

« ‘Non’ à la mission auprès des Juifs — ‘Oui’ au dialogue entre Juifs et chrétiens »

Déclaration du groupe de discussion «Juifs et chrétiens», Comité central des catholiques allemands, le 9 mars 2009

Cette déclaration a été adoptée le 11 février 2009 par le groupe de discussion «Juifs et chrétiens» du Comité central des catholiques allemands (ZdK), et sa publication a été approuvée le 9 mars 2009 par le comité exécutif (Praesidium) du ZdK. Traduction française pour JCRelations par Pierrot Lambert et Jean Duhaime.

Table des matières

I. Introduction

Une prise de position qui s'impose
La notion de dialogue
La notion de mission

II. Le «non» des Juifs à la mission auprès des Juifs

1. La représentation rabbinique de l'être humain
2. Témoigner de la volonté de Dieu sans promouvoir le judaïsme
3. Une évaluation positive de Vatican II
4. Des préoccupations nouvelles

III. Le «non» des chrétiens à la mission auprès des Juifs

1. Les motifs des missions antérieures auprès des Juifs
2. Les motifs historiques contre la mission auprès des Juifs
3. Les motifs théologiques contre la mission auprès des Juifs

IV. Une compréhension renouvelée des énoncés du Nouveau Testament

1. Énoncés de foi contraignants et affirmations circonstancielles
2. L'Évangile de Luc et les Actes des apôtres
3. L'Évangile de Mathieu
4. L'Évangile de Jean

V. Synthèse

Membres du groupe de discussion «Juifs et chrétiens» du ZdK

I. Introduction

Une prise de position qui s'impose

Pour le groupe de discussion «Juifs et chrétiens» du Comité central des catholiques allemands (ZdK), la renaissance des inquiétudes concernant la mission auprès des Juifs tient aux modifications apportées à la prière du Vendredi Saint, annoncées par le pape Benoît XVI le 5 février 2008,

relativement à la forme extraordinaire du missel romain. Ces changements ont été perçus dans certains milieux comme une indication que l'Église catholique considère comme possible la mission auprès des Juifs. Au contraire, nous affirmons avec l'Église de Vatican II que l'alliance conclue par Dieu avec le peuple juif représente une voie de salut, même sans l'acceptation de Jésus-Christ et sans le sacrement du baptême.

L'un des fruits du dialogue judéo-chrétien est que les Juifs peuvent respecter les chrétiens lorsque ceux-ci témoignent de leur conception du monde axée sur l'œuvre rédemptrice de Dieu accomplie en Jésus-Christ. Les chrétiens et les Juifs partagent le point de vue selon lequel l'agir éthique ouvre une voie vers Dieu, une voie que chacun finit par découvrir au-delà des différences confessionnelles. La ligne de démarcation entre les chrétiens et les Juifs tient à la question de l'Incarnation du Fils de Dieu et à la doctrine de la Trinité. Les Juifs et les chrétiens se rencontreront-ils dans leur cheminement vers le «Royaume de Dieu»? Si oui, quand et comment? C'est là le secret de Dieu.

Nous observons pourtant que certains groupes chrétiens sont encore très actifs aujourd'hui dans une œuvre de mission auprès des Juifs, notamment aux États-Unis et en Israël.

Dans ce contexte, le groupe de discussion «Juifs et chrétiens», qui a déjà abordé cette question dans sa déclaration du 13 avril 2005 (voir <http://www.zdk.de/>), estime qu'il est de son devoir d'y revenir, et ce pour deux raisons. Pendant des décennies, notre groupe de discussion a été le seul organisme représentatif dans le monde où des Juifs et des catholiques ont tenu des échanges continus entre eux et ont produit des déclarations communes sur des questions théologiques fondamentales d'actualité. De telles expériences conjointes ne sont possibles nulle part ailleurs. Par ailleurs, nos membres chrétiens, en tant que catholiques allemands, sont résolus à préserver la mémoire de la Shoah et à réfléchir à sa signification pour l'Église entière.

Pour mieux comprendre notre déclaration, nous devons d'abord expliquer comment nous entendons les notions de dialogue et de mission.

La notion de dialogue

Au fil de l'histoire, la notion de dialogue a été définie et comprise de diverses manières.

- Dans la pensée grecque, le dialogue s'entend d'une dialectique, d'une méthode d'établissement de la vérité par la discussion, par une démarche qui peut aussi aboutir à des questions ouvertes (apories). Au Moyen Âge, les discours philosophiques et théologiques étaient également élaborés lors de disputes scientifiques visant à atteindre la vérité; les discussions menées dans le contexte des conciles illustrent également ce type de dialogue.
- Dans la «dialogique» philosophique du 20^e siècle, où les penseurs juifs ont exercé une influence non négligeable, le terme dialogue a acquis une nouvelle signification. La «pensée nouvelle» (Franz Rosenzweig) est fondée sur l'engagement éthique au dialogue, une démarche que les partenaires ne peuvent poursuivre que par consensus volontaire. Les partenaires se rencontrent sur un pied d'égalité (Martin Buber) ou avec un sens de la priorité de l'autre qui, selon Emmanuel Lévinas, représente la quintessence du dialogue non violent, et à partir duquel le commandement de l'amour du prochain doit être compris.
- L'influence de la pensée dialogale dans la théologie chrétienne contemporaine ne saurait être sous-estimée. Les textes de Vatican II et l'encyclique *Ecclesiam Suam* du pape Paul VI (1964) attachent une grande importance au dialogue. Nous pouvons parler aujourd'hui avec raison d'un dialogue œcuménique, d'un dialogue judéo-chrétien, d'un dialogue interreligieux. Ce dialogue met en présence des personnes qui vivent leurs croyances religieuses dans un contexte pluraliste. Les partenaires se rencontrent comme des égaux

