jusqu'à ce que tout soit arrivé. » Les commandements éthiques de l'Ancien Testament sont confirmés par le Nouveau Testament. L'apôtre Paul dit la même chose ; à la question : « Est-ce que nous annulons la loi par la foi ? », il répond : « Certes non. Au contraire, nous confirmons la loi. » La loi est confirmée dans son caractère éthique normatif, et cela signifie : là où nous transgressons les commandements de Dieu, la loi nous juge. Le Nouveau Testament ne banalise pas ce jugement, puisqu'il a valu au Christ, le Serviteur de Dieu, de mourir sur la croix : le pardon des péchés est fondé dans la mort du Christ qui révèle la justice et la miséricorde de Dieu ; là où la mort expiatoire et substitutive du Christ dont le sens a éclaté dans sa résurrection, produit en nous la foi, là où la grâce fait son œuvre, elle nous renouvelle pour une vie en communion avec Dieu dans laquelle nous sommes incités à la libre et libérante obéissance à la volonté de Dieu.

Mais il y a d'autres lois dans la Torah que les commandements éthiques (en hébreu : *mitsevoth*). Il y a ce que la Bible hébraïque appelle les *chouquim* et les *mischpathim*, les lois et les ordonnances, c'est-à-dire tout cet ensemble complexe de *lois du droit coutumier* d'une part, les *lois cultuelles* d'autre part. Pour ce qui est de ces dernières, la jeune Église a été amenée à considérer que la mort de Jésus a accompli le culte sacrificiel de l'Ancien Testament : Jésus est la victime parfaite et en même temps le souverain sacrificateur parfait, il a accompli une fois pour toutes ce qui était imparfaitement préfiguré dans le culte de l'ancienne alliance. Celui-ci a eu tout son sens pendant la période précédant la venue du Christ ; maintenant il est devenu caduc. C'est l'Épître aux Hébreux qui développe en particulier ce thème, mais il apparaît aussi dans les Évangiles et dans le livre des Actes. Dans ces lois cultuelles, j'inclus également les prescriptions rituelles de toutes sortes, alimentaires et autres : puisqu'elles sont au service de la pureté cultuelle du juif, selon la compréhension vétérotestamentaire du culte, elles ont aussi, en principe, eu leur temps selon le Nouveau Testament. Mais aussi bien le livre des Actes que

---

<sup>1</sup> Amitié judéo-chrétienne — conférence donnée le 1<sup>er</sup> février 1983 à l'église Saint-Paul à Strasbourg. Texte inédit.

par exemple Rm 14 donnent clairement à entendre qu'il s'agit là en dernier ressort d'*adiaphora*, de questions indifférentes, dans lesquelles des attitudes différentes sont par conséquent possibles : les uns sont attachés à ces prescriptions, les autres pas. Paul demande de respecter dans l'Église ceux qui y observent les rites alimentaires juifs, et de son côté le concile de Jérusalem, selon Ac 15, demande aux pagano-chrétiens, donc non d'origine juive, de s'abstenir en particulier « des viandes sacrifiées aux idoles, du sang, des animaux étouffés, et de l'inconduite ». Cette dernière recommandation dépasse évidemment, parce qu'elle est morale, le cadre des lois rituelles.

Pour un lecteur superficiel, les lois cultuelles, rituelles, alimentaires sont purement et simplement abolies pour le chrétien. Cela est vrai dans un certain sens, mais il est vrai aussi que le Nouveau Testament, et d'abord Jésus lui-même selon le témoignage des Évangiles, respecte ces lois et pratiques juives. Dans ses attaques contre les pharisiens, Jésus ne leur reproche pas d'y être fidèles mais de ne pas savoir distinguer entre l'accessoire et l'essentiel : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous payez la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin et que vous laissez ce qu'il y a de plus important dans la loi : le droit, la miséricorde et la fidélité. C'est là ce qu'il fallait pratiquer, sans laisser de côté le reste » (Mt 23, 23). Jésus réfère toutes les lois à leur centre, et ce centre est exprimé dans le Décalogue. Toutes les lois autres que les commandements éthiques doivent être lues à partir de ces derniers. On retrouve dans cette attitude de Jésus celle des prophètes de l'Ancien Testament : il se réfère directement à Osée (6, 6) : « Je veux la loyauté et non le sacrifice, et la connaissance de Dieu plus que les holocaustes » (Mt 9, 13). L'opposition exprimée ici n'est cependant pas absolue : le Nouveau Testament dit bien que le culte sacrificiel est désormais caduc, à cause du sacrifice de lui-même du Christ à Dieu pour les hommes, mais il parle du sacrifice de notre vie en quoi consiste le culte raisonnable que nous sommes appelés à rendre à Dieu : « Offrez vous en sacrifice vivant et saint à Dieu » (voir Rm 12, 1 suiv. ; Éph 5, 1 suiv.). Tel est le sens véritable des lois cultuelles, et c'est dans ce sens qu'elles doivent être reprises et demeurent valables aussi pour le Nouveau Testament, non pas dans leur forme, selon leur compréhension — toute relative — du culte à rendre à Dieu, mais dans ce qui est en fait visé par ces lois à travers leur forme relative, c'est-à-dire dans leur fond absolu, à savoir que Dieu concerne l'être tout entier de l'homme, et toute sa vie. Et tel est le sens également des lois rituelles et alimentaires : dans leur forme elles sont relatives, mais il demeure que la nourriture vient de Dieu et que ce monde est appelé à être transparent à lui, qui en est le Créateur et le Rédempteur. Aussi bien faut-il dire que le Nouveau Testament, plus qu'il n'abolit toutes ces lois cultuelles, rituelles, alimentaires, les réinterprète. Le Nouveau Testament se veut fidèle aussi à ces lois-là, non dans leur forme qui est relative mais selon leur fond. Dans ce sens-là ces lois aussi demeurent et sont confirmées.

