

JOEL MASSIP CONFERENCE SUR NOSTRA AETATE

Je ne sais pas si vous étiez là il y a quinze jours, aux conférences de Claude, l'après-midi ou le soir. Il a parlé de *Gaudium et Spes*, qui est une constitution. C'est bien une constitution, car, dans les textes de l'Église issus du concile, il existe plusieurs niveaux : des constitutions, des décrets et des déclarations. *Lumen Gentium* est le grand texte sur l'Église : c'est une constitution qui concerne la structure de l'Église, sa nature, ce qu'il s'agit de croire. C'est un texte de portée dogmatique, si vous voulez.

Un décret est déjà d'un autre ordre, même si l'Église s'y engage fortement. Une déclaration, comme son nom l'indique, vise à rendre plus clair un point, à la fois de doctrine ou de pastorale. Dans ce cas précis, c'est un peu les deux : l'Église s'engage, mais la discussion reste ouverte. D'une certaine manière, c'est vrai pour l'ensemble des textes du concile, car on a souvent dit que le concile œcuménique Vatican II était davantage un concile pastoral qu'un concile dogmatique, à la différence des anciens conciles où l'on proclamait : « si vous ne croyez pas cela, vous êtes anathème ». C'est ce que l'on faisait dans les conciles traditionnels.

Si vous avez envie de réfléchir plus avant sur *Nostra Aetate*, qui est l'un des deux textes dont je vais parler, je vous conseille ce petit livre, surtout pour le paragraphe 4, consacré aux rapports avec le judaïsme : *Israël et l'Église*. Je le laisserai à votre disposition : vous pourrez en prendre une photo si cela vous intéresse, à l'occasion des soixante ans de *Nostra Aetate*.

Il y a une quinzaine de jours, Claude a donc parlé de *Gaudium et Spes*, constitution que l'on traduit par « L'Église dans le monde de ce temps », c'est-à-dire une Église en dialogue. Ce n'est pas si simple que cela. Imaginer une Église en dialogue était déjà, à l'époque, une forme de nouveauté, qui ne tombait pas du ciel : le concile a été précédé de décennies de réflexion théologique, notamment entre les deux guerres. On peut dire tout de même qu'un certain nombre de points n'ont pas emporté l'adhésion de tout le monde dans l'Église.

Même si tous ces textes — y compris les deux dont je vais vous parler — ont été votés non pas à l'unanimité, mais presque, cette quasi-unanimité a parfois été une unanimité de façade. Ce sont des compromis. Nous savons ce que sont les compromis, à entendre ce qui se dit aujourd'hui à l'Assemblée nationale. Les compromis auxquels l'on parvient dans l'Église sont toutefois, permettez moi de le dire, beaucoup plus sérieux que ceux auxquels on arrive en politique.

Gaudium et Spes, donc : « L'Église dans le monde de ce temps », une Église en dialogue. Je voudrais faire une brève citation de Paul VI, dans une encyclique qu'il a publiée pendant le concile et qui s'intitule *Ecclesiam Suam*. C'est une réflexion du pape Paul VI sur l'Église. Il y écrit que « l'Église se fait conversation ». Je parlais de dialogue tout à l'heure ; le mot « dialogue » n'est peut-être pas le plus heureux, et je préfère l'**expression** « conversation ».

Après le concile Vatican II — dont nous célébrons le soixantième anniversaire de la clôture, intervenue autour du 8 décembre 1965 — il ne sera plus possible de penser la mission de l'Église autrement qu'en termes de dialogue ou de conversation. Il faut aussitôt apporter une nuance : il s'agit au moins d'une proposition de dialogue. C'est l'Église qui se fait conversation ; ce ne sont pas forcément les autres religions qui attendent un dialogue de sa part, car elles n'attendent rien de l'Église.

C'est donc l'Église qui, réfléchissant à ce qu'elle est et à sa mission, se dit : « Nous ne pouvons pas accomplir notre mission auprès du monde entier sans être en dialogue avec toutes les cultures, et en particulier avec les religions. » C'est là une véritable révolution. Les autres n'attendaient rien ; même les juifs n'attendaient pas de dialogue. Cela faisait deux mille ans que l'Église se trouvait en situation d'antijudaïsme ; ils n'attendaient donc rien du tout.

Au fond, l'Église vient se proposer — et nous le verrons dans le texte tout à l'heure — comme servante, non plus en position de conquête comme elle a pu l'être au temps des grandes missions du XIXe siècle, mais toujours en situation de mission pour annoncer que Jésus-Christ est le seul sauveur de tous les hommes, dans une mission comprise comme un **dialogue**.

Cela suppose qu'elle fasse l'apprentissage de la liberté religieuse ; nous en parlerons également. Il faudra aussi que l'Église convainque les autres religions de la sincérité de sa démarche, car elles ne sont pas demandeuses. Nous sommes alors devant ce qu'on appellera plus tard une « nouvelle évangélisation », non pas par la seule argumentation, et encore moins par la contrainte — que l'Église catholique a, parfois au cours de son histoire, utilisée, y compris vis-à-vis des juifs — mais par le témoignage.

Nous savons depuis longtemps, notamment auprès des jeunes, que ce sont les témoins qui touchent les cœurs. Dimanche après-midi, certains d'entre nous étaient, je crois, à Vierzon pour l'action de grâce qui a suivi la béatification de Jean Tinturier et de ses compagnons. Un témoignage comme celui-ci dit infiniment plus, pour montrer ce qu'est un chrétien capable de donner sa vie, que n'importe quel discours.

Venons-en à quelques dates. Le 21 novembre 1964, l'Église promulgue un décret. Ce n'est pas une constitution, mais cela exprime une posture ecclésiale indispensable : il s'agit du décret sur l'œcuménisme. Pour certains, cela commence déjà à « tiquer ». L'œcuménisme n'a pourtant pas attendu le concile pour être pratiqué ; il se vivait déjà depuis longtemps, mais avec bien des soupçons : des catholiques vis-à-vis des protestants, et des protestants vis-à-vis des catholiques. Dans le domaine de l'œcuménisme, les protestants ont d'ailleurs été aussi actifs que les catholiques.

L'Église a néanmoins ressenti le besoin, un jour, de dire clairement : « Nous décrétons que l'œcuménisme est indispensable. » L'œcuménisme, c'est le dialogue avec les autres Églises chrétiennes, les autres confessions chrétiennes.

Le 21 novembre 1964, donc, puis le 28 octobre 1965 — dont nous avons célébré le soixantième anniversaire il y a peu — sont promulgués plusieurs textes majeurs. Ce 28 octobre 1965 voit la publication de la déclaration *Nostra Aetate*, sur « l'Église et les religions non chrétiennes ». Là, les choses deviennent beaucoup plus complexes.

Avant d'en venir à *Nostra Aetate*, il faut mentionner un autre texte important publié à la toute fin du concile, probablement l'un des derniers, le 7 décembre 1965. Le concile s'achève, lui, le 8 décembre. Ces textes ne sont pas sortis « d'un coup » : il a parfois fallu des années de travail pour y parvenir. Je pense ici à la déclaration sur la liberté religieuse, *Dignitatis Humanae*, que je vais seulement résumer, car je voudrais surtout m'attacher à *Nostra Aetate*.

De quoi s'agit il dans ce décret sur la liberté religieuse ? Il s'agit d'adopter une posture tout à fait nouvelle par rapport à celle que l'Église avait, par exemple, le 8 décembre 1864. Ce jour là, Pie IX publie le *Syllabus*. Sans entrer dans les détails, ce texte condamne la liberté religieuse.