affichant les uns envers les autres un respect mutuel. Mais le dialogue n'empêche aucunement des débats sur les questions controversées. Le dialogue crée donc un espace permettant à chacun d'approfondir ses propres croyances religieuses en regard de celles de l'autre. Malgré les différences persistantes, dont il ne faut pas occulter l'importance, un tel dialogue permet également la découverte de points communs qui facilitent à la fois le vivre-ensemble et l'implication sociale. Dans cette démarche, se déploie un important potentiel de construction de la paix.

Depuis le concile Vatican II (*Nostra Aetate*, 4), le dialogue judéo-chrétien s'est avéré extrêmement fertile. Il est devenu de plus en plus manifeste que ce dialogue, fondé sur l'unique révélation de Dieu comprise différemment par le judaïsme et le christianisme, constitue la base de toutes les formes de dialogue interreligieux. Pour les chrétiens, par conséquent, il ne saurait y avoir de dialogue interreligieux qui ne prenne pas spécifiquement en considération la relation unique entre les Juifs et les chrétiens.

La notion de mission

La notion de mission a également beaucoup changé au cours de l'histoire.

- Dans son sens théologique originel, ce terme signifie la mise en œuvre par l'Église du commandement de Jésus de prêcher sa parole à tous les hommes et à toutes les femmes et de les baptiser. Par le baptême, tous sont libérés de la culpabilité et peuvent donc parvenir au salut éternel. Ce commandement de la mission a une double application: à l'extérieur de l'Église, pour les non-chrétiens, qui, par le baptême, doivent adhérer au christianisme en tant que foi et manière de vivre; au sein de l'Église, pour tous ceux qui sont baptisés, qui doivent toujours renouveler leur adhésion de foi et leur manière de vivre. Le concile Vatican II a réaffirmé la volonté universelle de salut de Dieu et il enseigne, en accord avec la tradition ancienne, que des hommes ou des femmes peuvent également parvenir au salut sans être baptisés lorsqu'ils suivent l'appel de leur propre conscience.
- Cette notion de mission ne s'applique pas aux Juifs parce qu'elle ne rend pas justice à la relation unique entre les Juifs et les chrétiens. En effet, le christianisme vit avec le judaïsme une relation unique qui n'existe avec aucun autre peuple et aucune autre religion. Dans cette déclaration, notre groupe de discussion veut réexaminer en termes théologiques les conséquences de cette relation unique pour la mission auprès des Juifs, conséquences qui n'ont pas été suffisamment soupesées dans l'Église.
- Tout en rejetant la mission auprès des Juifs, notre groupe de discussion a conscience que cette dynamique permet et, de fait, appelle les chrétiens à témoigner de leur foi auprès des Juifs, et invite les Juifs à faire de même auprès des chrétiens. Sans ce témoignage réciproque, le dialogue religieux et théologique est impossible. De même, Juifs et chrétiens sont tenus à la fois de répondre à l'appel constant au repentir (en hébreu: *teshuvah*, en grec *metanoia*) et d'adhérer aux commandements, et d'abord au commandement de l'amour qui tient une place centrale tant dans la vie et les enseignements du judaïsme que dans la vie et les enseignements de Jésus de Nazareth.

II. Le «non» juif à la mission auprès des Juifs

Pendant des siècles, la mission chrétienne s'est appuyée sur la notion du «péché originel» dont seul le baptême pouvait purifier les humains. Une telle intelligence du salut faisait du baptême un passage obligé pour être sauvé, ce qui a donné l'adage: »Hors de l'Église, point de salut«.

1. La représentation rabbinique de l'être humain

Dans la tradition juive, la situation a toujours été comprise différemment. Une personne non-juive n'a jamais eu à le devenir pour se libérer d'une tare innée l'empêchant d'avoir accès au salut et de prendre part au monde à venir.

Dès le début de la Torah, l'humanité est décrite comme «la couronne de la création de Dieu». À la question «Quel est pour nous le sens de l'histoire du premier homme (en hébreu: *adam harischon*)?», le Talmud répond: «Pour vous enseigner que celui qui détruit une âme, l'Écriture lui impute la faute comme s'il avait détruit tout un monde; et quiconque préserve une âme, l'Écriture lui en reconnaît le mérite comme s'il avait préservé tout un monde» (Mishna Sanhédrin IV, 5). Le texte poursuit: «[Il a été créé seul,] pour que règne la paix entre les humains, et que personne ne puisse dire à quelqu'un d'autre: «Mon père était plus grand que le tien»» (*ibid.*). L'égalité fondamentale entre les personnes, en tant que créatures de Dieu, est digne de protection et de respect autant que la vie elle-même.

