

Le texte de la COMMISSION POUR LES RELATIONS RELIGIEUSES AVEC LE JUDAÏSME :

« Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables » (Rm 11, 29)

Une réflexion théologique sur les rapports entre catholiques et juifs à l'occasion du 50e anniversaire de *Nostra Ætate* (n. 4)

1. [Bref historique de l'impact de *Nostra Ætate* \(n. 4\) dans les 50 dernières années](#)
2. [Statut théologique spécial du dialogue juif-catholique](#)
3. [La Révélation dans l'histoire comme « Parole de Dieu » dans le judaïsme et dans le christianisme](#)
4. [Rapport entre Ancien et Nouveau Testament et Ancienne et Nouvelle Alliance](#)
5. [Universalité du salut en Jésus Christ et Alliance non révoquée de Dieu avec Israël](#)
6. [Le mandat de l'Église d'évangéliser par rapport au judaïsme](#)
7. [Objectifs du dialogue avec le judaïsme](#)

Commentaire de Jean Massonnet :

La Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme a publié le 10 décembre 2015 un document intitulé : « Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables (Rm 11, 29). Une réflexion théologique sur les rapports entre catholiques et juifs à l'occasion du 50^e anniversaire de *Nostra Ætate* (n. 4) ». Le texte est signé par le Cardinal Kurt Koch, Président de la Commission, par l'évêque Vice-Président Brian Farrell et par le secrétaire, le Père Norbert Hofmann, SDB. Les auteurs présentent leur réflexion « *comme point de départ d'un approfondissement de la pensée théologique destiné à enrichir et à intensifier la dimension théologique du dialogue juif-catholique.* » Il s'agit d'une réflexion théologique qui invite à poursuivre la recherche et qui est donc ouverte au débat. Elle a le mérite d'aborder des questions essentielles, suscitées par la Déclaration *Nostra Ætate*, telles que « *l'importance de la Révélation, le rapport entre Ancienne et Nouvelle Alliance, le rapport entre universalité du salut en Jésus Christ et affirmation que l'Alliance de Dieu avec Israël n'a jamais été révoquée, et le mandat de l'Église d'évangéliser en relation avec le judaïsme* ».

1

La réflexion commence par un « [Bref historique de l'impact de *Nostra Ætate* \(n. 4\) dans les 50 dernières années](#) ».

On y mentionne la création par Paul VI de la Commission pour les relations avec le judaïsme le 22 octobre 1974, ainsi que ses deux premiers documents officiels : les « [Orientations et suggestions pour l'application de la Déclaration conciliaire *Nostra Ætate* \(n. 4\)](#) » (1^{er} décembre 1974) et les « [Notes sur la manière correcte de présenter les juifs et le judaïsme dans la prédication et dans la catéchèse au sein de l'Église catholique romaine](#) » (24

juin 1985). Entre autres sujets, les auteurs soulignent dans le premier texte l'invitation faite aux catholiques à « apprendre par quels traits essentiels les juifs se définissent eux-mêmes dans leur réalité religieuse vécue » et dans le deuxième la mention de la « Terre des ancêtres » au sujet de laquelle il est précisé : « Les chrétiens sont invités à comprendre cet attachement religieux, qui plonge ses racines dans la tradition biblique, sans pour autant faire leur une interprétation religieuse particulière de cette relation ». Voilà une phrase qui mériterait une réflexion ultérieure sur le regard porté par les chrétiens sur cette Terre.

Le troisième document, publié le 16 mars 1998 et approuvé par Jean-Paul II, exprime la repentance de l'Église sur ses rapports avec les juifs, principalement la Shoah : [« Nous nous souvenons : une réflexion sur la Shoah »](#). Il est qualifié de « sévère mais juste ». Cependant, ceux qui connaissent le texte franc et vigoureux publié l'année précédente par les évêques de France à Drancy sur le même sujet ne manqueront pas de regretter le caractère trop nuancé de « Nous nous souvenons ».

Les auteurs élargissent ensuite l'horizon aux productions et événements qui ont marqué la vie de l'Église. Ils signalent en premier lieu le document de la Commission biblique pontificale intitulé : [« Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne »](#) (24 mai 2001). Ce texte reconnaît que « les Écritures sacrées du peuple juif sont considérées comme une “partie fondamentale de la Bible chrétienne” ». Sont ensuite rapportées les nombreuses démarches des papes, celles de Jean-Paul II en particulier, dont le voyage à Jérusalem en 2000, avec la prière qu'il inséra dans le Mur occidental fut un sommet. Du côté juif fut instauré le Comité juif international pour les consultations interreligieuses (IJCIC), précieux instrument de dialogue avec la Commission du Saint-Siège ; il commença à fonctionner en 1970. Une autre instance est représentée par les rencontres annuelles, depuis 2002, entre le Grand rabbinat d'Israël et des représentants du Saint-Siège.