Mais attention : ce que l'on appelle « liberté religieuse » à ce moment là n'est pas la liberté pour toutes les religions ; c'est la liberté pour l'Église catholique. Pourquoi ? Parce que, dans les années 1860, le pape se voit menacé dans ses États pontificaux, déjà bien réduits, qu'il va finir par perdre. Peu de temps après, survient aussi ce qu'on appelle la crise moderniste : l'Église a du mal à comprendre et à intégrer la science moderne, et vous connaissez ces débats.

Surtout, le pouvoir de l'Église est contesté par l'émancipation des États et de la vie politique par rapport à l'autorité ecclésiastique. C'est très difficile à accepter pour une Église qui a connu, au XIXe siècle, une expansion missionnaire absolument extraordinaire. Les missionnaires du Sacré-Cœur, du Soudan, et tant d'autres congrégations religieuses se sont répandues partout. Le XIXe siècle a été un siècle d'expansion missionnaire, d'affirmation d'une certaine puissance, mais il a vu, en même temps, la naissance du libéralisme capitaliste et du marxisme. L'un comme l'autre contestent le pouvoir de l'Église.

L'Église perd alors non seulement son pouvoir politique, mais aussi une part de son pouvoir moral. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la « liberté religieuse » : la liberté de l'Église vis-à-vis des pouvoirs politiques. Or, si les États décrètent que n'importe qui peut croire n'importe quoi, pour simplifier, l'Église a le sentiment de perdre toute crédibilité. D'où sa réticence, voire son opposition, à la liberté religieuse telle qu'on l'entend aujourd'hui.

S'ajoute à cela la convocation du concile Vatican I, en 1870, où l'on proclame l'infaillibilité pontificale. On a parfois caricaturé cette doctrine en disant : « Le pape a toujours raison. » Ce n'est pas exact. L'infaillibilité pontificale, définie en 1870, ne s'applique que dans des conditions extrêmement précises et rigoureuses : il faut que le pape parle en tant que pasteur de toute l'Église, qu'il le dise explicitement, et ce n'est surtout pas son opinion personnelle. Dans ces conditions strictes, ce qu'il proclame peut être tenu pour infaillible.

C'est un dispositif théologique si délicat que le pape ne l'a utilisé qu'une seule fois depuis, en 1950, pour la proclamation du dogme de l'Assomption de la Vierge Marie. Le concile Vatican I lui-même a été interrompu par la guerre de 1870.

Avec Vatican II, la liberté religieuse est envisagée tout à fait autrement. Il s'agit d'une liberté de culte et de croyance garantie par les États, mais pour toute l'humanité : non plus seulement un droit civil inaliénable pour l'Église, mais une liberté pour tout homme, tenu en conscience de chercher la vérité, dans sa propre tradition religieuse, avec une ouverture toujours possible à la vérité du Christ.

On parle donc de liberté pour toutes les religions, et, à plus forte raison, de liberté pour chaque personne, à partir même de sa recherche sincère de la vérité, d'accéder au Christ. Il ne faut jamais perdre les deux bouts de la chaîne : ouverture universelle de la liberté religieuse et conviction chrétienne que le Christ est la plénitude de la vérité.

Mon objectif est plutôt de voir quelles ont été les conséquences de tout cela jusqu'à aujourd'hui. J'ai oublié de vous demander, en entrant, de prendre ce document. Tu peux me le

passer ? Vous pouvez vous le distribuer. C'est un texte rédigé par Claude pour la lettre de la fraternité Notre-Dame du Sacré-Cœur. Il retrace l'histoire de *Nostra Aetate*, sa genèse, sa construction, etc. Cela m'évite d'y revenir en détail.

Pour ma part, je voudrais surtout parler des conséquences de la déclaration sur la liberté religieuse et, surtout, de *Nostra Aetate*. Vous avez également, dans ce document, le paragraphe 4 de *Nostra Aetate* sur les relations avec le judaïsme. Je vous laisse tout cela pour la maison.

Nous étions donc en 1864 et 1870, puis je vous ai situés au concile Vatican II, en 1965. Allons maintenant en 2022. L'histoire va vite, mais c'est pour montrer l'importance durable de ces textes et le fait que la question de la liberté religieuse reste fondamentale.

Le pape François, au 7e Congrès des leaders des religions mondiales et traditionnelles, au Kazakhstan, le 14 septembre 2022 — oui, il est allé au Kazakhstan, il va presque partout où personne n'est jamais allé — a rappelé que la liberté religieuse est une condition essentielle pour un développement véritablement humain et intégral. Il s'adressait alors à de nombreux responsables religieux.

Il leur disait en substance : « Frères et sœurs, nous sommes des créatures libres. Notre Créateur s'est effacé. » C'est une intuition profondément juive : Dieu, pour ainsi dire, limite sa liberté absolue pour faire de nous des créatures libres. La liberté est donc essentielle au respect de la dignité humaine. Comment, dès lors, contraindre des frères en son nom, c'est-à-dire au nom de Dieu ? Comment contraindre des frères au nom de Celui qui les a voulus libres ?

La liberté religieuse est un droit fondamental, premier et inaliénable, qu'il faut promouvoir partout, et qui ne peut être réduite à la seule liberté de culte. Elle est, en effet, le droit de toute personne de témoigner publiquement de sa croyance, de la proposer, sans jamais l'imposer. Et cela vaut pour tout le monde.

C'est la bonne pratique de l'annonce, distincte du prosélytisme et de l'endoctrinement, dont tous sont appelés à se tenir éloignés. On ne peut pas, comme on a parfois tendance à le faire en France, chercher à réduire officiellement la liberté religieuse à la seule sphère individuelle et privée. Cela ne fonctionne pas — et, au fond, c'est heureux. La liberté religieuse implique la possibilité d'une expression publique, respectueuse du droit commun et de la liberté des autres.

Réduire la liberté religieuse à la seule sphère privée est contraire à ce qu'elle signifie réellement. La liberté religieuse suppose en effet la possibilité d'une expression publique de la religion, sans empiéter sur la liberté des autres, et dans le respect du droit commun.

Il faut donc être attentif à la situation dans laquelle nous nous trouvons. Un point est essentiel : il faut tenir ensemble, comme deux bouts d'une chaîne, la liberté religieuse et le refus de l'indifférentisme. Par « indifférentisme », j'entends l'idée que, puisque tout le monde doit être libre de pratiquer la religion qu'il veut — ce qui est juste — alors toutes les religions se vaudraient absolument.

Du point de vue chrétien, ce n'est pas acceptable. Nous croyons que Jésus est le sauveur de tous les hommes. Cela ne signifie pas que nous nous présentons comme des êtres supérieurs,

mais que nous ne pouvons pas taire la mission qui est la nôtre : annoncer Jésus-Christ. C'est très important, surtout aujourd'hui, où l'on a tendance à dire : « Nous sommes très tolérants, vous croyez ceci, vous croyez cela, tout se vaut. »

Si tout se vaut, plus rien ne vaut vraiment : c'est ce qu'on appelle le relativisme. Il faut donc faire très attention : qui dit liberté religieuse ne dit pas que tout se vaut. Tout le monde est invité à chercher la vérité. Si, au terme de cette recherche, quelqu'un rencontre le Christ comme le chemin, la vérité et la vie, tant mieux ; nous sommes là pour aider les personnes à cette rencontre, mais non pour l'imposer, car le Christ ne s'est jamais imposé.