Il reste alors que j'ai nommé les lois du droit coutumier, ou droit civil, avec ses nombreux aspects. Nous en trouvons bien des expressions dans la Torah. Luther a caractérisé tout cet ensemble de coutumes ou d'ordonnances comme étant *der Juden Sachsenspiegel*, disons le droit romain ou napoléonien des juifs. D'une certaine manière, les lois cultuelles et rituelles, Luther les fait entrer dans la même catégorie : c'est ce qui est propre aux juifs, c'est leur loi particulière, c'est leur façon de s'organiser comme société humaine. D'autres sociétés s'organisent autrement. Le fait que chaque société a des lois de cet ordre montre leur nécessité, mais la diversité des codes de lois rend attentif à leur relativité. Elles n'ont pas de portée absolue, contrairement aux commandements éthiques du Décalogue. Les codes de lois doivent être jugés et donc référés à la volonté éthique de Dieu. Leur forme qui est relative renvoie à un absolu qui est toujours au-delà. C'est dire que si telles expressions des coutumes juives sont caduques, leur caducité implique la nécessité d'inventer des expressions meilleures. Dans le judaïsme aussi, les coutumes ont fait et font jusqu'à aujourd'hui l'objet d'actualisations constantes. C'est là le sens de la Mishna et de tout le Talmud, c'est-à-dire de la tradition orale de la Torah qui accompagne la Torah écrite.

En résumé,

– confirmation par le Nouveau Testament des commandements éthiques du Décalogue et de tout ce qui l'explicite ;

– abolition d'une certaine compréhension considérée comme relative des lois et coutumes, mais réinterprétation de leur fond absolu qui est confirmé.

C'est dans ce double sens que l'Évangile, ou le Nouveau Testament, affirme accomplir la loi.

2. Nous ne pouvons pas nous contenter des données exposées pour parler de la Torah. Car la Torah est une réalité vivante, et de plus elle est liée à un peuple vivant : Israël, le judaïsme. Nous n'avons pas encore entrevu la réalité vivante de ce peuple lorsque nous nous limitons à ce qui en est dit dans la Bible aussi bien de l'Ancien que du Nouveau Testaments. Nous avons à demander : que dit ce peuple en tant que vivant, que dit le judaïsme de la compréhension de la Torah qui est donnée dans le Nouveau Testament ? C'est un des apports majeurs du dialogue judéo-chrétien pour nous chrétiens que de nous avoir rendus sensibles à la *lecture juive du Nouveau Testament*. Car si nous, chrétiens, lisons l'Ancien Testament, il y a de plus en plus de juifs qui lisent le Nouveau Testament. Et si pour des juifs il peut être intéressant, interpellant (quelquefois certainement aussi consternant) de voir comment des chrétiens comprennent leur Bible (qu'ils n'appellent pas l'Ancien mais le premier Testament), il peut être non moins intéressant et interpellant pour les chrétiens d'être attentifs aux réactions et questions que font valoir des juifs en lisant le Nouveau (le deuxième) Testament. C'est de deux résultats (ou de ce qu'on peut considérer comme tels) du dialogue judéo-chrétien concernant la Torah, pour notre compréhension du Nouveau Testament, que je voudrais parler.

*Premier résultat* : le dialogue judéo-chrétien nous a déjà conduits à mieux situer ce qu'on a nommé l'antijudaïsme — un antijudaïsme très relatif — des écrits du Nouveau Testament.

Il est ainsi devenu clair, d'abord en ce qui concerne Jésus, qu'on ne peut parler ici d'antijudaïsme mais seulement d'un *antipharisaïsme*, et que celui-ci est à vrai dire relatif, puisqu'il ne vise que des tendances particulières du parti des pharisiens mais non la totalité. Bien des membres actuels du parti des pharisiens — on sait que c'est ce parti qui a survécu à la destruction du temple en l'an 70, parce qu'il a son centre dans l'étude de la loi — sont loin de se reconnaître dans la description qui est donnée des pharisiens, adversaires de Jésus, dans les Évangiles. Certains théologiens juifs comme Schalom ben Chorin peuvent aller jusqu'à considérer comme possible l'appartenance de Jésus lui-même au parti des pharisiens, mais à une tendance de ce parti qui était minoritaire et opposée franchement à la tendance alors dominante. Schalom ben Chorin parle de Jésus comme du « Frère Jésus », en en faisant un prophète ayant sa place d'abord dans le judaïsme lui-même, un prophète que le judaïsme ne doit en aucun abandonner aux seuls gentils (païens). Quoi qu'il en soit de cette thèse de l'appartenance de Jésus au parti des pharisiens, le dialogue judéo-chrétien a montré qu'on ne peut en aucun cas identifier les pharisiens adversaires de Jésus avec l'ensemble des pharisiens ni a fortiori avec l'ensemble du judaïsme ; il a aussi montré qu'on ne peut pas sans autre assimiler le judaïsme actuel au judaïsme d'alors.