Dans la tradition juive, le commandement biblique souvent cité: «Aime ton prochain comme toi-même» (Lévitique 19,18) a été interprété, selon d'autres traductions, comme signifiant: «Aime ton prochain, car il est comme toi» (Martin Buber / Franz Rosenzweig). Mais très souvent, ce passage n'est cité que partiellement. Le commandement complet dit en effet: «Aime ton prochain, car il est comme toi. Je suis le Seigneur.» Les rabbins soulèvent donc souvent la question du lien entre les deux parties de ce commandement. Puisque l'humanité a été créée à l'image de Dieu (Genèse 1,26-27 ; 2,7), ils choisissent en général l'interprétation suivante: aime ton prochain, car il est, comme toi, une créature de Dieu. Puisque Dieu a créé tous les humains, ton prochain est comme toi une créature du Très Haut. C'est pourquoi il a le droit d'être aimé de toi comme tu aimes Dieu lui-même. Cette image de Dieu en chacun est précisément ce qui le rend digne d'être aimé.

Certains se demanderont alors ce qu'on entend par le prochain. S'agit-il de quelqu'un du même peuple, de quelqu'un qui partage ma confession religieuse, ou d'un proche, d'un membre de la famille? Les sages répondent: «Non». Car la phrase parallèle porte: «L'étranger qui réside avec vous sera pour vous comme un compatriote et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers au pays d'Égypte. Je suis Yahvé Votre Dieu.» (Lévitique 19,34). De même que tu dois aimer ton prochain qui a été créé à l'image de Dieu, tu dois, pour la même raison, aimer et respecter l'étranger, c'est-à-dire celui qui n'appartient pas à ton groupe et ne fait pas partie de tes proches.

Dans la perspective de l'enseignement rabbinique, cela signifie que l'être humain naît sans imperfection. Par ailleurs, chaque être humain est doté d'inclinaisons bonnes et d'inclinaisons mauvaises ; mais il a la capacité de résister à ces dernières. Et s'il lui arrive de pécher, il lui est également possible de retourner à Dieu par le repentir (en hébreu: *teshuvah*), sans avoir besoin d'un rédempteur.

2. Témoigner de la volonté de Dieu sans promouvoir le judaïsme

Dans la perspective juive, rien ne justifie que l'on convertisse les autres au judaïsme. Pour être comptés parmi les «justes des nations» et avoir part au monde à venir, il suffit que les gens se conforment à l'alliance conclue après le Déluge par Dieu avec Noé et ses fils, les ancêtres de tous ceux qui ont vécu par la suite (Genèse 9,8-17). Selon la littérature rabbinique, (Talmud babylonien, Avoda Zara 64b; Sanhédrin 56b), cette alliance comporte sept commandements que Dieu a donnés à l'humanité: le devoir d'établir des tribunaux et l'interdiction de l'idolâtrie, du meurtre, du vol, de la promiscuité sexuelle, du blasphème et de la brutalité envers les animaux. Les Juifs doivent témoigner de ces commandements noachiques devant le monde entier. Car ils savent que Dieu leur enjoint d'être une «lumière pour les nations» (en hébreu: *'or lagoïm* Isaïe 49,6). Ils doivent aussi témoigner de l'espérance, exprimée par la prière *Aleinu* (une prière importante récitée à la synagogue), que tous les peuples reconnaissent l'Éternel comme Dieu.

3. Une évaluation positive de Vatican II

Il est incontestable, et les Juifs le reconnaissent, que l'Église catholique a modifié considérablement sa position à l'égard des Juifs depuis Vatican II. La conviction, qui va de soi pour les Juifs, selon laquelle l'alliance entre Dieu et le peuple d'Israël n'a jamais été et ne sera jamais rompue, a été acceptée sans réserve dans *Nostra Aetate* et dans les enseignements de Jean-Paul II. Ainsi, au milieu du 20^e siècle, l'Église a pris ses distances avec une tradition séculaire dont nous connaissons les terribles conséquences. Depuis lors, il n'y a pas eu de mission organisée auprès des Juifs, et il ne devrait plus y en avoir.

4. Des préoccupations nouvelles

Cependant, la situation a changé lorsqu'on a généralisé l'autorisation de réutiliser la forme extraordinaire du Missel romain incluant la Prière du Vendredi-Saint révisée par Benoît XVI. Auparavant, on pouvait présumer, conformément aux textes du Concile, que l'Église reconnaissait la relation spéciale des Juifs au salut; mais cela ne paraît plus aussi sûr depuis que le pape a remanié cette prière d'intercession.

Du point de vue des Juifs, il y a deux façons d'interpréter cette nouvelle prière d'intercession, chacune ayant ses implications propres pour le dialogue:

- S'il faut interpréter cette prière d'intercession comme l'affirmation d'une obligation pour les Juifs de reconnaître ici et maintenant Jésus comme Messie, alors le fondement du dialogue judéo-chrétien est détruit. Nous sommes ramenés plusieurs décennies en arrière, avant Vatican II.
- Si l'Église reporte cette espérance à la fin des temps et l'associe à un rejet pur et simple de toute mission auprès des Juifs, conformément à l'interprétation qu'en a donnée le cardinal Walter Kasper, responsable au sein de la Curie romaine des relations avec les Juifs (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20 mars 2008), alors la tension baisse considérablement. Néanmoins, l'impression demeure que le judaïsme peut ne pas être une voie de salut tout à fait valide. Si cette impression persiste, les conditions pré-requises au dialogue et les dispositions d'un dialogue sans arrière-pensées risquent de ne plus être réunies.