Voilà pourquoi il est si important de parler de liberté religieuse, sans quoi on ne comprendrait rien au dialogue avec les religions. Il s'agit de tenir ensemble le respect de toutes les religions et le discernement. Le chrétien n'abandonne pas pour autant son devoir missionnaire : porter témoignage, témoignage de la présence de Jésus-Christ.

Cela devient un peu complexe, et il nous faut entrer davantage dans le détail. Aidons nous de Jean-Paul II. Nous abordons maintenant *Nostra Aetate* — ce qui signifie « en notre temps » — la déclaration sur les relations de l'Église catholique avec les religions non chrétiennes.

Au passage, vous avez un peu chaud, n'est ce pas ? On pourrait croire qu'il fait très chaud ici... Non, le chauffage est déjà fermé, tout est bien isolé : alors, ça va.

Le décret sur la liberté religieuse a été contesté. Mais le texte le plus contesté, celui qui a été à l'origine du schisme de Mgr Lefebvre, c'est *Nostra Aetate*, précisément à cause de la question du dialogue avec les autres religions. On m'a dit — et c'est exact — que c'est le seul texte qui a été travaillé de façon continue depuis le début du concile. Vous lirez cela dans les documents que vous avez reçus, qui en retracent l'histoire.

C'est aussi le seul texte qui a provoqué des manifestations sur la place Saint-Pierre, contre les pères conciliaires et contre le texte lui-même. Ce n'était pas au sujet du latin, ni de la liturgie, ni même de la conception de l'Église ; c'était sur la question du dialogue. L'œcuménisme, à la rigueur, pouvait encore passer ; mais le dialogue avec les autres religions paraissait insupportable à certains.

Pour eux, être en dialogue avec une autre religion signifiait brader le christianisme, et donc cesser d'être vraiment chrétien. Or, je viens de vous dire qu'il faut tenir l'équilibre entre les deux bouts de la chaîne : respect et discernement, ouverture et fidélité au Christ.

On peut dire que *Nostra Aetate* a eu une postérité sans égal, spectaculaire, y compris dans la contradiction. La problématique du dialogue avec les autres religions traverse tout le pontificat de Jean-Paul II. Il existe même un compendium de tous ses textes sur le dialogue interreligieux.

Ce pontificat a également été marqué par le grand rassemblement d'Assise, le 27 octobre 1986, convoqué par Jean-Paul II. En 1986, beaucoup d'entre vous n'étaient pas encore nés ; j'ai du mal à imaginer cela... Cet événement a fait couler beaucoup d'encre. Mgr Lefebvre en a été scandalisé.

On reprochait au pape de se placer, en apparence, sur un pied d'égalité avec les responsables des autres religions : chacun priait séparément, dans sa propre langue, sans tout mélanger,

mais le simple fait de voir le pape aux côtés d'un grand chef cheyenne d'Amérique du Nord, par exemple, était inacceptable pour certains. Le pape, pensaient-ils, devait être « au-dessus de tout cela ».

Il y a eu d'autres gestes, dans le même esprit. En l'an 2000, nous verrons, à propos des relations avec le judaïsme, Jean-Paul II — déjà très fatigué, puisqu'il mourra en 2004 — se rendre au Mur des Lamentations, à Jérusalem, pour y déposer un papier demandant pardon. J'y reviendrai peut-être tout à l'heure.

Benoît XVI, lui aussi, s'est inscrit dans cette dynamique, même si, en tant que grand intellectuel, le dialogue avec les musulmans a été plus délicat. Il faut dire que, pendant longtemps, le monde musulman n'a guère tenu compte de l'ouverture d'une Église se voulant en dialogue ; les juifs, eux, l'ont davantage reçue. Les choses ont un peu évolué depuis.

Quant au pape François, il s'inscrit pleinement dans cette ligne, et le pape Léon — dont je vous parlerai tout à l'heure — également, même s'il fait moins de bruit : il écrit, il parle, et il faut l'écouter.

Dans son audience générale du 9 septembre 1988, Jean-Paul II offre une synthèse saisissante de ce qu'on appelle la théologie des religions. Par là, on entend une réflexion sur le fait que le Christ est le sauveur de tous les hommes, que Dieu s'est révélé dans l'histoire du peuple hébreu, du peuple juif, et qu'il s'est révélé pleinement, de manière suprême, en Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme, né de la Vierge Marie, comme nous le proclamons dans le Credo.

Il faut tenir ensemble tout cela. Mais comment le faire en considérant, en même temps, que les autres religions méritent le respect, parce que Dieu peut aussi parler à travers elles ? Cela suppose de recourir à ce qu'on appelle une **pneumatologie**, c'est-à-dire une théologie du Saint-Esprit.

Le Saint-Esprit n'a pas de frontières. Comme le dit Jésus dans l'Évangile selon saint Jean, « tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va ». On ne peut donc pas lui interdire de parler à des personnes qui croient autrement que nous.

Jean-Paul II précise ainsi qu'à l'origine des autres religions, il y a l'esprit de l'homme ouvert à la grâce de l'Esprit Saint. Les religions sont construites par les hommes, certes, mais l'Esprit de Dieu peut y être à l'œuvre.

Il faut maintenir que notre religion — la foi chrétienne enracinée dans la religion juive — est une religion révélée : c'est Dieu qui dit qui il est, c'est lui qui prend l'initiative, et cela est sacré. Il l'a fait suprêmement en Jésus-Christ. Mais en même temps, il faut comprendre que cela n'exclut pas que l'Esprit Saint puisse travailler ailleurs que dans l'Église visible.

C'est bien un changement radical, un véritable basculement théologique, cette manière de poser le problème. Jean-Paul II précise qu'à l'origine des autres religions se trouve l'esprit de l'homme, ouvert à la grâce de l'Esprit Saint. Ce sont les hommes qui construisent les religions, ce sont eux qui donnent naissance à de nouvelles traditions religieuses.

Nous croyons, quant à nous, que notre foi est révélée : elle ne vient pas seulement de l'esprit humain, elle vient de Dieu qui se fait connaître. Mais, dit Jean-Paul II, il y a dans les autres religions des « semences de vérité », c'est-à-dire des semences de l'unique Verbe de Dieu. Il

n'y a qu'un seul Dieu qui parle, et nous devons reconnaître aux autres religions le crédit que Dieu peut aussi parler en elles, pas de la même manière évidemment — puisqu'il n'y a pas Jésus-Christ — mais qu'il peut conduire les hommes, dans leurs propres traditions religieuses, à travers leur conscience. C'est pourquoi la liberté religieuse est essentielle. Ça va ? Vous suivez ?

Je voudrais maintenant lire le début de *Nostra Aetate*, ou plutôt son paragraphe 2 : « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. » Elle n'a pas toujours parlé ainsi. Elle considère désormais avec un respect sincère leurs manières d'agir et de vivre, leurs règles et leurs doctrines qui, bien que différentes, sur de nombreux points, de ce qu'elle même tient et propose, reflètent souvent — dans les autres religions — un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes.

Ainsi, il faut tenir ensemble la lumière de la vérité telle qu'elle s'est manifestée à travers l'histoire d'Israël, du peuple hébreu, et, en Jésus-Christ, telle qu'elle vient à nous, et le fait que l'on ne peut pas, si l'on veut vraiment être en dialogue avec les religions, considérer que celles-ci seraient exclues de toute action possible de l'Esprit Saint.