Quelques lignes de la conclusion de cette première partie méritent d'être soulignées : « Au cours des dernières décennies, le dialogue tant “ad extra” que “ad intra” a porté à une prise de conscience de plus en plus claire que chrétiens et juifs sont irrévocablement interdépendants les uns des autres et que le dialogue entre eux n'est pas seulement un choix, mais un devoir, en particulier au niveau théologique. juifs et chrétiens peuvent s'enrichir mutuellement dans ces rapports d'amitié. Sans ses racines juives, l'Église risquerait de perdre son ancrage sotériologique dans l'histoire du salut et tomberait dans une gnose qui serait en définitive anhistorique » (paragraphe 13).

2

Après ce parcours historique, les auteurs se penchent sur le [« Statut théologique spécial du dialogue juif-catholique »](#).

D'emblée (paragraphe 14) il est affirmé que « malgré la rupture historique et les conflits douloureux qui ont suivi, l'Église demeure consciente de sa continuité avec Israël ». Jésus « baignait dans la tradition juive de son temps » et son annonce du Règne de Dieu « est en accord avec des courants de la pensée juive de son temps » (la traduction française dit « un courant » et s'oppose aux traductions allemandes, anglaises espagnoles ou italiennes qui ont le pluriel et sont préférables). Une affirmation importante : « On ne peut pas comprendre l'enseignement de Jésus ni celui de ses disciples si on ne l'inscrit pas dans l'horizon juif et dans la tradition vivante d'Israël ». Ce paragraphe 14 traite de la problématique continuité-discontinuité qui marque la relation du christianisme au judaïsme. Au cœur de cette relation complexe il y a la personne de Jésus qui « remplit parfaitement la mission et l'attente d'Israël, tout en les dépassant et en les transcendant néanmoins dans une perspective eschatologique ». Cette dernière petite phrase pourrait être développée : l'idée d'accomplissement corrige l'idée de discontinuité qui, laissée à elle seule, risque d'introduire la notion de rupture.

Le paragraphe 15 souligne ce qu'il y a de commun entre les deux religions, à tel point que parler de « dialogue interreligieux » à leur sujet ne peut se comprendre que de façon analogique. « Le judaïsme du temps de Jésus » —et pas seulement la Bible— « est le terreau qui a nourri aussi bien les juifs que les chrétiens ». Dès les premières années, l'Église accueille en son sein des groupes d'origine juive et païenne, ce qu'illustre la mosaïque bien connue de l'église Sainte Sabine à Rome (5^e s.) : *Ecclesia ex gentibus* et *Ecclesia ex circumcisione*, deux groupes « qui toutefois, ensemble, formeront l'unique Église de Jésus Christ ». Il ne faudrait pas déduire de cette inscription l'existence d'une double origine de l'Église, mais seulement qu'elle est constituée de membres qui viennent de la judaïté et de la gentilité. Quant à l'origine, elle est unique : la Parole de Dieu donnée à Israël et transmise au monde par le juif Jésus.

La séparation progressive entre juifs et chrétiens est décrite dans les paragraphes 16 et 17. Elle n'aurait été complète qu'aux 3^e et 4^e siècles. Cependant, dès le 2^e s., il n'est pas difficile de trouver des affirmations qui orientent dans ce sens, chez le Pseudo-Barnabé et Justin par exemple. Quoiqu'il en soit, le texte est très clair sur le constat suivant : « le fondement théologique courant du rapport entre christianisme et judaïsme » au Moyen-âge était celui du rejet de la Synagogue et de son remplacement par l'Église « Nouvel Israël ». Cette théorie est déclarée désormais « dépourvue de tout fondement ». En revanche, l'affirmation forte que « le salut dépend de la foi au Christ, explicite ou même implicite » est sujette à débat, ou tout au moins devrait être explicitée ! Il en sera question plus loin. Certains lecteurs pourront regretter le ton assez neutre sur une relation qui a été marquée par tant de souffrances au cours des siècles ; cela peut s'expliquer par le caractère strictement théologique de notre texte.

Le paragraphe 18 traite de la question de la Lettre aux Hébreux, qui fut invoquée à l'appui de la théorie de la substitution. Aux arguments contraires apportés, on pourrait ajouter que l'auteur ne critique pas l'alliance du Sinaï comme telle, mais seulement les sacrifices, forme rituelle du culte qui lui sert de base pour exposer le sacrifice du Christ. De plus le changement radical qu'annonce l'auteur est exposé dans les termes d'un accomplissement proche, mais qui n'est pas encore là, et c'est le cas encore aujourd'hui. Le terme visé est celui de l'habitation de l'humanité au cœur de la présence transcendante de Dieu, dans un au-delà de l'histoire. En attendant, la « Tente », c'est-à-dire le culte juif, demeure (Hé 9,8).