En ce qui concerne l'apôtre Paul, le dialogue judéo-chrétien a permis de confirmer deux choses, évidentes pour tout lecteur du Nouveau Testament.

En premier lieu, le *combat antilégaliste de Paul* ne saurait être vu comme un antijudaïsme. C'est un combat non pas contre la Torah mais contre une certaine compréhension absolutisée et dans ce sens légaliste de cette dernière. Le légalisme, c'est la compréhension qui coupe la Torah de ce qui la fonde, à savoir l'alliance de grâce que Dieu a établie avec Israël. Il suffit à ce propos de renvoyer au préambule des dix commandements : « Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'a fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude » (Ex 20, 2). Le légalisme comprend les commandements et les lois en tant que moyen d'autojustification, donc comme moyen pour l'homme de se rendre juste et d'acquérir son salut devant Dieu. Le légalisme pervertit la religion de la grâce et de la réponse qu'est la foi à celle-ci, en religion des mérites, ce que Paul appelle les œuvres de la loi. Le légalisme ainsi entendu était certes une tentation pour le judaïsme du temps de Jésus et de l'Église primitive ; nous le savons par bien des témoignages, aussi des témoignages juifs. C'est cette tentation que Paul combat, car il y voit un danger mortel, celui de la perversion de la religion juive. Mais le légalisme n'était pas tout le judaïsme. Si Paul a parlé avant tout de lui, c'est qu'il a fait face à des situations concrètes et n'a pas écrit un *Traité sur les juifs* comme celui du théologien catholique Franz Mussner qui vient de paraître ; si Paul avait écrit un tel traité, il aurait certainement développé des affirmations qui parcourent ses écrits et qui évoquent une tout autre compréhension encore du judaïsme et de la Torah que la compréhension légaliste. En lisant les Épîtres de Paul, on ne peut pas ne pas remarquer que Paul oppose le légalisme à une autre compréhension de la religion juive, la compréhension que, pour la

distinguer de la légaliste, on peut appeler évangélique : la Torah est la forme de la grâce de l'élection, la forme donc que prend l'alliance pour maintenir le peuple de l'élection dans la grâce de l'élection. La loi, la Torah, est, selon la formule de Karl Barth qui s'exprime en théologien chrétien, la forme de l'Évangile. On peut le dire de manière plus générale : la Torah est la forme de l'alliance de Dieu avec son peuple.

En second lieu, le dialogue judéo-chrétien a confirmé que l'antilégalisme de Paul, c'est-à-dire son opposition à une coupure de la Torah par rapport à la grâce qu'elle exprime, est un combat qu'il mène à l'intérieur du christianisme lui-même. L'opposition « religion des œuvres dans le sens de mérites » et « religion de la grâce » est, déjà pour Paul — et elle le restera tout au long de l'histoire de l'Église (qu'on pense seulement à la lutte de saint Augustin contre le pélagianisme, et à la lutte de Luther contre la théologie des mérites dans l'Église de la fin du Moyen Âge) —, une opposition entre deux conceptions de la foi chrétienne elle-même, l'une qui la pervertit, l'autre qui l'affirme dans sa vérité. Aussi, lorsque nous lisons les textes pauliniens les plus typiques de son combat antilégaliste (Épîtres aux Galates et aux Romains), il nous les faut lire comme stigmatisant, sous le couvert d'un judaïsme légaliste, également un christianisme légaliste. *Nostra res agitur* (cela nous concerne) : il y va, dans la religion des œuvres, d'une tentation qui nous guette nous-mêmes, nous chrétiens, pas seulement d'une tendance du judaïsme. L'Évangile peut être perverti lui-même en loi légaliste.

*Second résultat* : le dialogue judéo-chrétien a fait prendre conscience de ce que représente le fait que le christianisme dominant, c'est depuis 70 le *pagano-christianisme* ; le judéo-christianisme a en effet disparu pratiquement avec la dispersion des juifs consécutive à la chute de Jérusalem. L'Église chrétienne, dès avant 70, avait commencé, avec un succès croissant, à s'implanter et du coup aussi à s'acculturer dans le monde grec et également romain, ce qui l'a conduit à transposer le message chrétien dans une culture très différente de celle du judaïsme. Cette transposition était une nécessité à la fois culturelle et de foi, puisque autrement le christianisme serait resté la religion de quelques-uns et aurait renié l'universalité qui est celle de son message. Mais avec le succès très relatif seulement de l'annonce de l'Évangile en milieu juif, dans les premières décennies de la mission chrétienne, et puis avec la disparition progressive du judéo-christianisme après 70, le pagano-christianisme ne pouvait qu'être tenté de se considérer comme la seule forme possible de christianisme. Mais il est clair qu'il n'en est qu'une forme ; l'autre forme qui était au premier siècle une réalité historique et qui aujourd'hui réapparaît dans de petits groupes de juifs messianiques, c'est le *judéo-christianisme*. Nous commençons à comprendre, en particulier par le dialogue judéo-chrétien mais aussi par le dialogue avec d'autres cultures, que la culture gréco-romaine, occidentale, c'est-à-dire en fait l'helléno-christianisme, est un christianisme très partial lorsqu'il s'absolutise, lorsque d'une part il considère comme normative la culture occidentale qu'il a épousée et lorsque d'autre part il se coupe de sa référence essentielle non seulement à la Bible hébraïque, à l'Ancien Testament, mais aussi à ce qu'a été, à ce qu'est et que pourra être un judéo-christianisme comme *une* forme de christianisme à côté de la forme helléno-chrétienne ou d'autres formes pagano-chrétiennes, et comme, peut-être, une dimension inamissible, et donc nécessaire, à toute forme de christianisme : la question est en tout cas justifiée au regard de ce qu'écrit l'apôtre Paul dans Rm 9-11 sur Israël qui est le tronc portant le pagano-christianisme. C'est dire que l'œcuménisme, au niveau ecclésial, ne saurait être limité aux seules Églises issues du pagano-christianisme ; il doit impliquer le judéo-christianisme, car il a en lui ses racines, il peut en épouser la forme, s'il est vrai par ailleurs qu'il fait passer le judaïsme par une transformation dans la compréhension qu'il a de lui-même, du fait de la reconnaissance de la messianité de Jésus ; mais pour le judéo-christianisme, cette reconnaissance se situe dans la continuité de la Bible hébraïque, comme son accomplissement.