Quelqu'un pose alors une question : « Qui va dire ce qui est vrai dans les autres religions ? Qui va décider de ce qui est vrai ? » Nous n'avons pas à décider de ce qui est vrai dans les autres religions. L'idée est plutôt de dire que nous ne pouvons pas exclure que les autres religions puissent être, peut-être, des chemins vers le Christ. C'est plutôt ainsi qu'il faut le formuler : nous ne pouvons pas exclure, a priori, cette possibilité.

Ce n'est pas à l'Église, en bloc, de trancher tout ce qui, dans chaque tradition, serait vrai ou faux. Évidemment, certaines pratiques dites religieuses ne sont pas acceptables au regard du respect des droits de l'homme : par exemple l'excision des femmes, ou encore certaines formes de contrainte. Ce sont, le plus souvent, des pratiques culturelles plutôt que strictement religieuses ; on peut donc les condamner sans condamner pour autant la religion elle-même.

Il y a donc un discernement à opérer. Et pour exercer ce discernement, il faut aussi se tourner vers les adeptes des autres religions, qui sont capables de critiquer eux-mêmes certains aspects de leur tradition. Des imams, par exemple, ne se privent pas de dénoncer certaines pratiques inacceptables. Du côté juif, tous les rabbins ne sont pas d'accord entre eux ; c'est même une caractéristique du judaïsme que cette diversité de positions. J'exagère un peu, mais pas tant que cela.

C'est plutôt ainsi qu'il faut parler, du point de vue chrétien. C'était une bonne question, merci.

Le texte poursuit : « Elle exhorte donc ses fils, pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et la collaboration avec les adeptes d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socioculturelles qui se trouvent en eux. »

Nous sommes donc aussi comptables, d'une certaine manière, des valeurs présentes dans les autres religions. L'Église se pose comme responsable, en partie, de la liberté des autres traditions religieuses. Ce n'est pas rien : c'est une véritable révolution. Je ne sais pas si vous mesurez l'ampleur de ce retournement.

Écoutons encore Jean-Paul II, car, pour ma part, je suis un « produit » de Jean-Paul II. C'est ma génération : j'ai été ordonné prêtre en 1975, sous Paul VI, puis, en 1978, est arrivé Jean-Paul II. Dans le numéro 28 de son encyclique *Redemptoris Missio (La mission du Rédempteur)*, sur la valeur permanente du précepte missionnaire — car certains ont cru que le dialogue remettait en cause l'obligation de témoigner du Christ — il affirme clairement : non, le dialogue va avec la mission, il n'enlève rien à la nécessité de l'annonce.

Je vais citer ce texte à travers un petit livre que je vous recommande, du cardinal Aveline. Ce nom vous dit peut-être quelque chose : archevêque de Marseille, fondateur de l'ISTR, qui est sans doute l'un des centres les plus importants au monde pour le dialogue avec les autres religions. Il a précédé, dans ce domaine, le collège des Bernardins à Paris. À l'époque, il n'était ni cardinal ni évêque.

Dans *Dieu a tant aimé le monde. Petite théologie de la mission*, aux pages 76-77, il cite *Redemptoris Missio*. Jean-Paul II y écrit que « la présence et l'activité de l'Esprit ne concernent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions. » La présence et l'action de l'Esprit concernent toute l'humanité ; l'Esprit n'est pas réservé à l'Église, fût elle catholique. Nous ne l'avons pas toujours affirmé avec autant de clarté.

Le cardinal commente : vous avez bien lu, Jean-Paul II dit que les rapports de l'Église avec les autres religions sont inspirés par un double respect : respect pour l'homme, dans sa recherche de réponses aux questions les plus profondes de son existence, et respect pour l'action de l'Esprit Saint dans l'homme.

Il faut tenir ensemble ces deux dimensions. Les personnes cherchent la vérité à travers des cultures diverses ; cela mérite respect. Mais nous ne devons jamais oublier le travail de l'Esprit Saint. Le missionnaire est un collaborateur de l'Esprit : l'Esprit Saint précède le missionnaire dans le cœur des gens, car c'est toujours Dieu qui prend l'initiative.

Le cardinal reprend alors la parole : il lui reste, dit-il, à expliquer à la lumière de cette théologie les raisons pour lesquelles Jean-Paul II avait pris l'initiative — peu comprise dans la curie romaine — de convoquer la rencontre d'Assise.

Il y a toujours quelques cardinaux un peu frileux... Jean-Paul II a donc été, de ce point de vue, prophétique en convoquant, en 1986, la rencontre d'Assise. Il y revient en disant : « La rencontre interreligieuse d'Assise, si l'on écarte toute interprétation équivoque, a été l'occasion de redire ma conviction que toute prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint, mystérieusement présent dans le cœur de tout homme. »

Je ne suis pas sûr qu'aujourd'hui encore des paroles comme celles-ci soient audibles pour tout le monde. Quand je dis « pas pour tout le monde », je ne pense pas d'abord aux musulmans, mais aux chrétiens eux-mêmes. Nous vivons partout une forme de rétrécissement identitaire, dans les pays, les religions, les groupes : un repli sur soi. C'est une vraie question, mais je ne vais pas trop entrer dans les détails.

Pour redire l'actualité de *Nostra Aetate*, évoquons maintenant le pape Léon XIV, comme je vous l'ai promis, s'adressant aux chefs et représentants des religions du monde, ainsi qu'aux

membres du corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège. Il s'agit de « tous les peuples », de « tous », chers frères et sœurs, à l'occasion de la célébration du 60^e anniversaire de *Nostra Aetate*, dans un discours prononcé le mardi 28 octobre 2025.

Je résume : si la déclaration *Nostra Aetate* a nourri les liens entre nous et les autres religions, son message reste, selon lui, très pertinent aujourd'hui. Prenons un moment, dit-il, pour réfléchir à quelques-uns de ses enseignements les plus significatifs.

D'abord, *Nostra Aetate* rappelle que l'humanité se rapproche de plus en plus, et qu'il appartient à l'Église de promouvoir l'unité et l'amour entre les hommes et les femmes, ainsi qu'entre les nations. Nous retrouvons cela dans *Fratelli tutti* du pape François : « tous frères ».

Ensuite, la déclaration met en évidence ce que nous partageons en commun : nous appartenons à une seule famille humaine, unique par son origine et unique par son but ultime. Chaque personne cherche des réponses aux grandes énigmes de la condition humaine. Partout, les religions tentent de répondre à l'agitation du cœur humain, chacune à sa manière, en proposant des enseignements, des modes de vie et des rites sacrés qui aident leurs adeptes à avancer vers la paix et le sens de la vie.

Enfin — je ne détaille pas tout — l'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. On retrouve alors la question : « Mais qui décide de ce qui est vrai et saint ? » Ces éléments de vérité reflètent un rayon de la lumière qui illumine tous les hommes. L'Église considère ces religions avec une sincère révérence et invite ses fils et ses filles, par le dialogue et la collaboration, à reconnaître, préserver et promouvoir ce qui est spirituellement, moralement et culturellement bon dans tous les peuples.

Tout cela reste, en grande partie, d'ordre intellectuel, avec des questions ouvertes, comme celle que Joël posait tout à l'heure. Il y aura vraiment dialogue interreligieux lorsque des personnes de plusieurs religions pourront travailler — et travaillent déjà parfois — ensemble, pour le bien commun, pour faire avancer la fraternité dans ce monde. Ce n'est pas gagné, mais c'est le vrai chantier, et cela doit se faire sans « esprit associateur », c'est-à-dire sans chercher à instrumentaliser les autres traditions ou à les absorber.