Les deux derniers paragraphes (19 et 20) de cette deuxième partie exposent une situation qui pourrait apparaître comme une contradiction mais qui est finalement riche de sens. Le texte du Concile sur *Nostra Ætate* a pris place dans une déclaration sur les grandes religions, si bien qu'il peut être considéré « comme le catalyseur qui a poussé le Concile à déterminer ses rapports avec les autres grandes religions mondiales ». Mais, paradoxalement, « le dialogue avec le judaïsme a un caractère entièrement différent et se situe à un tout autre niveau que celui avec les autres religions mondiales », ce qui peut être illustré par la parole de Jean-Paul II : « La religion juive ne nous est pas extrinsèque, mais, d'une certaine manière, elle est intrinsèque à notre religion ». Si bien que dans le cas de la rencontre avec les juifs, il faudrait parler « d'un dialogue “intra-religieux” ou “intra-familial” *sui generis* ». Mais autre paradoxe : au cœur de cette proximité si étroite « la pierre d'angle de la foi chrétienne est Jésus ». Pour que cette affirmation ne fasse pas dériver vers une séparation, ne serait-il pas pertinent d'ajouter que Jésus accomplit *en lui* l'espérance d'Israël vers laquelle chrétiens et juifs sont en marche ?

3

La troisième partie traite de « la Révélation dans l'histoire comme “Parole de Dieu” dans le judaïsme et dans le christianisme ». Elle suscite la réflexion sur les thèmes sensibles

de « peuple de Dieu », d'accomplissement, de la relation du Christ à la Tora, de l'unique voie de salut.

La vocation d'Israël est initiée par l'appel d'Abraham, et se concrétise au niveau de la nation par l'alliance du Sinaï et le don de la Tora. Malgré la succession de fidélités et d'infidélités qui marquent « l'histoire des rapports d'Israël avec son Seigneur », l'élection demeure et cette affirmation la confirme fortement : « c'est en effet par ce peuple que toute l'humanité sera rassemblée et conduite à lui à la fin des temps. » (paragraphe 21-22).

Ceci malgré l'appellation de l'Église comme « nouveau peuple de Dieu » selon *Nostra Aetate*, n. 4. Les auteurs de la Déclaration définissent ainsi ce rapport d'union et de disjonction : « L'Église ne remplace pas le peuple de Dieu d'Israël, mais en tant que communauté fondée sur le Christ, elle représente en lui le plein accomplissement des promesses faites à Israël. » L'Église « représente en lui », c'est-à-dire dans le Christ, (la traduction italienne est claire à ce sujet), ce plein accomplissement. Il ne faut donc pas conclure que l'Église *est* ce plein accomplissement, mais qu'elle est unie à son pôle de référence, le Christ, qui lui est ce plein accomplissement. L'expression de « nouveau peuple de Dieu » appliquée à l'Église ne peut manquer de faire difficulté, c'est pourquoi la citation de *Nostra Aetate*, reprise dans la Déclaration, précise que « les juifs ne doivent pas, pour autant, être présentés comme réprouvés par Dieu ni maudits, comme si cela découlait de la Sainte Écriture » (Paragraphe 23).

Il faut aller plus loin pour établir les conditions d'union et de distinction entre chrétiens et juifs, et les trois paragraphes suivants (24 à 26) offrent un terrain sur lequel construire : celui de la Torah. Il permet d'une part de bien situer le statut des juifs : « La Torah donne des instructions pour une vie réussie dans une relation juste avec Dieu. Celui qui observe la Torah a la plénitude de vie (cf. *Pirke Avot* II, 7). Et surtout, en observant la Torah, les juifs prennent part à la communion avec Dieu. » Une citation du Pape François rapporte de façon heureuse la relation commune des juifs et des chrétiens sur la base de la Parole de Dieu, la Torah pour les juifs, le Christ pour les chrétiens. Un pas de plus peut être fait grâce à la « Déclaration pour le Jubilé de fraternité à venir » (23 novembre 2015) signée de cinq personnalités juives françaises ; il vaut la peine de rapporter ce passage : « nos voies, bien qu'irréductiblement singulières, sont complémentaires et convergentes. N'avons-nous pas, en effet, pour espérance suprême que l'histoire des hommes ait un même horizon, celui de la fraternité universelle d'une humanité rassemblée autour du Dieu Un et Unique ? Nous devons y œuvrer ensemble, plus que jamais, main dans la main. Nous, juifs, y travaillons par l'étude de la Tora, la pratique des *mitsvot*, c'est-à-dire des commandements divins, par l'enseignement de sagesse qui en découle, et qui vise la transformation des cœurs et des esprits. Vous, Chrétiens, y travaillez par l'accueil du Verbe qui vous donne ce supplément d'être, d'élévation du cœur et de l'esprit. » La convergence des deux voies est assurée par la Tora d'une part et le Verbe de l'autre. Verbe, Parole, Tora sont des réalités inséparables. Devenir Tora est une expression privilégiée de l'idéal juif ; devenir Verbe est la vocation des chrétiens. Or, les auteurs de la Commission consacrent tout un paragraphe (n° 26) pour montrer que, d'un point de vue chrétien, le Christ est en relation forte avec la Torah : « dans la littérature rabbinique, la Tora est quelquefois identifiée avec Moïse. Dans cette perspective, le Christ en tant que (mieux que « comme le » de la traduction française) “nouveau Moïse” peut être mis en relation avec la Torah. La Torah et le Christ sont le lieu de la présence de Dieu dans le monde, telle que les communautés de foi respectives en font l'expérience ». La vocation des Juifs est d'être pétri de la Tora, Parole de Dieu, celle des chrétiens d'être unis au Christ, Parole de Dieu infiniment parfaite. Ni les uns, ni les autres n'ont atteint l'horizon commun. La relation commune à la Parole permet d'échapper à la brutalité d'affirmations telles que l'existence d'une « seule voie de salut » ou de deux voies qui seraient

irréductiblement étrangères l'une à l'autre. La distinction demeure ; elle sera résolue dans l'accomplissement du dessein de Dieu, dans un au-delà de l'histoire.