Du point de vue des Juifs, la seule forme acceptable de la Prière du Vendredi-Saint est donc la version de 1970, qui laisse le soin à Dieu seul de déterminer la manière et le moment où il sauvera finalement tout Israël. La prière s'énonçait ainsi: *«Prions pour les Juifs à qui Dieu a parlé en premier: qu'ils progressent dans l'amour de son Nom et la fidélité à son alliance. Dieu éternel et tout puissant, [...] conduis à la plénitude de la rédemption le premier peuple de l'Alliance [...]»*

III. Le «non» des chrétiens à la mission auprès des Juifs

1. Les motifs des missions antérieures auprès des Juifs

Depuis Vatican II, la formule «le dialogue sans mission» caractérise les relations entre Juifs et chrétiens. Cette formule fait contraste avec la pratique séculaire de «la mission sans dialogue», mais aussi avec une «mission avec dialogue». En vue d'approfondir théologiquement cette transformation, il importe d'analyser d'abord les arguments utilisés pour justifier la mission auprès des Juifs. À part l'intérêt ecclésial d'une augmentation de l'effectif des chrétiens, l'Église des premiers siècles appuyait essentiellement la mission auprès des Juifs par l'enseignement théologique concernant la nécessité du baptême pour le salut. Les défenseurs actuels de la mission auprès des Juifs citent principalement certains passages du Nouveau Testament. Ils s'appuient surtout sur les arguments suivants:

- Jésus lui-même aurait prêché et parlé (presque) exclusivement à des Juifs. Pour cette raison, la proclamation de son message aux Juifs serait indispensable.
- Le fameux commandement de la mission (Matthieu 28,19-20) s'appliquerait également à la mission auprès des Juifs. Jésus enjoindrait à ses disciples d'aller vers «toutes les nations» et de les baptiser.
- Selon les Actes, Paul durant ses voyages se serait d'abord rendu dans les synagogues pour proclamer le message du salut en Jésus-Christ. Ce qui aurait été justifié pour Paul ne saurait être incorrect pour l'Église ultérieure.
- S'adressant à son cercle de disciples juifs, Jésus leur aurait demandé de croire en lui et se serait désigné lui-même comme «la Voie, la Vérité et la Vie» (Jean 14,6). À son auditoire juif, il aurait affirmé que ceux qui ne croient pas en lui seraient perdus et seraient jugés en conséquence (Jean 12,37-50, notamment 12,48).
- L'enseignement de l'Église qualifiant Jésus-Christ de rédempteur du monde entier s'opposerait à une renonciation à la mission auprès des Juifs, parce qu'on ne pourrait plus parler de sa valeur salvifique universelle si les Juifs sont exclus.
- Puisqu'il n'y a pas de salut en dehors de l'Église, les Juifs devraient être évangélisés et baptisés.

Ces arguments ne sont convaincants ni sur le plan historique ni sur le plan théologique.

2. Les motifs historiques contre la mission auprès des Juifs

- La mission auprès des Juifs a entraîné des injustices effroyables et douloureuses pour les Juifs. Par opposition à l'Évangile et au commandement biblique d'aimer son prochain, la mission auprès des Juifs s'accompagnait trop fréquemment d'une coercition physique, psychologique et culturelle. L'imposition de l'assistance à des sermons dans les états pontificaux, le baptême clandestin d'enfants juifs par des nourrices chrétiennes et la séparation de leurs parents des enfants juifs confiés à des monastères ont laissé des marques durables. Les Juifs ne peuvent oublier ces blessures, naturellement, et ils ont terriblement peur d'un éventuel retour à des gestes inadmissibles comme ceux qui se sont produits dans la France d'après-guerre lorsque des membres de l'Église ont refusé de remettre à leur famille, jusqu'en 1953, deux enfants juifs qu'ils avaient cachés durant la guerre. Dans le sillage du génocide nazi, la mission auprès des Juifs est encore plus inadmissible, puisqu'elle a constitué pendant des siècles une expression du mépris du judaïsme et a donc été un facteur qui a préparé les fondements de l'antisémitisme nazi.
- Avec sa mission auprès des Juifs, l'Église a non seulement échoué, mais elle s'est aussi causé des torts importants. Les conversions et les baptêmes forcés ont jeté le discrédit sur sa théologie. Le sacrement du baptême a été administré de manière abusive et l'image de l'Église a été ternie. Elle a beaucoup perdu de sa crédibilité tant auprès des chrétiens que des non-chrétiens.

3. Les motifs théologiques contre la mission auprès des Juifs

Aussi irréfutables et éclairants que soient ces motifs historiques, ils doivent être étayés et complétés par des motifs théologiques, car des motifs historiques ne sauraient à eux seuls déterminer la théologie chrétienne.

- Le Concile Vatican II proclame, dans *Nostra Aetate*, que l'Église «a un lien spirituel avec la lignée d'Abraham». Cela indique clairement que l'Église a une relation spirituelle avec le judaïsme qui existe encore aujourd'hui. Même si les Juifs rejettent l'Évangile chrétien, le concile affirme: »Néanmoins, selon l'Apôtre, les Juifs restent encore, à cause de leurs pères,

très chers à Dieu, dont les dons et l'appel sont sans repentance» (voir Romains 11,28).