Le dialogue judéo-chrétien nous fait ainsi voir que l'enrichissement qui est résulté pour le christianisme du fait de son ouverture aux païens s'est fait aussi au prix d'un appauvrissement, celui de la dimension *juive* du christianisme.

En résumé,

– le premier résultat du dialogue judéo-chrétien est de dire : il faut situer la polémique qui apparaît ici et là dans le Nouveau Testament contre une certaine compréhension de la Torah, dans l'histoire, c'est-à-dire dans le contexte du judaïsme du premier siècle. Cette polémique rend attentif à des perversions

toujours possibles dans la compréhension de la Torah, mais de la situer nous évite de confondre de manière non critique, donc sans discernement, l'image qui est donnée d'un certain judaïsme de l'époque avec le judaïsme actuel comme tel ;

– le deuxième résultat nous rappelle que nous chrétiens ne devons pas absolutiser notre pagano-christianisme, comme s'il n'y avait pas aussi un possible et, en tout cas de manière latente, un réel judéo-christianisme.

Ce double résultat du dialogue judéo-chrétien nous invite à lire le Nouveau Testament dans la communion critique avec le judaïsme.

3. Après avoir parlé de la Torah vue par le Nouveau Testament et puis du Nouveau Testament vu par le judaïsme actuel tel qu'engagé dans le dialogue judéo-chrétien, il s'agit maintenant de poser la question : *que signifie la Torah pour les chrétiens d'aujourd'hui ?*

C'est bien autre chose qu'une question simplement rhétorique, c'est au contraire une vraie question. Sans doute cette quête de la Torah est-elle d'abord celle du juif lui-même, car nous sommes tous, juifs et chrétiens, des mendiants devant Dieu. Nous le sommes particulièrement aujourd'hui, à une époque de crise des fondements. Nous posons aujourd'hui la question de l'*humanum*, de l'élémentaire humain, la question du sens des choses, du sens de la vie. Nous sommes, dans l'ébranlement des fondements actuel, à la fois toujours à nouveau terriblement désemparés et en même temps mis en mouvement, pour déceler, à travers l'ébranlement, les fondements nouveaux ou peut-être anciens mais qui avaient été obscurcis, recouverts par d'autres qui actuellement succombent sous le jugement de l'histoire. Nous sommes peut-être un peu dans la situation qui est évoquée dans Gn 4, 26 : « C'est alors que l'on commença à invoquer le nom du Seigneur. » Nous avons à balbutier la révélation qui est en train de se faire à travers le vécu de notre temps, à travers la crise sous toutes ses formes — car Dieu est le Dieu vivant ! —, et nous cherchons dans cette situation le soutien, la lumière, dans ce qui, dans le passé, se nomme révélation. Nous nous tournons vers la Torah, vers l'instruction qu'elle est sur le chemin du salut. Car c'est cela la Torah, cela qu'elle veut être : l'indication d'une direction. Peut-elle l'être pour aujourd'hui, à la fois pour les juifs et pour les chrétiens et même pour l'humanité ?

C'est cette question à laquelle nous voulons réfléchir plus avant dans la deuxième partie.

## II.

Nous parlons de la Torah comme d'une réalité vivante, en tout cas en son fond : elle est une parole, un ensemble de paroles qui restent et qui seront toujours décisives pour le juif qui les interroge et les pratique, et aussi pour l'Église chrétienne qui en affirme, quant au cœur de cette loi, la valeur permanente.

J'aborderai la question posée suivant une triple interrogation :

– Quel est ce que G. Mensching appelle le centre vital de la Torah, autrement dit : quelle est l'expérience de base faite par Moïse et par Israël avec la Torah, expérience qui permet de saisir de l'intérieur le fondement, la source qui s'exprime dans les différents commandements et les différentes lois et coutumes de la Torah ?

– Quel rapport y a-t-il entre cette expérience de base et notre propre expérience, plus précisément cette expérience a-t-elle une signification pour nous et à quel titre ? C'est la question de l'actualité du « centre vital », de l'actualité de la Torah dans son essence ?