4

Cette quatrième partie traite du « rapport entre Ancien et Nouveau Testament et Ancienne et Nouvelle Alliance. »

D'emblée il est déclaré que « l'alliance que Dieu a conclue avec Israël est irrévocable » (Paragraphe 27). Cette conviction parcourt toute cette quatrième partie, et dans le même temps les auteurs s'efforcent de maintenir la nature de la relation entre les deux alliances, la première avec Israël et la nouvelle, ouverte à tous les hommes. La notion d'accomplissement fait le lien : la nouvelle alliance ne peut pas se comprendre indépendamment de l'ancienne, puisqu'elle en accomplit les promesses de salut ; elle « est fondée sur l'ancienne », donc, sans cette dernière, elle n'existerait pas. Ce qui les unit est la volonté du « Dieu d'Israël qui a conclu l'Ancienne Alliance avec Israël ». La réalité nouvelle est à contempler en Jésus dont « l'œuvre de salut dans la Nouvelle Alliance confirme et perfectionne les dimensions de l'ancienne ». Faisons un pas de plus : l'œuvre de salut du Christ se lit en sa personne en laquelle sont accomplies toutes les espérances de rédemption et de communion avec Dieu promises à Israël. C'est seulement lorsque « tout Israël » atteindra cette plénitude, que les chrétiens voient réalisée dans le Christ, que la nouvelle alliance sera accomplie pour lui et pour les nations (voir Isaïe 60). Mais dès aujourd'hui les chrétiens, par leur communion à la personne du Christ, goûtent quelque chose des arrhes de cette nouvelle alliance vers laquelle ils sont en marche, côte à côte avec le peuple de la première alliance.

Donc, juifs et chrétiens, chacun selon leur mode spécifique, sont en route vers la nouvelle alliance. En conséquence, l'Ancien Testament demeure aussi pour les chrétiens un testament actuel. L'Église a reconnu cela en rejetant en l'an 144 la théorie du témoin d'une tentation chrétienne permanente, Marcion, pour lequel « le Nouveau Testament avait rendu obsolètes les promesses du livre de l'Ancien Testament ». À cela est opposée avec bonheur la célèbre conviction de St Augustin : « Le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien et l'Ancien est dévoilé dans le Nouveau (*Questiones in Heptateuchum* 2, 73) ». (Paragraphes 28-29).

Afin d'éviter l'écueil de croire que le Nouveau Testament est le substitut de l'Ancien, il est montré que ce dernier ne s'arrête pas à la destruction du second Temple en l'an 70, mais que « les rabbins développèrent un mode particulier de lecture et d'interprétation de l'Écriture, à l'exemple de ce que faisaient les pharisiens ». Le judaïsme se définirait donc par la manière dont il interprète les Écritures « à l'exemple de ce que faisaient les pharisiens » (Paragraphe 30). Dire cela, c'est contester que la catastrophe de l'an 70 marque une rupture de continuité dans la tradition juive, puisque les pharisiens existaient bien avant et que, en outre, ils avaient pour eux l'accord de l'ensemble du peuple. Leur sens de la parole de Dieu, ou de la tradition, s'est donc prolongé et développé au-delà de cette tragédie. Les auteurs de notre texte se concentrent au Paragraphe 31 sur les lectures juive et chrétienne de l'Écriture et constatent qu'elles se sont développées de façon « parallèle, mais aussi en opposition et dans l'ignorance mutuelle » pendant des siècles. Ce n'est qu'à notre époque qu'il est reconnu, selon le document de la Commission biblique pontificale de 2011, que « la lecture juive de la Bible est une lecture possible qui se trouve en continuité avec les Saintes Écritures juives de l'époque du second Temple, une lecture analogue à la lecture chrétienne, laquelle s'est développée parallèlement », et le même document de conclure, au n° 22 : « Chacune de ces deux lectures est solidaire de la vision de foi respective dont elle est un produit et une expression. Elles sont, par conséquent, irréductibles l'une à l'autre ». Cette irréductibilité se conçoit en ce que la lecture chrétienne se rapporte au Christ, alors que ce ne peut pas être le

cas pour les juifs. Cependant, le type de lecture juive implique un rapport à la Parole de Dieu qui dit la nature même de la révélation transmise par le Christ, lequel, étant pleinement et infiniment Parole de Dieu, accompli, au-delà de ce qui était pressenti, la vocation d'Israël d'être expression de la Torah. Par leur union au Christ, les chrétiens sont inclus dans cette vocation d'Israël. Si bien que des caractéristiques importantes de la lecture juive peuvent être partagées par les chrétiens : la relation au don originel de la Parole, (le Sinaï pour les juifs, la Pentecôte pour les chrétiens), la capacité de chacun d'en exprimer quelque chose, d'où la nécessité de l'écoute mutuelle, de la recherche, du débat, de la mise au jour d'aspects nouveaux, encore non explicités, du trésor infini que contient cette Parole.