On le dit en particulier à propos des relations avec le judaïsme, où les choses sont complexes : beaucoup affirment qu'il faut préparer le retour du Christ en se mettant tous ensemble au service d'une plus grande justice.

Venons en donc à *Nostra Aetate* et au paragraphe 4, qui traite des relations avec le judaïsme. On pourrait penser que tout est simple, presque évident : Jésus est mort juif, il est ressuscité juif, les apôtres étaient juifs, les premiers chrétiens étaient tous juifs. On le voit particulièrement dans l'Évangile selon saint Matthieu, qui nous accompagnera tout au long de l'année.

On pourrait se dire : nous sommes si proches par les Écritures — Premier Testament et Nouveau Testament — que ce dialogue va de soi. Eh bien non, pas vraiment. Même pas du tout.

Dans la perspective d'un dialogue avec toutes les religions, une question particulière se pose : quel est le statut du dialogue avec le judaïsme ? Et la question va plus loin encore, parce que

l'Église reste, par essence, en mission. Elle doit toujours porter avec elle la conviction que le Christ est le sauveur de tous les hommes, et que l'Esprit travaille le cœur de tous. C'est sa mission.

Mais l'Église est elle aussi en mission vis-à-vis des juifs ? Si des juifs se convertissent au Christ, nous nous en réjouissons. Mais cela fait deux mille ans que, globalement, le judaïsme résiste. Il y a là un vrai problème, ou plutôt une vraie énigme théologique.

Essayons donc d'y voir un peu plus clair, si vous avez encore un peu de temps à m'accorder. Nous n'allons pas nous arrêter tout de suite ; j'attendrai que vous soyez tous endormis... Non, je plaisante.

Vous avez, sous les yeux, le texte en blanc — le paragraphe 4 de *Nostra Aetate* — et, en complément, ce qu'a écrit Claude Berruet dans l'extrait distribué. Je voudrais ajouter un rappel historique.

Le projet initial, surtout dans l'esprit de Jean XXIII, était de rédiger un texte exclusivement consacré aux relations avec les juifs. Il s'agissait de prendre acte de près de deux mille ans d'antijudaïsme chrétien, mais aussi de presque deux mille ans d'anticatholicisme juif, si l'on veut dire les choses franchement.

Cependant, l'Église catholique a eu, pendant ces deux millénaires — surtout après l'époque dite constantinienne — un pouvoir infiniment plus grand que celui des juifs. La question se posait donc, surtout après la Shoah : avons nous encore le droit de penser les juifs comme un peuple « inférieur », alors que Jésus lui-même est juif ?

Je rappelle que le concile commence en 1962, après une longue préparation. Les premiers camps de concentration sont libérés en janvier 1945, et, pour Auschwitz, à la fin de ce mois-là. Il ne s'agit pas seulement de camps de concentration, mais de camps de la mort, de camps d'extermination, ce qui n'est pas la même chose. C'est dans ce contexte, au lendemain de la Shoah, que la réflexion de Jean XXIII et de nombreux théologiens s'impose.

Le camp d'Auschwitz est libéré en janvier 1945 par l'Armée rouge, puis, peu à peu, les autres camps le seront à leur tour. La plupart de ces camps d'extermination se trouvaient en Pologne, parce que la plus grande communauté juive d'Europe et, à l'époque, du monde, y vivait. Cela explique en partie que l'antisémitisme y ait été très fort, parfois autant que chez les nazis eux-mêmes.

Au lendemain de la Shoah, cette réalité s'impose à l'esprit de Jean XXIII, qui a été profondément marqué par la rencontre avec un juif que vous connaissez de nom : Jules Isaac. Les « anciens » parmi vous ont peut-être fait leurs études d'histoire au lycée sur le manuel Malet-Isaac : c'est ce Jules Isaac-là.

Jules Isaac n'a pas voulu que son nom figure en premier sur ce manuel, parce qu'il était juif et parce qu'il avait perdu sa femme et sa fille dans un camp de la mort, à Auschwitz. Il tenait à ce que son collègue Malet apparaisse en premier, bien qu'il ait réalisé l'essentiel du travail.

Jules Isaac demande à rencontrer Jean XXIII. Il est le fondateur des Amitiés judéo-chrétiennes et vient de publier plusieurs ouvrages, notamment *Jésus et Israël* et *L'enseignement du mépris*, dans lesquels il dénonce l'enseignement antijuif véhiculé, au fil des siècles, par la prédication et la catéchèse chrétiennes. Il pose au pape une question incisive : ne peut-on pas changer, dans l'Église catholique, la représentation des juifs, longtemps qualifiés de « peuple déicide », c'est-à-dire de peuple ayant tué Dieu ?

Jean XXIII et Jules Isaac se rencontrent plusieurs fois, mais tous deux meurent peu après : Jean XXIII au début du concile, Jules Isaac également avant sa clôture. L'affaire, cependant, est lancée. L'idée de départ était de rédiger un texte uniquement consacré au judaïsme.

Parallèlement, depuis longtemps déjà, certains travaillaient au dialogue avec les musulmans. Il faut dire que ce travail, malgré tous les problèmes liés à la conquête, à la reconquête, aux conflits, est ancien. L'islam est une civilisation, plus qu'une simple religion au sens strict, alors que le judaïsme est plutôt une religion qu'une civilisation globale.

Dès le Moyen Âge, des échanges ont existé entre savants chrétiens et musulmans. Au XIII^e siècle déjà, et plus encore après la prise de Constantinople en 1453, des penseurs chrétiens ont dialogué avec des philosophes musulmans. Ces derniers ont transmis aux théologiens occidentaux la redécouverte de grands auteurs grecs, comme Aristote. Il y a donc eu des liens, au moins intellectuels, avec l'islam.

De plus, les musulmans ont parfois fait preuve d'une relative tolérance — selon les périodes — envers les « gens du Livre », juifs et chrétiens. Il faut le rappeler, même si la situation a beaucoup changé par la suite. Des historiens nuanceront sans doute ces propos, mais ce que je veux dire, pour revenir à notre texte, c'est que les pères conciliaires, notamment orientaux, qui vivaient au contact quotidien des musulmans en Syrie, en Terre sainte, etc., ont obtenu que l'on parle aussi de l'islam.

Ce qui a été dit de l'islam dans *Nostra Aetate* n'a eu aucun écho ou presque dans le monde musulman. En revanche, ce qui a été dit sur les juifs a rencontré un grand écho dans le monde juif, au moins dans ses milieux intellectuels.

Par ailleurs, les pères orientaux n'étaient pas très favorables à un texte consacré uniquement aux juifs, dans un contexte brûlant entre Israël et le monde arabe, dans les années 1960. La tension, hélas, continue aujourd'hui, même si les formes ont évolué.

Finalement, Paul VI opte pour un texte à portée générale, sur toutes les religions, avec, en son sein, un paragraphe 4 plus développé, consacré au judaïsme. C'est heureux que l'on ait pris en compte l'ensemble des religions, mais cela a produit une lacune importante : on s'est interdit, pour des raisons politiques, de parler, dans le passage sur les juifs, de l'État d'Israël.