- Cette nouvelle appréciation lie théologiquement le judaïsme à l'Église d'une manière unique, différente du rapport de l'Église à toute autre religion. Avec la formation de l'Église, ce lien divin n'est pas éliminé, mais conserve au contraire sa signification durable pour le salut.
- Avec le concile, l'Église a commencé à lire les chapitres 9 à 11 de l'Épître de saint Paul aux Romains sous un éclairage nouveau. La thèse principale est formulée au début du texte: »[...] eux qui sont Israélites, à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses, et aussi les patriarches» (9,4-5a). Le «non» de quelques Juifs à Jésus (3,3) ne révoque pas le «oui» de Dieu aux Juifs: «Non certes que la parole de Dieu ait failli» (9,6). À la question «Dieu aurait-il rejeté son peuple?», Paul répond de manière très claire: »Certes non!» (11,1). Les Gentils devenus chrétiens sont comme des sauvageons greffés sur un vieil olivier, pour bénéficier de la sève de ses racines juives. Ils ne doivent donc pas s'élever au-dessus des Juifs (11,13-24). L'avenir d'Israël repose entre les mains de Dieu seul (11,25.33-36). Paul parle de la totalité des nations qui viendront dans le royaume de Dieu et affirme que «tout Israël sera sauvé» (11,25-27).
- C'est surtout sur de telles affirmations de Paul que s'appuie la nouvelle compréhension que l'Église a du judaïsme. Pendant toute sa vie, Paul a été fier d'être Juif et pharisien, tout en émettant des commentaires acerbes, notamment à propos des Juifs qui s'opposaient à sa proclamation de l'Évangile (1 Thessaloniens 2,15), à propos de son attachement antérieur à la Torah du Sinaï (Philippiens 3,7-8), ou à propos du judaïsme pharisien strict qu'il assimile à une religion de servitude (Galates 4,21-26). Cependant, il ne faut pas comprendre ces affirmations comme un jugement global contre les Juifs qui n'ont pas cru en Jésus, mais plutôt, en fonction des circonstances de l'époque, comme l'expression de sa déception devant les Juifs qui n'acceptent pas l'Évangile et de sa crainte d'être persécuté par d'autres Juifs. Néanmoins, dans l'Épître aux Romains – fait unique dans tout le Nouveau Testament – Paul change sa perspective à l'égard des questions fondamentales: qui serait Dieu, pour révoquer l'alliance conclue avec Israël, son peuple élu, parce que la majorité de ses membres ne croient pas en l'Évangile? Étant donné la nature radicale de sa question, qui exige une réponse devant Dieu, Romains 9–11 doit être le témoignage principal concernant l'appel des Juifs. Sur la base de ce témoignage, les jugements bibliques qui présentent un point de vue opposé sont à relativiser, notamment celui de l'Épître aux Hébreux, où la nouvelle alliance scellée par la mort de Jésus (Jérémie 31,31-34) s'oppose à l'ancienne alliance, qu'elle remplace (Hébreux 8,1-13 ; surtout 8,7.13). Ces affirmations datent de la période suivant la destruction du Temple de Jérusalem et donc d'un contexte linguistique et philosophique différent.
- L'Épître de Paul aux Romains fonde également un large consensus théologique sur le fait que «les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance» (11,29). L'insistance du pape Jean-Paul II sur «l'alliance jamais révoquée» a été intégrée fermement dans le langage de l'Église. Dans son *Mea Culpa* de l'an 2000, le pape désignait les Juifs comme «le peuple de l'alliance». Si cette alliance ne tenait plus, les chrétiens ne pourraient plus croire à la fidélité de Dieu, car cela signifierait que Dieu n'est plus fidèle à ses promesses anciennes. Il en résulterait une contradiction insurmontable avec la foi biblique en Dieu, au cœur de laquelle se trouve l'affirmation de l'amour et de la fidélité de Dieu (Exode 34,6-7). Les hommes et les femmes peuvent transgresser l'alliance, mais ils ne sauraient la détruire, car l'alliance est fondée sur Dieu lui-même.
- Le mot biblique alliance dénote un engagement inconditionnel de Dieu, par lequel il établit une relation durable avec un partenaire. Selon les termes de l'alliance envers son peuple,

Dieu donne et promet à celui-ci les dons d'alliance que sont le territoire, la continuité de la descendance et la Torah comme incarnation de l'alliance (Genèse 15 et 17; Ex 19–34). Cette alliance souvent affirmée et renouvelée, qui appelle Israël à une intimité spéciale avec Dieu et qui, selon Jérémie 31,31-34, trouvera sa perfection à la fin des temps, est plus précisément qualifiée, surtout dans le contexte douloureux de l'Exil, d'«alliance perpétuelle» (Genèse 17,7.13 etc.). L'alliance du Nouveau Testament renvoie à la mort de Jésus comme acte de Dieu visant le pardon universel des péchés (voir notamment la tradition de la Dernière Cène en Marc 14,24 ; Matthieu 26,28 ; Luc 22, 20 ; 1 Corinthiens 11,25). Cette alliance ne remplace pas l'alliance conclue avec Israël, mais elle revisite et renforce l'histoire du salut de Dieu à l'égard de tous les peuples. Israël et l'Église sont, ensemble et chacune à sa façon particulière, des instruments de Dieu pour la venue de son Royaume universel.

IV. Une compréhension renouvelée des énoncés du Nouveau Testament

1. Énoncés de foi normatifs et expressions circonstancielle

Dans sa Constitution dogmatique sur la Révélation divine, le concile Vatican II stipule qu'il faut lire la Bible dans la perspective des auteurs bibliques et en tenant compte des conditions de leur époque. Une telle lecture jette une lumière nouvelle sur les passages du Nouveau Testament qui, dans la tradition antérieure de l'Église, étaient interprétés sous un angle antisémite et utilisés pour justifier la mission auprès des Juifs.