– Enfin, il y a la question dernière, proprement théologique, celle de l'évaluation de la vérité du centre vital de la Torah au regard de la foi chrétienne<sup>2</sup>.

C'est la première des questions posées qui sera surtout développée, les deux autres — pour une question de temps — simplement esquissées. Mais la direction vers laquelle la première approche nous orientera jettera par elle-même une lumière sur les deux autres approches complémentaires. Quant à la première approche, seuls les aspects les plus typiques pourront en être exposés.

---

<sup>2</sup> Ces trois points sont repris et développés dans *D.C.E. I/2* (1987), p. 436 suiv.

I. Concernant l'expérience de base, nous retenons les trois points suivants.

a) On ne peut parler de la Torah sans parler d'Israël — le peuple — et sans parler du pays — *Erets Israel*.

Israël, le peuple, est le peuple de la Torah, et même si Israël a souvent, dans son histoire, connu l'exil, la *galout*, non seulement lors de l'exil babylonien au VI<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. mais ensuite, depuis l'an 70 jusqu'en 1947, pendant quelque 1900 ans, il a toujours revendiqué pour lui le pays de Canaan et en particulier Jérusalem comme lui revenant de droit divin : « Si je t'oublie, Jérusalem, que ma droite soit desséchée » (Ps 137, 5). Il y a une mystique de la terre d'Israël liée à une mystique du peuple Israël qui est remarquablement présentée par Alexandre Safran, le grand rabbin de Genève, dans son ouvrage : *Israël dans le temps et l'espace. Thèmes fondamentaux de la spiritualité juive*. Israël est, et se sait, différent, et cela à cause de l'élection d'Abraham qui l'a mis à part de tous les peuples ; cette mise à part a été confirmée du temps de Moïse par l'alliance de Dieu avec son peuple : Dieu a libéré Israël de la servitude en Égypte et lui a donné la Torah au Sinaï. Toute la spécificité d'Israël tient à cette histoire fondatrice qui est la sienne et qui est attestée dans le Pentateuque. C'est à cause de l'élection, à cause de la promesse du pays, à cause de l'alliance de Dieu scellée par le don de la Torah qu'Israël est unique. Le cœur de la Torah, pour Israël, le commandement qui actualise l'amour exclusif qu'Israël doit à Dieu et qui en même temps, de par cette actualisation de l'amour d'Israël pour Dieu en réponse à l'amour de Dieu pour lui, fonde toutes les relations interhumaines dans le sens de l'amour du prochain, ce commandement central est celui du *shabbat*. Il est placé dans la suite des dix paroles du Décalogue au milieu, entre les commandements qui ont trait à Dieu et ceux qui ont trait au prochain. Le *shabbat* est le sacrement d'Israël, le sacrement de l'alliance, tout comme la circoncision. C'est par là que se manifeste sa différence, tout le reste part de là. Les prophètes d'Israël ne se sont pas dressés contre le *shabbat* ou contre le culte au Temple, mais contre le fait qu'il était pratiqué selon la lettre seulement, non selon l'esprit. Jésus est dans la ligne des prophètes, dans celle de Michée — « On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bien et ce que le Seigneur demande de toi : c'est que tu pratiques le droit, que tu aimes la loyauté, et que tu marches humblement avec ton Dieu » (6, 8) — ; il est dans cette ligne lorsqu'il cite le prophète Osée (6, 6) : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice » (Mt 9, 13) et lorsqu'il dit aux pharisiens la parole déjà citée sur la dîme payée pour la menthe, l'aneth et le cumin, alors que Dieu demande le droit, la miséricorde et la fidélité (Mt 23, 23). Israël n'a pas tort dans sa compréhension du *shabbat* lorsqu'elle est selon l'esprit de la lettre et que le *shabbat* irradie toute l'existence. La terre d'Israël peut manquer provisoirement, et ce « provisoire » peut représenter une éternité, sans que jamais pour autant ce temps soit autre chose qu'un temps d'éternité, un temps baigné de l'éternité de Dieu qui est le Seigneur du temps ; le pays de la promesse peut être pour un temps enlevé à Israël — et les juifs de la diaspora sont coupés jusqu'à aujourd'hui, pour toute la durée de leur exil, d'*Erets Israel* — : le premier sacrement d'Israël, son sacrement fondamental, c'est, en *Erets Israel* et dans la diaspora, la Torah et son commandement central du *shabbat* vers lequel convergent et dont partent tous les autres et qui exprime qu'Israël est le peuple de Dieu, le peuple du *Shema Israel* : « Écoute Israël, le Seigneur notre Dieu, Seigneur un » (Dt 6, 4).