Grâce au Christ, les chrétiens peuvent donc jouir de ce mode de révélation impliqué par le don de la Parole lors de l'alliance du Sinaï. Cela ne retire rien au rôle particulier et irremplaçable des juifs qui sont à la racine de ce don pour l'humanité et qui l'expriment par leur relation particulière à la Tora (observation des commandements, shabbat). Mais le don et l'accueil de la Parole, réalisé à l'infini par l'un d'eux, le Christ, offre aux nations cette participation qui était annoncée dans l'alliance avec Abraham : « en toi seront bénies toutes les familles de la terre ». La reprise des différentes alliances, d'Abraham à la Nouvelle alliance, en passant par les alliances intermédiaires (Noé, le Sinaï) est introduite par une affirmation importante, et qu'il faut maintenir : « il ne peut y avoir qu'une seule histoire de l'Alliance de Dieu avec les hommes ». Cela conduit à s'interroger sur les « rapports mutuels entre Ancienne et Nouvelle Alliance » (Paragraphe 32). Ce thème théologique difficile est longuement traité par la suite (Paragraphes 32 à 39 qui comprennent la cinquième partie : « Universalité du salut en Jésus Christ et Alliance non révoquée de Dieu avec Israël »). Pour aider à clarifier le débat, il convient de remarquer que pour les juifs aussi, la diversité des alliances est comprise dans l'unicité d'une seule alliance. Dans la bénédiction des « Mémoires (*Zikhrônôth*) » (office de *Moussaf*, particulier à la fête de Rosh ha-Shana), Israël s'adresse à Dieu qui se souvient des alliances avec Noé, Abraham, Moïse, ainsi que de la nouvelle alliance, l'alliance du Sinaï étant la référence principale. La conclusion de cette prière reprend cette diversité dans l'unité de l'alliance unique : « Béni sois-tu, Seigneur, qui te souviens de l'alliance ». « Il y a une seule et même alliance qui commence avec Noé et qui, selon Ez 16,60, sera accomplie en alliance éternelle » (P. Lenhardt, « Le renouvellement (*hiddush*) de l'alliance dans le judaïsme rabbinique », *Cahiers Ratisbonne* 3, 133). En pratiquant l'alliance du Sinaï, Israël est en marche vers la nouvelle alliance, celle qui sera accomplie lorsque la Loi sera inscrite sur les cœurs de chair (Jr 31,33). Le texte du *Shema Israel* invite deux fois par jour le Juif à s'approcher de cet idéal : « Ces paroles que je te commande aujourd'hui seront sur ton cœur » (Dt 6,4). Quant à la relation des chrétiens avec la nouvelle alliance, elle est illustrée dans le texte de la Commission par 1 Co 1,20 : « Toutes les promesses de Dieu ont leur "Oui" en lui (le Christ). Aussi est-ce par lui que notre "Amen" à Dieu (est prononcé) par nous pour sa gloire » (Paragraphe 32). Une conclusion vigoureuse en est tirée : « L'Église est le lieu définitif et insurpassable de l'action salvifique de Dieu ». Mais cette affirmation définitive est aussitôt tempérée : « Ce qui ne veut pas dire qu'Israël a été répudié en tant que peuple de Dieu, ou qu'il a perdu sa mission (cf. *Nostra Ætate*, n. 4). Pour les chrétiens, la Nouvelle Alliance n'est pas l'annulation ou la substitution des promesses de l'ancienne, mais leur accomplissement. » Il faudrait ajouter que le "Oui" du Christ et le "Amen" des chrétiens ne sont pas au même niveau. Par son "Oui", le Christ exprime en sa personne la plénitude de l'Alliance nouvelle, par son "Amen" le chrétien dit l'acquiescement de sa foi à ce "Oui" qui reste pour lui une visée en direction de laquelle il dirige ses pas. Si bien que – nous l'avons déjà dit – juifs et chrétiens sont en marche, côte à côte, vers la nouvelle alliance. Le texte affirme avec raison que la mission d'Israël n'est pas annulée. Dans le paragraphe suivant (n° 33) il est dit « qu'à travers la Nouvelle Alliance, l'alliance abrahamique a été étendue à tous les peuples, en acquérant ainsi l'universalité contenue dès l'origine dans l'appel d'Abram (cf.

Gn 12, 1-3). » ; en conséquence, « sans Israël, l'Église risquerait de perdre son rôle dans l'histoire du salut ». Il faut sans doute comprendre que l'Église doit passer par Israël afin d'œuvrer à la réalisation de l'alliance universaliste avec Abraham. La dépendance ici suggérée de l'Église par rapport à Israël mériterait d'être encore approfondie : les recherches actuellement entreprises sur le sens positif du « Non » juif à Jésus devraient apporter une lumière très appréciable.