La plupart de ces affirmations résultent de la déception des disciples juifs du Christ envers les divers courants du judaïsme qui, pour différentes raisons, n'ont pas cru en l'œuvre de Dieu accomplie en Jésus-Christ. Refusant la mission de Jésus, ces Juifs ont conservé leur identité juive en s'en tenant à leur voie de salut juive axée sur les commandements de Dieu. Cette déception s'est exprimée fréquemment dans de violentes polémiques, mais il faut comprendre que ces polémiques ne constituaient pas des attaques extérieures contre les Juifs, mais des professions de foi de Juifs qui croyaient en la messianité de Jésus. Elles visaient plutôt d'autres Juifs, notamment les groupes pharisiens.

Par un développement funeste, ces polémiques entre Juifs se sont transformées dans la tradition de l'Église pour devenir des allégations contre «les juifs», justifiant même plus tard une mission coercitive auprès des Juifs. Il n'est plus admissible que les expressions de polémiques circonstancielle qu'on trouve dans le Nouveau Testament soient considérées comme des énoncés de foi ayant une valeur permanente. Selon la Constitution dogmatique *Dei Verbum* de Vatican II sur la Révélation divine, «il faut déclarer que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur, la vérité que Dieu pour notre salut a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées» (*Dei Verbum* 11). L'écoute de la Parole de Dieu n'exige pas une obéissance aveugle aux Écritures, mais demande un discernement éclairé entre le message salvifique de Dieu, qui est normatif, et les expressions circonstancielle, qui ne sont que des paroles d'êtres humains à une époque donnée.

2. L'Évangile de Luc et les Actes des Apôtres

Lorsque, selon les Actes des Apôtres, Paul le Juif se rend d'abord dans les synagogues pour répandre la Bonne Nouvelle après des Juifs de la Diaspora, cela ne signifie pas que les Juifs ne peuvent pas avoir accès au salut sans croire en Jésus-Christ. Comme en Romains 9,4-5, le passage suivant de l'œuvre de Luc est aussi au présent: «Vous êtes, vous, les fils des prophètes et de l'alliance que Dieu a conclue avec nos pères» (Actes 3,25). De plus, selon Luc, les Juifs ont préséance dans l'histoire du salut; c'est «d'abord» pour eux que Dieu a agi, puis à travers Jésus. Entre l'Évangile de Luc et les Actes des Apôtres se déploie un concept biblique selon lequel «Dieu

a pris soin de tirer d'entre les païens un peuple réservé à son Nom» (Actes 15,14). Luc y voit la réalisation des paroles des prophètes (Amos 9,11-12 d'après la Septante; Jérémie 12,15; Isaïe 45,20-21): selon lui, c'est la volonté de Dieu de relever «la tente de David qui était tombée [...] afin que le reste des hommes cherchent le Seigneur, ainsi que toutes les nations» (Actes 15,16-17). Cela signifie qu'auprès du peuple de l'alliance, les Juifs, se trouve le peuple de Dieu provenant des nations. Luc explique ainsi comment l'Église s'est constituée de Juifs et de Gentils.

Des conflits demeurent, qui marquent l'histoire de Jésus dans l'Évangile (Luc 4,29; 6,22; 12,11; 23,1) aussi bien que celle des apôtres dans les Actes (4,3; 5,18.40; 7,58; 9,23; 13,45.50; 14,2.5.19; 17,6-7; 18,12-13). De même qu'il existe, à Jérusalem, des conflits entre les disciples de Jésus de langue araméenne et de langue grecque (Actes 6-8), il existe d'autres conflits entre des disciples de Jésus et des Juifs qui ne croient pas que Dieu est à l'œuvre en Jésus. Il s'agit là encore d'un débat entre Juifs: la question est de savoir si le concept de peuple de Dieu, dans la Bible, est particulier ou universel.

Malgré sa déception devant le refus de l'Évangile, le Paul des Actes ne dit nulle part que l'alliance de Dieu avec son peuple a pris fin. De plus, à la fin des Actes des Apôtres, la citation sur l'entêtement, tirée d'Isaïe 6,9-10, n'affirme pas qu'Israël est privé du salut. Selon le point de vue biblique, il n'est jamais question d'une abrogation de l'élection, mais plutôt de compréhension et de conversion. Selon Actes 28,24, «les uns se laissaient persuader» par l'enseignement de l'Évangile par Paul et «les autres restaient incrédules».

L'ensemble de l'oeuvre de Luc est une histoire du parcours du salut dont la conclusion reste ouverte. Les disciples non-juifs du Christ qui ont été gagnés à travers la proclamation de l'Évangile sont reconnus comme «peuple de Dieu» (Luc 15,14-19). Ils le sont au même titre qu'Israël et non à sa place. Israël demeure une «lumière pour les nations» (Luc 2,32). Aucun auteur du Nouveau Testament ne souligne aussi fortement que Luc la nécessité théologique persistante d'Israël.

3. L'Évangile de Matthieu

L'appel à une mission auprès des Juifs contraste avec des paroles importantes que Jésus prononce dans l'Évangile de Matthieu sur la réalisation du Royaume à la fin des temps, un royaume qui n'est pas lié à un «oui» à sa personne et à son envoi. L'Évangile dit par exemple: «Ce n'est pas en me disant: 'Seigneur, Seigneur', qu'on entrera dans le Royaume des Cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père qui est dans les cieux» (Matthieu 7,21). Dans son Sermon sur la Montagne, Jésus prêche qu'il n'est pas venu abolir «la Loi et les Prophètes», car ceux-ci trouveront leur accomplissement dans le «Royaume des Cieux» sans que rien d'autre ne les remplace (5,17-20). À l'homme riche qui veut savoir comment il peut avoir la vie éternelle, Jésus conseille d'observer les commandements de la Torah (19,16-20) sans lui poser comme condition d'adhérer à sa personne ou de se mettre à sa suite comme disciple. Cela devient encore plus clair dans les enseignements sur le jugement dernier, où le salut éternel dépend uniquement des gestes de charité (25,31-46).