Ainsi, il y a une différence, une séparation d'Israël par rapport aux nations, les *gojim* ; c'est là la spécificité, l'unicité d'Israël. Israël sait que cette unicité tient à la Torah et à son centre, le *shabbat*. Lors de l'exil babylonien, au VI<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, Israël fait l'expérience de la privation de sa terre et du Temple de Jérusalem. Qu'est-ce qui lui reste ? C'est la Torah. On admet que l'institution de la synagogue comme lieu d'étude de la Torah le jour du *shabbat* date du temps de l'exil babylonien (voir A. Cohen, *Le Talmud*, p. 18 suiv.). En tout cas, l'œuvre d'Esdras, après le retour en terre d'Israël, fut de ne pas se contenter de la reconstruction du Temple mais de veiller à restaurer la Torah. Tout le mouvement des *sopherim*, des scribes ou docteurs de la loi, part de là. Ce mouvement conduit au parti des pharisiens. A. Cohen écrit (p. 19) : « Il fallait au juif une religion qui non seulement le distinguât continuellement du païen, mais qui lui rappelât sans cesse à lui-même qu'il était un membre de la race juive, qu'il s'en était incorporé la foi. Pour le distinguer de ses voisins, une simple croyance n'eût pas suffi ; il fallait toute une manière d'être : spécifique devait être sa façon d'adorer, typique, sa maison ; jusque dans les actions ordinaires de l'existence quotidienne, certains traits distinctifs devaient

constamment rappeler qu'il était juif. Le moindre détail de sa vie avait à subir le contrôle de la *tora*... »

La survie d'Israël à travers les siècles et les épreuves de sa douloureuse histoire, le fait qu'il ne se soit jamais, en tant que peuple, assimilé aux autres peuples, est dû à l'accentuation de sa spécificité. Tel est le sens de la Torah orale qui, dans son fondement, remonte selon les juifs jusqu'à Moïse lui-même et qui, contrairement à la Torah écrite qui est accessible à tous, est la part réservée à Israël. On sait que les sadducéens se séparaient sur ce point des pharisiens : les sadducéens s'en tenaient à la seule Torah écrite, au seul Pentateuque, tandis que les pharisiens y ajoutaient la Torah orale, la tradition des pères (voir A. Cohen, p. 23). D'après la tradition juive, cela remonte à Esdras à qui est attribuée la création de la *kenéseth hagedolah* (la grande synagogue), c'est-à-dire de ce « corps de docteurs qui reçurent l'ensemble doctrinal conservé jusqu'à eux, pour l'adapter et le développer en accord avec les conditions nouvelles de leur époque, et le transmirent ensuite aux devanciers directs des rabbins talmudiques. » Quel est le sens de la Torah orale et par conséquent quelle est la fonction des docteurs de la loi ? Le Talmud le précise, disant à l'intention de ces derniers : « Soyez circonspects dans vos jugements, formez de nombreux disciples, élevez une clôture autour de la *tora* » (voir A. Cohen, p. 176). La Torah orale veut élever une clôture autour de la Torah écrite ! A. Cohen explique la nécessité d'une protection de la Torah écrite par la Torah orale ainsi : « Si quelqu'un se tenait trop près de sa lettre (à savoir de la Torah écrite), il pourrait être amené par inadvertance à la transgresser. De même qu'un champ cultivé doit être entouré d'une haie pour éviter qu'on s'y introduise même innocemment, de même autour du domaine sacré de la *tora* s'élèvera l'enclos des précautions supplémentaires, destinées à prévenir toute infraction non intentionnelle » (p. 21). Le Talmud lui-même explique la nécessité de la double forme de la Torah comme suit (voir A. Cohen, p. 199) : « Le Saint Unique (béni soit-il !) donna à Israël deux *toroth*, l'écrite et l'orale. Il lui donna la *tora* écrite, où se trouvent 613 commandements, pour les munir de préceptes au moyen desquels les Israélites pussent acquérir des mérites. Il lui donna la *tora* orale, pour le distinguer des autres nations. Elle ne fut pas écrite, pour que les Ismaélites ne pussent s'en fabriquer une copie, comme ils l'ont fait pour la *tora* écrite, et prétendre qu'ils sont, eux, le peuple d'Israël... Ce fut donc la *tora* orale, non acceptée par l'Église, qui sauvegarda le caractère spécifique du peuple juif disséminé au milieu des chrétiens. »

Il est juste de dire que Jésus a radicalement référé la tradition des anciens à la Torah écrite (voir Mc 7) et s'est opposé à toute tradition orale qui obscurcissait la Parole même de Dieu, en prenant comme seule norme le Décalogue. Mais ce faisant, il n'a pas rejeté en soi la tradition orale. Lui-même a interprété dans son sermon sur la montagne la Torah. La grande tradition juive sait que la tradition orale veut et doit être au service de la pratique du Décalogue et n'a sa justification que par là.

La particularité d'Israël, son particularisme, à vrai dire son exclusivisme, l'insistance sur sa spécificité qui le distingue de tous les autres peuples, n'a pas et ne peut pas avoir pour Israël son sens en elle-même. Si cette particularité était absolutisée, le particularisme justifié pour lui-même, cela conduirait à un fanatisme, une véritable idolâtrie. Sans doute le judaïsme (pas plus que toute autre religion) n'est indemne de cette tentation, la pire qui soit. Le judaïsme n'est pas plus excusable que ne l'est le christianisme ou n'importe quelle autre religion lorsqu'il se mue en fanatisme. Car l'absolutisation de sa particularité se fait contre le sens même de cette dernière qui est que Israël est appelé à être un signe, un témoin de Dieu, au milieu des nations. Sa particularité, légitime, tient à sa mission. Israël est mis à part pour être le serviteur de Dieu au milieu des peuples.