Cette quatrième partie se conclut par l'image paulinienne « de la racine d'Israël sur laquelle ont été greffées les branches sauvages des gentils (cf. Rm 11, 16-21) » (Paragraphe 34). Le Christ est alors celui qui « porte en lui la racine vivante de cet "olivier franc" », mais plus encore, « toute la promesse a sa racine en lui (cf. Jn 8, 58) ». La situation des rameaux sauvages greffés sur l'olivier franc « représente une nouvelle réalité et une nouvelle dimension de l'œuvre salvifique de Dieu », mais cette nouveauté n'est pas un en soi absolu, car elle se nourrit de l'ancien ; en effet l'Église, « tire sa substance et sa force de la racine d'Israël », donc du Christ ; ajoutons : du Christ inséparable de son peuple.

La parabole de l'olivier, centrée sur la racine, laisse une interrogation sur la situation présente des « branches qui ont été retranchées » (Rm 11,19). Certes « Dieu a le pouvoir de les greffer de nouveau » (Rm 11,22), mais qu'en est-il de la situation de l'Israël actuel ? Cette question sous-tend tout notre document.

5

Elle reçoit une intensité particulière dans la cinquième partie du document qui traite de « l'universalité du salut en Jésus Christ et (de l')Alliance non révoquée de Dieu avec Israël ».

Le document commence par affirmer : « Puisque Dieu n'a jamais révoqué son alliance avec Israël, son peuple, il ne peut pas y avoir deux voies ou approches différentes menant au salut de Dieu » (Paragraphe 35). Donc, dans l'accomplissement de son dessein de salut, Dieu ne peut que continuer d'agir dans le sens de cette alliance. « Affirmer qu'il existe deux chemins différents, celui des juifs sans le Christ et celui avec le Christ ... pour les chrétiens ... reviendrait à remettre en question les fondements même de la foi chrétienne ». Nous avons là des affirmations qui ne supportent pas la contradiction. Elles reprennent ce que exprimaient les *Notes* de 1985 : il ne peut pas y avoir « deux voies parallèles de salut » (I,7). Colette Kessler dans *L'éclair de la rencontre* (p. 261) soulignait les réserves, voire les vigoureuses réactions juives vis-à-vis de cette formule. Nous pouvons déjà nous entendre sur l'adjectif « parallèles », qui laisse entendre que ces voies ne se rencontreraient jamais. En ce sens il est à rejeter. En revanche, l'expression « une seule voie », formulée de façon absolue, ne laisse pas de place à une différence que semble concéder par la suite le document : « De la profession de foi chrétienne qu'il ne peut y avoir qu'une seule voie menant au salut, il ne s'ensuit d'aucune manière que les juifs sont exclus du salut de Dieu parce qu'ils n'ont pas reconnu en Jésus Christ le Messie d'Israël et le Fils de Dieu » (Paragraphe 36). Il faut donc reconnaître que « Dieu a confié à Israël une mission spéciale, et il ne portera pas à son accomplissement son mystérieux plan de salut pour tous les peuples (cf. 1 Tm 2, 4) sans y faire participer son "Fils premier-né" (Ex 4, 22) », Israël. Une concession de ce type, après une affirmation qui ne semblait supporter aucune contradiction, avait été rencontrée à la fin du paragraphe 32 : « L'Église est le lieu définitif et insurpassable de l'action salvifique de Dieu. Ce qui ne veut pas dire qu'Israël... a perdu sa mission ». Dans le contexte d'une « seule voie de salut », il faut donc reconnaître une mission particulière d'Israël, et cela en tant qu'il ne reconnaît pas le Christ. La différence est assez forte pour obliger à maintenir une altérité. En revanche, la « Déclaration pour le jubilé à venir » (23 novembre 2015) que nous avons déjà citée dans la troisième partie de ce commentaire (dernier paragraphe), apporte un éclairage précieux. « Nos voies –écrivent les auteurs– bien qu'irréductiblement singulières, sont

complémentaires et convergentes ». Il faut peser chaque mot. La convergence implique un même horizon. En outre, le temps présent est marqué de part et d'autre par l'accueil de la Parole, Torah pour les juifs, Verbe pour les chrétiens. Ce ne peut être que la même Parole. En tant que Juif, le Christ reçoit pleinement la Parole donnée au Sinaï, et il en offre aux gentils qui le reconnaissent tout ce qu'ils peuvent en recevoir en tant que non juifs, c'est-à-dire sans qu'ils empiètent sur la vocation spécifique d'Israël. Le don fait aux chrétiens n'a pas de mesure, sinon celles d'impliquer leur dépendance quant à sa source et son accomplissement ; dans les deux cas ils rencontrent Israël. Nous touchons-là le cœur du dessein de Dieu. Les membres de la Commission le disent à leur manière : « Du point de vue théologique, le fait que les juifs prennent part au salut de Dieu est indiscutable ; mais comment cela est possible, alors qu'ils ne confessent pas explicitement le Christ, demeure un mystère divin insondable » (Paragraphe 36). Et de conclure en citant Saint Paul qui s'écrie, après avoir longuement réfléchi sur le mystère d'Israël (Rm 9 – 11) : « Ô profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses vues impénétrables » (Rm 11, 33). Quoique insondable, un mystère n'est pas hermétique, mais éclairage sur ce que nous sommes, révélation proposée à notre investigation. L'accueil du « mystère d'Israël », source permanente de la révélation divine et condition de son accomplissement, offre aux chrétiens la voie qui les conduit au cœur du projet de Dieu sur notre monde.