Or, la création d'un État en Terre sainte n'est pas un détail. Cette récupération de la Terre promise est un événement majeur, même si elle reste contestée : tous les juifs ne sont pas unanimes sur les frontières, sur le « jusqu'où » et le « à partir d'où ». Mais, majoritairement, on considère qu'Israël a droit à cette terre.

Autre lacune étonnante : le texte ne parle pas de la Shoah. Comment, en 1965, rédiger un document sur le judaïsme sans mentionner explicitement la Shoah, devenue le pivot du drame juif moderne, après tant d'autres persécutions ?

Pourquoi ce silence ? Il n'y a pas d'explication officielle, mais plusieurs raisons probables. D'abord, on savait ce qui s'était passé ; tout le monde, en réalité, savait. Mais les rescapés des camps d'extermination n'avaient pas encore vraiment pris la parole en public. La grande vague de témoignages n'interviendra que dans les années 1980.

Au début, beaucoup se disaient qu'on ne les croirait pas. Il y a aussi la difficulté intérieure à raconter l'horreur. On retrouve quelque chose de semblable chez les anciens appelés de la guerre d'Algérie, qui, pour beaucoup, n'ont presque jamais parlé des violences dont ils avaient été témoins.

Une autre raison tient sans doute à la responsabilité des chrétiens. Évoquer la Shoah aurait rendu plus difficile d'éviter la question : y a-t-il eu, de la part de chrétiens, une collaboration, active ou passive, qui a envoyé des juifs à la mort ? Était-on prêt, à cette époque, à affronter ce problème en profondeur ? Je ne suis pas sûr. Je pense que c'est l'une des raisons du silence, même s'il y en a probablement d'autres.

Quoi qu'il en soit, le texte lui-même affirme une fraternité universelle. Il constitue un démenti radical au racisme et au nazisme, même si le mot « nazisme » n'apparaît pas. À partir du moment où l'on affirme l'éminente dignité de tout être humain et la nécessité de construire une fraternité universelle, et où, pour nous chrétiens, le juif Jésus est reconnu comme frère de tout homme et sauveur de tout être humain, on désavoue de fait toute idéologie raciste.

Alors, à ce moment là, la conséquence est claire : on ne peut plus se permettre d'être raciste, ni nazi, ni antisémite. La mémoire de la Shoah va d'ailleurs marquer en profondeur toutes les interventions de l'Église dans les décennies suivantes, et l'on va chercher à mettre concrètement en œuvre *Nostra Aetate*.

On pense, par exemple, au rôle des évêques de France, qui ont été parmi les plus en pointe — avec le pape — pour s'approprier *Nostra Aetate* et développer le dialogue avec le judaïsme. Ainsi, le 16 avril 1973, le Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme publie des orientations pastorales. Nous sommes alors à peine dix ans après le concile.

Je cite un passage : « Le peuple juif a conscience d'avoir reçu, à travers sa vocation particulière, une mission universelle à l'égard des nations. » On le voit très souvent dans la Bible : les juifs se comprennent comme mémoire de Dieu au milieu des hommes, mémoire de l'Alliance de Dieu au cœur de l'humanité.

Les chrétiens, de leur côté, se comprennent de manière analogue : ils se savent chargés d'une mission pour que tous découvrent qu'ils sont aimés de Dieu et sauvés en Jésus-Christ. On a donc, en quelque sorte, deux chemins différents, mais deux conceptions d'un rôle universel. Le judaïsme n'a pas, démographiquement, la possibilité de se répandre partout comme l'Église catholique, mais il porte une vocation universelle.

Les juifs attendent toujours la venue du Messie ; les chrétiens attendent son retour, puisqu'ils croient qu'il est déjà venu. Mais, au moins, nous sommes tous en attente du Messie, et nous préparons son avènement : les chrétiens, son retour ; les juifs, sa venue. Le Messie qui vient n'est pas seulement pour les juifs, ni seulement pour les chrétiens : il est pour toute l'humanité. Il y a donc une vocation commune, même si les chemins sont très différents.

L'Église, pour sa part, estime que sa mission propre ne peut que s'inscrire dans cette visée universelle de salut. Israël et l'Église ne sont pas des institutions complémentaires, comme deux pièces d'un puzzle déjà achevé. Leur permanence, face à face, est le signe que le dessein de Dieu n'est pas encore accompli. L'histoire est en cours ; tout n'est pas joué.

On peut dire que ce sont les deux religions qui ont une véritable conception de l'histoire en train de se faire : juifs et chrétiens se savent responsables, vis-à-vis de l'humanité entière, de ce qui se joue jusqu'à la fin du monde. C'est très important.

Le texte poursuit en disant que le peuple juif et le peuple chrétien se trouvent dans une situation de « contestation réciproque ». Nous marchons vers le même Seigneur, mais par des chemins différents : certains croient que le Christ est le Messie, d'autres non. Cette contestation n'empêche pas le dialogue, elle le rend plutôt nécessaire : même en désaccord, nous sommes tenus de rester en dialogue.

Les paroles de Jésus lui-même, et l'enseignement de saint Paul, témoignent du rôle du peuple juif dans l'accomplissement final de l'unité de l'humanité, comme unité d'Israël et des nations. Un jour, Dieu rassemblera toute l'humanité : Israël et les nations, c'est-à-dire ceux qui appartiennent au peuple de l'Alliance et ceux que la Bible appelle les païens. Le païen, ce n'est pas un athée ; c'est quelqu'un qui adore d'autres dieux.

Une question surgit : « Le Messie des juifs est-il le Messie des gentils, ou seulement celui du peuple juif ? » Cela dépend des courants. Pour certains, c'est le Messie d'Israël, mais avec une portée pour tous les peuples. Quand on lit le prophète Isaïe — que nous lisons justement en ce moment — on perçoit une dimension universelle : il annonce un avenir de Dieu non seulement pour le peuple hébreu, mais pour toutes les nations.

Évidemment, si vous interrogez des juifs fondamentalistes, proches par exemple de certains alliés politiques du Premier ministre israélien, ils vous diront que, lorsque tout le territoire « promis » — de la Méditerranée jusqu'à la Syrie, par exemple — sera sous souveraineté juive, alors le Messie viendra. C'est une conception très particulariste, pas celle de la majorité des juifs. La question est bonne, et je ne prétends pas avoir toute la compétence pour en épuiser le sens.

Le texte poursuit : même si juifs et chrétiens accomplissent leur vocation suivant des voies distinctes, leur histoire ne cesse de se croiser. Leur souci commun porte sur les temps messianiques. Il faut donc souhaiter qu'ils entrent enfin dans une véritable reconnaissance et compréhension mutuelle, et qu'en répudiant leur inimitié ancienne, réciproque, ils se tournent ensemble vers le Père dans un même mouvement d'espérance. Ce mouvement sera une promesse pour toute la terre. C'est un texte d'une grande beauté.

Pourquoi les évêques de France ont-ils été parmi les plus en pointe pour mettre en œuvre, au moins, le paragraphe 4 de *Nostra Aetate* dans un dialogue à la fois constructif et parfois conflictuel avec les juifs ? Parce qu'après la guerre, la plus grande communauté juive d'Europe occidentale — en dehors de la Pologne — se trouvait en France, et cela reste vrai, à peu près, encore aujourd'hui.

Il ne faut pas oublier que, si presque tous les juifs de Pologne ont été exterminés, ce n'est pas le cas de tous les juifs de France. On compte alors, comme aujourd'hui, autour de 300 000

juifs en France. Ils se sont organisés pour se soutenir et échapper au nazisme. Ils ont reçu l'aide de protestants, mais aussi de nombreux catholiques.