L'expérience de base d'Israël et d'abord de Moïse, son expérience avec la Torah, c'est l'expérience de l'absoluité de la volonté de Dieu et de l'arrachement à toute forme d'aliénation qu'elle présuppose — la Torah est fondée dans l'expérience de la libération d'Égypte — et que constamment elle opère en centrant l'homme et toute sa vie sur Dieu. L'expérience de base de Moïse et d'Israël est que Dieu sépare du monde pour envoyer les mis à part dans le monde.

b) C'est ce deuxième point, celui de *l'universalité de la Torah* et aussi d'Israël en tant que témoin de la Torah, que nous voulons maintenant brièvement expliciter, par deux remarques.

– Le judaïsme a conscience de la distinction entre les commandements du Décalogue et tout ce qui y a trait d'une part, et les lois et coutumes — culturelles, rituelles, alimentaires — lois du droit coutumier — d'autre part. Tout comme le Nouveau Testament, l'Ancien Testament et à sa suite le

judéisme affirment l'universalité du Décalogue. Il y a une communion avec toute l'humanité qui n'est pas détruite par la particularité d'Israël. Avant son particularisme, il y a son appartenance à l'humanité entière, et son particularisme est au service de celle-ci par son attestation, vis-à-vis de tous les peuples, de la Torah fondamentale de Dieu pour tous. Israël, témoin de l'universel, comme André Neher l'a toujours rappelé avec netteté.

– Le « statut » d'Israël, du judéisme, c'est d'être un *exemplum*, ou *exemplar*, on peut aussi dire un « type » (*typos*) au milieu des nations, un *universel concret*. Le judéisme a pour vocation d'être typique, exemplaire, en vivant concrètement, et cela signifie toujours aussi de manière relative (voir la distinction faite entre la forme relative des lois et coutumes et le fond absolu de la Torah), la volonté universelle de Dieu. Celle-ci se concrétise toujours, prend corps dans la relativité des situations de tous ordres. Israël est *exemplum* dans la mesure où cette relativité et donc cette particularité sont portées par, et sont transparentes à, l'absoluité et l'universalité de la Torah en son fond.

c) Le troisième point récapitule et ainsi éclaire les deux premiers : l'expérience de base à laquelle donne lieu la Torah, c'est l'expérience de la *sainteté de Dieu*.

Le don de la Torah, selon Ex 20, s'ouvre, dans Ex 19, par une sorte de préparation, dont je cite simplement cet appel adressé par Dieu à Moïse et à travers lui à Israël : « Voici ce que tu diras à la maison de Jacob et que tu annonceras aux fils d'Israël : vous avez vu vous-mêmes ce que j'ai fait en Égypte ; je vous ai portés sur des ailes d'aigle et je vous ai fait venir vers moi. Maintenant, si vous écoutez vraiment ma voix et si vous gardez mon alliance, vous serez ma part personnelle (*segoullah*) parmi tous les peuples, car c'est à moi qu'appartient toute la terre. Et vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. Telles sont les paroles que tu diras aux fils d'Israël » (Ex 19, 3 suiv.). L'affirmation peut se résumer ainsi : « Soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur votre Dieu » (Lv 19, 2 ; voir aussi 1 P 1, 15 suiv.). Nous pouvons ici nous contenter, concernant le sens du mot « sainteté » (racine *qadosch*) de dire : 1) qu'il est d'abord appliqué à Dieu et qu'alors il « correspond assez exactement à sa déité » (voir E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 69), 2) qu'il est aussi appliqué à ce avec quoi Dieu est en relation — la sainteté est alors une « sainteté de relation » (voir E. Jacob, p. 73). Or, avec quoi Dieu est-il en relation ? Les réponses de l'Ancien Testament à cette question sont diverses. Dans les textes cités, il est affirmé que « c'est le peuple dans son ensemble qui est le destinataire de la sainteté de Dieu » (E. Jacob, p. 73) ; la sainteté est mise en relation avec l'alliance. Mais alors il est parlé également de la sainteté de certains objets ou de certaines réalités particulières à l'intérieur de l'alliance : l'arche de l'alliance est sainte, le Temple est saint ainsi que tout ce qui y est lié (les ustensiles sacrés, les sacrifices, etc.). Le danger de la « matérialisation de la sainteté » (E. Jacob, p. 73) doit à ce propos être évoqué. La sainteté vraie n'est pas la sainteté en soi, qu'il s'agisse du Temple, des rouleaux de la Torah, du peuple lui-même, mais c'est la sainteté de relation. Mais, précisément, la relation de Dieu ne s'épuise pas dans celle avec Israël. Dans le passage cité d'Ex 19, on trouve côte à côte l'affirmation : « Vous serez ma part personnelle parmi tous les peuples... » et l'affirmation : « Car c'est à moi qu'appartient toute la terre. » Dans ce dernier sens il faut parler de la sainteté de toute la création, des cieux et de la terre, en tant que Dieu en est le Créateur. On peut dire — c'est le sens de la spiritualité juive selon A. Safran — qu'il y a une sainteté particulière d'Israël en tant que peuple élu parce qu'il y a une sainteté de toute l'humanité, de tous les peuples. Il y a une sainteté particulière d'*Erets Israel* parce que Dieu est le Créateur et le Rédempteur du cosmos dans son intégralité. Et il y a une sainteté particulière du temps particulier qu'est le *shabbat*, le septième jour de la semaine, parce que toute l'année, le temps dans toute sa durée, est sainte. Voilà l'expérience de base de Moïse et de tout Israël à sa suite : Dieu, le Dieu qui l'a libéré du joug d'Égypte, le Dieu rédempteur n'est pas seulement un Dieu particulier mais le Dieu de l'univers, et c'est pourquoi tout ce qui est à une dimension de sainteté, une dimension dernière de transcendance : tout ! La sainteté s'étend à toute la création, à tout ce qui est, au règne minéral, au règne végétal, au règne animal et donc à la corporéité de l'homme, car l'homme participe à tous ces règnes, et sa propre sainteté, une sainteté tenant à sa relation à Dieu, est rendue par l'expression d'*imago Dei* : il est créé à l'image et selon la ressemblance de Dieu (Gn 1). Ce n'est pas seulement la création protologique qui est sainte, en raison de sa relation au Créateur, c'est aussi la création eschatologique qui l'est, c'est-à-dire ce vers quoi tend la création : elle tend vers la nouvelle création, les cieux nouveaux et la terre nouvelle. Et parce que l'histoire du monde est pour ainsi dire tendue