Poursuivant leur réflexion sur ce « mystère », les auteurs abordent « la question théologique hautement complexe » posée par la contradiction, ou du moins la conciliation difficile entre deux faits admis : « la croyance dans la mission salvifique universelle de Jésus Christ avec l'article de foi selon lequel Dieu n'a jamais révoqué son alliance avec Israël ». (Paragraphe 37). Comment reconnaître à la fois l'œuvre universelle du Christ, « venu sauver les gentils mais également les juifs » et la relation vivante des juifs à la seule première alliance ? La question des deux voies de salut se pose de nouveau. La conclusion est empruntée à *Nostra Ætate* (n. 4) qui invite à « attendre l'heure voulue par le Seigneur où nous serons tous unis et où “tous les peuples [l']invokeront [...] d'une seule voix et le serviront sous un même joug” (*Sophonie* 3,9) ». Cette posture place les chrétiens dans une situation d'incomplétude et les invite à remettre la résolution de toutes choses lors de l'avènement final de la rédemption. En attendant, ce serait une erreur de vouloir devancer les événements en déployant « des efforts missionnaires pour convertir les juifs » ; ce serait même contraire au dessein divin de salut. Ce thème va être développé dans la sixième partie mais on doit déjà souligner, à l'aulne de l'histoire, l'importance et la nouveauté de cette affirmation : elle n'était pas explicite dans *Nostra Ætate* (n. 4), mais seulement déductible de cette Déclaration.

Nostra Ætate (n. 4), vu son importance et surtout le retournement de perspectives qu'elle apporte, n'est pas un texte clos, mais ouverture à un approfondissement théologique. Nous en avons un exemple dans le Paragraphe 37, où la permanence de l'alliance avec Israël, celle du Sinaï, est présentée comme « un article de foi ». Là encore, la nouveauté doit être soulignée quand on songe à ce que fut l'état d'esprit contraire entretenu chez les chrétiens, et non des moindres, pendant des siècles. Même après le Concile Vatican II, cette vérité n'était pas encore admise par tous, à preuve les réactions à ce sujet après la Déclaration du comité épiscopal de 1973. Même l'affirmation « très claire » de Jean-Paul II à Mayence en 1980 n'a pas été sans provoquer quelques remous. Quand le Catéchisme de l'Église catholique de 1993 déclare que « l'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée » (n. 121), on voit que cette conviction, non formulée comme telle dans *Nostra Ætate* (n. 4), oriente dans le sens d'une ferme proposition de la foi de l'Église (Paragraphe 38-39).

Sur la base de « l'Ancienne Alliance jamais révoquée », la Commission dirige sa réflexion sur « le mandat d'évangéliser de l'Église par rapport au judaïsme. ».

La question de la « mission aux juifs » est reconnue comme « extrêmement délicate et sensible », car elle touche à « existence même » des juifs, eux dont vient d'être reconnu leur lien vivant avec « l'Ancienne alliance jamais révoquée » (Paragraphe 39, fin). D'autre part, les chrétiens ont une conscience aigüe du « rôle salvifique universel de Jésus Christ et donc (de) la mission universelle de l'Église ». De cette contradiction, une première conséquence est tirée : « aucune action missionnaire institutionnelle spécifique en direction des juifs » ne doit être entreprise, donc, aucune initiative visant à la conversion des juifs au christianisme. En revanche, « les chrétiens sont néanmoins appelés à rendre témoignage de leur foi en Jésus Christ devant les juifs ». Mais s'agit-il alors d'une « mission » au niveau individuel ? Le texte prend soin de nuancer : les chrétiens sont appelés à rendre leur témoignage avec « humilité et délicatesse, en reconnaissant que les juifs sont dépositaires de la Parole de Dieu et en gardant toujours présente à l'esprit l'immense tragédie de la Shoah ». Ce qui est clair, c'est qu'un chrétien, dialoguant avec un Juif, s'attachant avec lui à la même tâche au profit du monde, ne peut pas ce faisant ne pas témoigner de sa foi au Christ. La première conséquence de ce témoignage ne serait-elle pas la reconnaissance par le chrétien de l'élection de son frère juif et de sa vocation particulière et inaliénable en vue de la rédemption du monde ? Que ce soit au niveau institutionnel ou privé, la mission universelle dont l'Église a conscience souffre une exception en ce qui concerne les juifs, ou, mieux, elle se reporte à l'au-delà de la rédemption, dont ni les uns ni les autres ne maîtrisent l'avènement (Paragraphe 40).