Les juifs ont largement reconnu, dans plusieurs ouvrages, combien l'aide venue de France a été déterminante. C'est le drame et la grandeur de ce qu'on appelle les « Justes », déclarés comme tels par l'État d'Israël : proportionnellement, la France en compte un très grand nombre, notamment dans les communautés protestantes, mais aussi parmi les catholiques.

Certes, il y a eu des collaborateurs, des évêques silencieux. Mais il y a aussi eu des évêques courageux, comme Mgr Saliège, archevêque de Toulouse, ou Mgr Gerlier, à Lyon, qui se sont publiquement insurgés contre les déportations. La célèbre lettre de Mgr Saliège remonte à 1942 ; nous en avons célébré récemment l'anniversaire. Elle disait clairement que les juifs sont des « hommes, des femmes, des pères et des mères », des « membres de la famille humaine », et dénonçait les rafles.

Tout cela a pesé dans la conscience de l'Église de France, et a préparé, après le concile, un accueil particulièrement engagé de *Nostra Aetate* et du dialogue avec le judaïsme.

L'attitude de l'Église catholique, en France en particulier, n'a pas à rougir. On estime que plus des trois quarts des juifs de France ont échappé à la Shoah, ce qui n'a pas été le cas ailleurs. Cela tient, entre autres, à l'action de nombreux chrétiens et de nombreuses institutions ecclésiales qui ont protégé, caché, aidé.rtl+1

Après la guerre, les effectifs de la communauté juive en France ont encore augmenté avec la décolonisation de l'Algérie et, plus largement, de l'Afrique du Nord. Beaucoup de juifs séfarades, notamment d'Algérie, qui étaient citoyens français, se sont installés en métropole. Tout cela éclaire la question du dialogue de l'Église avec le peuple juif. L'Église ne peut pas se dire « en mission contre » le peuple juif, comme si elle devait le remplacer, mais plutôt reconnaître que nous avons, par des chemins différents, une mission commune. Chacun selon l'alliance qui le fonde : l'alliance conclue avec Israël, et l'alliance conclue avec tous les hommes en Jésus-Christ, alliance universelle qui ne peut se comprendre sans la première.

Deux choses, alors, « tombent par terre », pour reprendre l'expression familière. La première, c'est la théorie de la substitution. Qu'est ce que cette théorie ? Elle soutient que l'Église aurait purement et simplement remplacé Israël, et que le peuple juif n'aurait plus de raison d'exister comme peuple de l'Alliance.

Or, de fait, le peuple juif existe toujours. Dès le IV^e siècle, saint Augustin s'interroge : si l'Église est la « nouvelle Israël », comment se fait-il que l'Israël historique subsiste ? Il élabore alors l'idée du « peuple témoin » : les juifs demeurent pour rappeler que Dieu a conclu une alliance avec eux. Mais, dans sa perspective, cette alliance serait tout de même devenue caduque, la « vraie » alliance étant celle du Christ avec tous les hommes.

Après Vatican II, on ne peut plus tenir ce schéma. L'Église a clairement montré que la première alliance n'est pas caduque. Sinon, tout ce que nous avons dit sur la mission du peuple juif perdrait tout sens. Au nom de la permanence d'Israël et de la pérennité de l'alliance conclue par Dieu avec lui, on affirme que Dieu ne se renie jamais. On ne peut pas,

sous prétexte que l'Église est née de la Pâque du Christ, considérer que l'alliance du Sinai serait abolie et remplacée.

Si l'on supprimait théologiquement le peuple juif, on finirait par supprimer aussi les chrétiens, puisque le Christ lui-même est juif. C'était, d'une certaine manière, le projet d'Hitler : détruire le judaïsme à la racine.

La deuxième chose qui devient caduque, c'est l'antique accusation selon laquelle Israël serait un « peuple déicide », c'est-à-dire un peuple qui aurait tué Dieu. D'abord, parler « des juifs » comme d'un bloc est extrêmement dangereux : les chrétiens, eux non plus, ne forment pas un bloc homogène. Ensuite, même si des autorités juives, alliées aux autorités romaines, ont joué un rôle dans la condamnation de Jésus — lisez les Évangiles — comment pourrait-on faire porter cette responsabilité, de génération en génération, à tout le peuple juif, jusqu'à la fin des temps ?

Et quand bien même certains juifs du Ier siècle auraient participé à la mise à mort du Christ, cela justifierait-il que les juifs d'aujourd'hui en paient le prix ? C'est pourtant ainsi que l'on a pensé et prêché, pendant des siècles.

Je vous donne un petit exemple. Un jour, au temps de l'Avent, j'avais installé une crèche au pied de l'autel, avec une petite croix plantée dans la scène pour rappeler le lien entre la naissance de Jésus et sa Passion : c'est le même. Une classe de l'école catholique voisine est venue voir la crèche. Les enfants ont tout observé, puis l'un d'eux a remarqué la croix.

Je lui ai demandé : « Pourquoi y a-t-il une croix dans la crèche, à ton avis ? » Une petite fille de six ou sept ans a répondu spontanément : « Parce que ce sont les juifs qui ont tué Jésus. » Elle ne l'avait pas inventé. Elle l'avait forcément entendu quelque part, dans sa famille ou ailleurs. Je ne suis pas certain que ce genre de phrases ait complètement disparu.

Après le concile, tout cela doit tomber. Dans les anciennes prières du Vendredi saint, on parlait encore du « peuple perfide » en parlant des juifs. C'est Pie XII puis surtout Jean XXIII qui ont entrepris de purifier ce langage, en réformant la liturgie de la Semaine sainte et en veillant à ce qu'on prie pour les juifs non plus comme pour un « peuple déicide », mais comme pour des frères dans l'Alliance.

Pour illustrer la tonalité ancienne, je vous lis un extrait des *Improperiae*, ces reproches que le Christ adresse à son peuple au Vendredi saint :

« Mon peuple, que t'ai je fait ? En quoi t'ai je offensé ? Réponds moi.
De l'esclavage d'Égypte, moi je t'ai tiré, et toi, tu prépares une croix pour ton Rédempteur.
Quarante ans je t'ai conduit à travers le désert, je t'ai nourri de la manne et fait entrer dans la terre promise, et toi, tu prépares une croix pour ton Rédempteur.
Je t'ai planté comme une vigne choisie ; mais toi, tu m'as abreuvé de vinaigre et tu as percé le côté de ton Sauveur. [...] »

Pris isolément et sans explication, ce type de texte peut conforter l'idée que « les juifs » en bloc auraient trahi Dieu. Après Vatican II, il faut les relire autrement et, surtout, les purifier de toute lecture antijuive.

Quand tu étais dans le désert, je t'ai nourri de la manne, mais toi, tu m'as frappé au visage et flagellé.

J'ai fait jaillir l'eau du rocher, je t'ai sauvé, mais toi, tu m'abreuves de fiel et de vinaigre.

Moi, pour toi, j'ai frappé les rois de Canaan, mais toi, tu m'as frappé d'un roseau.

Moi, par ma toute-puissance, je t'ai élevé, exalté, mais toi, tu m'as élevé et cloué sur le bois de la croix.