À la fin de l'Évangile, ces enseignements ne sont pas révoqués, mais Jésus ressuscité les élargit plutôt en formulant ce qu'on a appelé le commandement de la mission vers «toutes les nations». (28,19-20). À l'instar de la majorité des exégètes, nous interprétons l'expression «toutes les nations» comme désignant les peuples non juifs. En ce sens, Jésus demande aux apôtres (juifs) de se tourner vers les peuples non juifs pour les inciter à les suivre, pour les baptiser et pour leur enseigner la Torah telle qu'actualisée par Jésus. Tel est pour l'évangéliste le fondement en Jésus de la mission auprès des Gentils. Dans l'Évangile, l'envoi de Jésus et des apôtres poursuit des objectifs différents envers les Gentils et envers les Juifs. Les Juifs sont appelés à agir conformément à la lecture de la Torah proposée par Jésus (5,17-19). Les Gentils doivent être invités à reconnaître le Dieu d'Israël et à accomplir sa volonté. Le commandement de la mission, plus précisément du

baptême, ne peut donc être compris comme une légitimation de la mission de non-Juifs auprès des Juifs.

L'Évangile dans son ensemble enseigne que les seuls facteurs qui déterminent le salut sont d'agir conformément à la volonté de Dieu et de poser des gestes de charité (7,21-23; 25,31-46). Cela s'applique également à Israël. Israël n'est pas sauvé parce que c'est Israël, mais parce qu'il fait la volonté de Dieu. Les Juifs qui ne croient pas à l'accomplissement de l'œuvre de Dieu en Jésus ne doivent pas être «convertis» mais ils doivent agir dans une soumission constante à la volonté de Dieu – à l'instar de la communauté à laquelle s'adresse Mathieu (22,11-14). À la fin de l'Évangile, Jésus commande à tous ceux à qui il prêche de s'engager dans une éthique enracinée dans le judaïsme (28,20a). En même temps, la révélation spécifique de Dieu en Jésus comme «Emmanuel» (1,23; voir 28,20b) ou comme «Fils» (28,19) devient le contenu de la proclamation de «cette Bonne Nouvelle dans le monde entier, en témoignage à la face de toutes les nations» (24,14; voir 26,13). Les chrétiens sont attachés à la pratique et à l'enseignement du Jésus juif. Comme disciples de Jésus, ils ont à témoigner, en se mettant activement à la suite de Jésus, qu'ils sont sur «le chemin qui mène à la Vie» (7,14). C'est sur l'agir qu'ils seront jugés, et non sur la reconnaissance spécifique de Jésus Christ.

De l'Évangile de Mathieu, ce n'est pas le fondement d'une mission auprès des Juifs qu'on peut tirer, mais plutôt celui d'un témoignage de la pratique et des enseignements de Jésus, à rendre auprès de tous les humains y compris les juifs.

4. L'Évangile de Jean

L'Évangile de Jean, écrit à la fin du premier siècle, est marqué par un conflit entre la communauté, qui forme une petite minorité, et une grande synagogue rabbinique pharisienne. Les disciples de Jésus en ont été exclus car on les a bannis des synagogues (Jean 9,22; 12,42; 16,2). Se sentant théologiquement et socialement stigmatisés, ils opposent leur foi à celle des autres. Utilisant les moyens polémiques de l'époque, cette minorité nie l'authenticité de la foi et de la voie de salut de ses adversaires (8,44: «Vous êtes du diable, votre père.») ; en même temps elle s'inspire de la tradition juive hellénistique pour formuler sa propre foi selon une christologie haute affirmant que le Verbe éternel de Dieu s'est fait «chair» en Jésus (1,1-14). En tant que Verbe incarné de Dieu, Jésus est donc «le Chemin, la Vérité et la Vie» (14,6). Telle est la conviction de la communauté de Jean.

L'évangéliste Jean ne propose pas un rejet du judaïsme en son entier ; on rencontre en effet dans son Évangile, à côté des disciples de Jésus, d'autres personnes juives qui sont présentées de manière très favorable (3,1-10; 7,1-12.50-52; 12,42; 19,38-42). En tant que Juifs, ils considèrent positivement Jésus et sa prétention d'être le rédempteur du monde. Le Temple de Jérusalem est «la maison de mon Père» (2,16), et «le salut vient des Juifs» (4,22). Jésus, le «Juif» (4,9), est «le Messie» (4,25) et le «sauveur du monde» (4,42).

L'Évangile de Jean documente à nouveau le conflit entre Juifs ; mais on ne saurait fonder une mission de l'Église auprès des Juifs sur lui, pas plus que sur un autre écrit du Nouveau Testament.