Cela dit, Jésus a adressé son message à des juifs ses frères. Ces derniers l'ont reçu puis l'ont transmis prioritairement à leurs frères juifs. L'Église, dans ses tout débuts, a été constituée exclusivement de juifs. Très vite, ces derniers ont compris qu'ils devaient s'adresser aux nations, si bien que « le peuple de Dieu acquiert une dimension nouvelle grâce à Jésus qui appelle aussi bien les juifs que les gentils dans son Église (cf. Ep 2, 11-22) » (Paragraphe 41).

Les auteurs expriment cette réalité de l'Église par l'expression : « le peuple de Dieu des juifs et des gentils unis dans le Christ », tout en reconnaissant « la permanence du rôle d'Israël, peuple de l'Alliance, dans le plan de salut de Dieu » (Paragraphe 43). Il est ajouté que les deux peuples, loin d'être déconnectés l'un de l'autre, doivent s'inscrire « dans un rapport dynamique », sans préciser plus. Mais quelques lignes plus loin, il est dit que, de par « la volonté universelle de salut de Dieu, tous les hommes qui n'ont pas encore reçu la bonne nouvelle doivent être comptés avec le peuple de Dieu de la Nouvelle Alliance » et, ajoute-t-on en citant Vatican II, *Lumen Gentium* n. 16, « en premier lieu, ce peuple qui reçut les alliances et les promesses et dont le Christ est issu selon la chair (cf. Rm 9,4-5), peuple très aimé, du point de vue de l'élection, à cause des Pères, car Dieu ne regrette rien de ses dons ni de son appel (cf. Rm 11, 28-29) ». Cependant, conformément à ce qui est dit de l'évangélisation dans cette sixième partie, cela exclut une mission chrétienne auprès des juifs. Dans le paragraphe précédent (n° 42), il est précisé que Dieu « réalisera son plan de salut universel par des voies qu'il est le seul à connaître ». Tout cela renvoie à l'accomplissement du dessein de Dieu lors de la rédemption et invite les chrétiens à réfléchir encore sur le sens de la vocation juive dans le cours de notre histoire.

« L'Église de la Nouvelle Alliance » est définie qualitativement en ce qu'elle « rassemble juifs et gentils » (Paragraphe 43). L'on s'empresse que noter que « les proportions quantitatives des chrétiens juifs et gentils ont pu donner initialement une impression différente ». Non seulement cela, mais l'Église, d'une composition exclusivement juive à l'origine, est apparue par la suite comme presque totalement constituée de chrétiens d'origine païenne. Cependant, son origine juive rappelle à l'Église qu'elle comprend nécessairement en son sein la réalité des premiers témoins. D'autre part, de nos jours encore,

des juifs deviennent chrétiens et entrent dans l'Église, non pas (ou non plus) sous l'effet d'une activité missionnaire, mais par un appel intérieur qu'on ne peut que respecter (le phénomène inverse existe aussi). Le rôle de ces juifs très minoritaires ne serait-il pas de rappeler à l'Église son origine et de lui faire comprendre qu'elle est à jamais incluse dans l'élection d'Israël ?

7

La dernière partie énumère des « objectifs du dialogue avec le judaïsme ».

Le premier mentionné est « l'approfondissement de la connaissance mutuelle », illustré par cette belle remarque : « On ne peut apprendre à aimer que ce qu'on a été amené à connaître progressivement, et on ne peut connaître vraiment et profondément que ce qu'on aime ». La lecture de l'Écriture est un moyen privilégié de cet approfondissement (n. 44). On souligne ensuite la nécessité de répandre dans le peuple chrétien les richesses ouvertes par *Nostra Aetate* (n. 4) (n. 45). L'engagement commun pour la justice et la paix (n. 46), la lutte contre l'antisémitisme (n. 47), les initiatives communes concrètes au service des plus défavorisés (n. 48), sont autant de pistes que peuvent ouvrir les nouvelles relations d'estime mutuelle entre juifs et chrétiens.

« Œuvrer pour un monde meilleur » (n. 49) est un appel final qui trouvera un écho dans deux textes récents. Nous avons mentionné plus haut (fin de la troisième partie), ce beau texte de la « Déclaration pour le Jubilé de fraternité à venir », qui invite à « œuvrer ensemble, plus que jamais, main dans la main » en vue de l'avènement « de la fraternité universelle d'une humanité rassemblée autour du Dieu Un et Unique ». Un texte de même teneur pour le fond, signé par des juifs orthodoxes d'Israël, Europe et USA, « Faire la volonté de Notre Père des cieux. Vers un partenariat entre juifs et chrétiens », propose, comme accomplissement de « la volonté de Notre Père des cieux » (cf. le « Notre Père » chrétien), de s'adonner à « la mission commune de parfaire le monde, sous le regard souverain du Tout-Puissant, afin que tous les hommes invoquent Dieu par son nom et que les abominations soient extirpées de la terre ».

Jean Massonnet, 25 janvier 2016