entre la première et la nouvelle création, elle qui est marquée par la chute, elle est appelée elle aussi à la sainteté, appelée à être le lieu d'actualisation de la sainteté protologique et le lieu d'anticipation de la sainteté eschatologique. L'expérience de base d'Israël qui s'exprime dans la Torah est que ce n'est pas seulement Israël qui est concerné par Dieu mais que c'est toute l'humanité, et que, parce que tout est concerné par Dieu, Israël l'est en particulier. On peut le dire ainsi : Dieu n'est pas seulement un Dieu particulier mais aussi le Dieu universel, et inversement : Dieu n'est pas seulement universel, mais, puisque universel, aussi particulier. Le judaïsme a toujours affirmé l'universalité du cœur de la Torah, du Décalogue, et a exprimé par là que le Décalogue n'est autre chose que la volonté du Créateur. Il est, sous la forme de la loi révélée, la loi « naturelle » de Dieu, entendons par là la loi fondamentale, l'ordre fondamental de la vie humaine. L'expérience de base de Moïse et d'Israël, c'est celle de l'absoluité de cette loi universelle : elle est la loi, le commandement de Dieu. Le commandement de Dieu, c'est, pour le dire avec 1 Th 4, 3 en accord avec tout l'Ancien Testament, « votre sanctification », c'est la sanctification de la création, de l'espace et du temps, de l'histoire, de l'humanité. On peut aussi dire — c'est ainsi que saint Augustin l'exprime — que le sens de la volonté de Dieu, c'est de l'aimer, Lui, et de laisser cet amour de Dieu porter ses fruits dans le quotidien : *Ama Deum et fac quod vis* ! On peut préciser : Aimer Dieu, c'est l'aimer dans, avec et à travers sa création et singulièrement : dans, avec et à travers la réalité humaine. Tel est le sens du double commandement de l'amour (Lv 19, 18 : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » ; Dt 6, 5 : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être, de toute ta force »). C'est dans ce double commandement de l'amour que, dans la ligne de l'Ancien Testament, Jésus et le Nouveau Testament résumant toute la Torah (Mc 12, 28 suiv. ; Mt 22, 34 suiv., etc.). Ce double commandement implique aussi une éthique de la nature, car la nature est présupposée par l'homme et dépend aussi de lui. Une autre manière de dire le sens de la Torah est celle du Talmud qui résume tous les commandements dans cette affirmation de Ha 2, 4 : « le juste vivra par la foi » (*emunah*) ; ce résumé implique une compréhension englobante de la foi, qui décèle la dimension théologique de tout (voir Schalom ben Chorin, *Theologia judaica*, p. 170). L'expérience de Moïse et d'Israël avec la Torah, l'expérience de la sainteté de Dieu et de sa création, de l'universalité de Dieu et de son absoluité, du caractère fondamental de sa loi, c'est aussi l'expérience de la particularité de Dieu : « Vous serez ma part personnelle parmi tous les peuples, car c'est à moi qu'appartient toute la terre » (Ex 19, 3). Cette particularité de Dieu tient à son absoluité et à son universalité : parce qu'il est le Dieu des cieux et de la terre, il est le Dieu d'Israël, dans la mesure où Israël perçoit, à la différence des peuples, la voix de Dieu. Israël, le témoin au milieu des peuples, du Dieu de tout ! L'exclusivisme de l'élection d'Israël est référé à son inclusivisme (voir Ps 87, 4 suiv. ; Es 19, 18 suiv.) : Israël est la part personnelle de Dieu parce que tout est à Dieu, pour attester de cette manière particulière que tout appartient à Lui.

2. *Concernant l'actualité de l'expérience de base d'Israël, et*

3. *Concernant la vérité de cette expérience de base,*

– il suffit de renvoyer à l'ébranlement des fondements de notre civilisation pour réveiller l'attention à la loi révélée qu'est la Torah dans le sens où il en a été parlé,

– et de percevoir dans cet ébranlement une parole ontique (de fait) de Dieu appelant et habilitant à une libération, aujourd'hui, de l'aliénation de l'humanité, à l'instar de la libération d'Israël hors de l'esclavage en Égypte<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> On trouve ces deux points développés dans *D.C.E. I/2*, p. 443 suiv.