Contrairement à l'époque de Paul et des évangélistes, l'Église chrétienne ne présente plus aujourd'hui les mêmes proportions de Juifs et de Gentils dans ses rangs. Les écrits du Nouveau Testament concernent un conflit théologique entre Juifs. Après la destruction du temple et de la ville de Jérusalem en 70, les disciples de Jésus, d'abord écartés des synagogues d'influence pharisienne, ont été exclus complètement des synagogues dans les années 90. L'augmentation du nombre de disciples non juifs suivant les enseignements de Jésus selon Actes 11,26 vaut à la communauté la désignation de «chrétiens», formulée pour la première fois à Antioche par des gens de l'extérieur.

Les groupes judéo-chrétiens devenaient toujours plus marginaux dans l'Église.

L'Église est devenue de plus en plus une Église des Gentils, qui s'est souvent efforcée de se distinguer nettement du judaïsme. Avec le temps, le judaïsme et le christianisme sont devenus deux religions autonomes. Néanmoins, il y a toujours eu des phases d'interaction intense, où les deux religions ont appris l'une de l'autre et se sont corrigées mutuellement. Bien qu'il y ait eu des efforts en ce sens au cours de l'histoire, notamment dans les années 1920, la réflexion de l'Église sur ses racines juives et les recherches approfondies sur le judéo-christianisme originel n'ont véritablement commencé qu'après la Shoah.

V. Synthèse

- Notre groupe de discussion dit «oui» collectivement au dialogue entre Juifs et chrétiens et «non» à la mission auprès des Juifs. Une confiance commune aux actions et au règne salvifiques de Dieu permet aux Juifs et aux chrétiens de discuter entre eux, du cœur de leur existence, d'une expérience de foi à l'autre. Cet échange, nous en avons l'expérience, mène à une correction réciproque, à de nouvelles découvertes, à l'intensification et à l'enrichissement de ses propres croyances, et à l'assistance mutuelle. Dans le monde actuel, notre adhésion commune à Dieu acquiert une importance croissante. Le dialogue entre chrétiens et Juifs, tout comme le dialogue œcuménique, a été très fructueux.
- Les limites de ce dialogue sont claires: les chrétiens et les Juifs ne saisissent pas les rapports de leurs partenaires de dialogue avec Dieu de l'intérieur, mais se les représentent seulement par empathie, d'un point de vue externe.
- Puisque l'alliance de Dieu avec Israël donne à ce peuple accès au salut, l'Église n'a pas à se préoccuper du salut d'Israël, à convertir les Juifs à la foi chrétienne, ou à les inciter à se faire baptiser pour leur propre salut. Lorsque le Concile Vatican II exprime une espérance concernant le salut de tous les humains, nous avons la conviction que cela est spécialement valide pour les Juifs, même s'ils ne sont pas baptisés. Ultimement, Dieu produit le salut d'une manière que lui seul connaît (*Ad Gentes* 7,1; *Gaudium et Spes* 22,5). Le pessimisme ancien au sujet du salut, qu'exprimait l'adage »Hors de l'Église point de salut« est dépassé. L'espoir du salut lie les Juifs et les chrétiens entre eux d'une manière spéciale.
- Les Juifs et les chrétiens se rencontreront-ils dans leur cheminement vers le «Royaume de Dieu»? Si oui, quand et comment? C'est là un secret de Dieu, caché aux humains que nous sommes. Paul le savait déjà, car il ne lie pas le salut de tout Israël à la foi en Jésus. Il termine son inspirante *Épître aux Romains* par la prière suivante: »O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles! Qui en effet a jamais connu la pensée du Seigneur? Qui en fut jamais le conseiller? Ou bien qui l'a prévenu de ses dons pour devoir être payé de retour? Car tout est de lui et par lui et pour lui. À lui soit la gloire éternellement. Amen.« (Romains 11, 33-36)

Membres du groupe de discussion «Juifs et chrétiens» du ZdK

Président: le professeur Hanspeter Heinz, Augsburg

Secrétaire exécutif: le recteur Detlef Stäps, Bonn

Membres juifs

Le rabbin Daniel Alter, Berlin

Le rabbin Henry G. Brandt, Augsburg

Edna Brocke, Essen

Le rabbin et professeur Walter Homolka, Berlin

Nathan Kalmanowicz, Munich

Uri Kaufmann, Dossenheim

Petra Kunik, Francfort

Ellen Presser, Munich

Le rabbin Jonah Sievers, Braunschweig

Le rabbin et professeur Michael Signer, Notre Dame É-U (décédé le 10 janvier 2009)

Hermann Simon, Berlin

Le rabbin Julien-Chaim Soussan, Düsseldorf

Le rabbin William Wolff, Schwerin

Membres chrétiens

Le professeur Wilhelm Breuning, Bonn

Le professeur Hubert Frankemölle, Paderborn

Hans Hermann Henrix, Aachen

Le professeur Rainer Kampling, Berlin

Le professeur Klaus Kienzler, Augsburg

Daniela Kranemann, Erfurt

Dagmar Mensink, Berlin

Hildegard Müller, Berlin

Christoph Münz, Greifenstein

Le professeur Hans-Joachim Sander, Salzburg

Le professeur Heinz-Günther Schöttler, Ratisbonne

Werner Trutwin, Bonn

Rita Waschbüsch, Lebach-Landsweiler

Le professeur Josef Wohlmuth, Bonn

Le professeur Erich Zenger, Münster

Autres experts ayant participé à la formulation de cette déclaration

Le professeur Michael Bongardt, Berlin

Le professeur Micha Brumlik, Francfort

Le professeur Gregor Hoff, Salzburg

Le professeur Michael Theobald, Tübingen