Vous voyez : ce n'est pas vraiment « détendant »... Et pourtant, ce chant a été entonné à pleine voix, encore l'an dernier, un Vendredi saint, dans la cathédrale. Ce sont les *Improperes* du Vendredi saint. Quand on les chantait en latin, beaucoup ne percevaient pas le sens exact. Une fois traduits en français, le contenu devient saisissant.

Le problème, c'est que ce chant est d'une beauté musicale extraordinaire. La beauté a parfois fait oublier le contenu du texte. Il s'agit d'un très vieux chant, plusieurs fois centenaire ; mais, à mon sens, si l'on pouvait éviter qu'il soit encore chanté tel quel, ce ne serait pas plus mal.

On objecte parfois : « Mais c'est l'Évangile ! » En réalité, ce texte trahit même l'Évangile lorsqu'il laisse entendre que « les juifs » en bloc auraient crucifié Jésus. Dans l'Évangile, en particulier chez saint Jean, il y a des passages difficiles, mais le récit distingue les autorités religieuses, la foule manipulée, et le pouvoir romain. Ce sont les autorités du peuple, alliées au pouvoir païen, qui sont en cause, pas « tous les juifs » indistinctement.

Certains disent aussi : « Ce n'est pas seulement les juifs, c'est nous, le peuple de Dieu, toute l'humanité. » Mais le texte lui-même parle explicitement de l'Exode : « Je t'ai fait sortir d'Égypte », « je t'ai conduit à travers le désert », « je t'ai donné la manne ». Il s'agit bien, historiquement, du peuple juif. On ne peut pas effacer cette adresse concrète par une symbolisation trop rapide.

Tout cela montre que l'idée de « peuple décide » ou de substitution n'a pas complètement disparu des mentalités, même si, théologiquement, elle est désormais écartée.

Je vous invite à lire ensuite vous-mêmes le paragraphe 4 de *Nostra Aetate* (« le texte en blanc », comme nous disions), mais je voudrais en souligner le début :

« Scrutant le mystère de l'Église, le saint Concile rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament à la lignée d'Abraham. »

Ce n'est pas une formule de politesse pour « être gentil » avec les juifs. C'est une affirmation théologique : en approfondissant son propre mystère, l'Église découvre qu'elle ne peut pas se comprendre sans le peuple juif. Elle reconnaît que les prémices de sa foi et de son élection se trouvent, selon le dessein de Dieu, chez les patriarches, les prophètes, Israël tout entier.

Je fais une petite remarque de vie liturgique : je suis assez âgé pour me souvenir que, avant la réforme du lectionnaire dominical après Vatican II, à la messe, on ne lisait pratiquement jamais l'Ancien Testament. On lisait une épître et un Évangile, jamais une lecture tirée du Premier Testament.

Cela a tellement marqué les esprits que, encore aujourd'hui, certains prêtres hésitent à prêcher à partir de la première lecture. Il y a peu, un père de famille, très sympathique, me disait après la messe : « Grâce à vous, j'ai découvert que la première lecture est toujours en lien avec

l'Évangile. » Il ne l'avait jamais entendu ainsi. Ce n'est pas de sa faute : cela montre combien la coupure entre Ancien et Nouveau Testament a été intériorisée.

Pour bien comprendre cette mission commune du peuple juif et de l'Église, je reviens au cardinal Aveline, qui commente le début du paragraphe 4 de *Nostra Aetate* :

« L'interpellation réciproque entre juifs et chrétiens est sans doute l'une des clés les plus utiles pour ouvrir à une intelligence renouvelée de la mission de l'Église. Elle empêche chacune des deux traditions, juive et chrétienne, de décliner son identité sans y inclure cette éminente altérité, soit en tant que fruit plus ou moins reconnu, soit en tant que racine plus ou moins assumée. »

Autrement dit, les juifs sont appelés à reconnaître les fruits que Dieu a fait mûrir, d'une certaine manière, à travers le christianisme, et les chrétiens sont appelés à reconnaître qu'Israël est leur racine.

On parle parfois de « judéo-christianisme ». Il faut manier ce terme avec prudence. Les juifs n'ont pas besoin, pour exister, d'être accolés aux chrétiens. En revanche, paradoxalement, les chrétiens, eux, ont besoin d'être reliés au judaïsme, en raison des Écritures et de l'histoire même de la Révélation.

Nous sommes donc frères, mais cette fraternité ne s'est jamais imposée d'elle-même pendant deux millénaires. Le concile a ouvert un chemin pour découvrir à quelles conditions cette fraternité peut devenir authentique et vraie.

Je arrive à la conclusion. Malgré les insuffisances du texte — en particulier du paragraphe 4, qui ne dit rien explicitement ni de la Shoah ni de l'État d'Israël — les pères conciliaires n'avaient pas prévu qu'ils ouvraient ainsi à l'Église un chantier immense : repenser sa mission à la lumière de *Nostra Aetate* tout entière, et pas seulement de ce paragraphe.

Si l'Église est intrinsèquement liée à Israël, alors une théologie catholique qui s'est longtemps construite « contre » ou « sans » Israël doit réintégrer le judaïsme dans l'ensemble de sa réflexion. Des questions demeurent ouvertes, comme le lien entre le peuple juif et la terre d'Israël aujourd'hui. Ce n'est pas simple, même à l'intérieur du judaïsme.

Quel avenir, alors, pour le dialogue avec les autres religions dans un temps où les nations se replient sur elles-mêmes ? Le dialogue interreligieux est-il sorti des cercles intellectuels pour entrer dans les mentalités ?

Chez nous, il n'y a pas de grande communauté juive, mais il y a des communautés musulmanes. Où en sommes-nous du dialogue ? Avec les juifs, il existe, notamment dans les Amitiés judéo-chrétiennes, mais parfois on compte trois juifs pour quinze chrétiens. C'est un peu la même chose dans l'œcuménisme : trois protestants pour quinze catholiques...

Je ne suis pas sûr que Vatican II ait encore été pleinement appliqué dans ce domaine. Mais pouvons-nous nous passer des autres pour savoir qui nous sommes ? Non.

Nous sommes, en outre, après le 7 octobre 2023. C'est une grande épreuve pour le dialogue. Pour les juifs, cet événement a ravivé douloureusement la mémoire de la Shoah. Pour certains

qui sont hostiles à Israël, au contraire, on fait commencer la « défense de la Palestine » à cette date, en oubliant tout ce qui précède.

La riposte israélienne, largement jugée disproportionnée, la destruction de Gaza, créent une situation dramatique. Tous les juifs ne s'y reconnaissent pas, loin de là, mais beaucoup sont perçus comme complices. D'où une recrudescence d'actes antisémites.

La situation est complexe : même en Australie, où la communauté juive est importante, on a vu des violences ; mais on a vu aussi un musulman empêcher d'autres violences commises par des coreligionnaires. Ces gestes disent quelque chose d'un possible autrement, mais ils restent fragiles.

Tout cela rend le dialogue plus difficile, mais aussi plus urgent. Nous vivons un repli des personnes sur elles-mêmes, des nations les unes sur les autres, un individualisme croissant, un indifférentisme religieux, une disparition de toute transcendance dans l'espace public. On considère volontiers que « les religions » seraient responsables de toutes les guerres, ce qui est inexact, même si elles ont parfois leur part.

Justement, le dialogue entre religions peut contribuer à ce qu'elles ne soient pas récupérées par les politiques pour faire la guerre.

Voilà. Je crois que j'ai à peu près terminé. Vous m'avez supporté plus d'une heure, et vous n'avez pas l'air de dormir : c'est déjà beaucoup. Merci.