

Communion ecclésiale de Leuenberg
(CEL)

Eglise et Israël

Contribution des Eglises issues de la Réforme en Europe sur les relations entre les chrétiens et les Juifs

Résultats des consultations du
groupe de dialogue doctrinal de Leuenberg
« Eglise et Israël »
1996 – 2000

L'assemblée générale a décidé à l'unanimité, le 24 juin 2001, ce qui suit :

1. Elle remercie le groupe de dialogue doctrinal de Leuenberg « Eglise et Israël » pour son travail et le résultat produits.
2. Elle fait sien le résultat des entretiens doctrinaux.
3. Elle prie les Eglises d'approuver le résultat des discussions doctrinales et d'en tenir compte dans le dialogue judéo-chrétien et dans leurs propres travaux sur le thème Eglise et Israël.

(Révision finale du texte : 11 juillet 2001)

Sommaire

Introduction	3
Partie I : Israël et l’Eglise	5
1 Prémises théologiques et historiques	5
2 Rencontres entre l’Eglise et Israël dans les Eglises issues de la Réforme en Europe	7
3 Israël et l’Eglise dans la perspective de la tradition biblique	11
4 Evolution historique de la différence entre l’Eglise et Israël	15
Partie II : L’Eglise et Israël	21
1 Tentatives théologiques en vue de clarifier la relation entre l’Eglise et Israël	21
1.1 La thèse des « deux voies »	21
1.2 La thèse de l’« alliance non révoquée » et de l’introduction dans l’unique alliance	21
1.3 La reprise de l’idée du « pèlerinage des nations à Sion »	22
1.4 La conception d’un peuple unique de Dieu formé d’Israël et de l’Eglise	23
1.5 Résultat	23
2 Israël et l’Eglise dans la doctrine chrétienne	23
2.1 La révélation du Dieu d’Israël en Jésus-Christ	24
2.2 La compréhension chrétienne des Ecritures saintes d’Israël	25
2.3 La compréhension chrétienne de Dieu	28
2.4 L’agir électif de Dieu	29
2.5 L’Eglise comme « peuple de Dieu » – Israël comme « peuple de Dieu »	32
3 La vie de l’Eglise avec Israël	35
Partie III : L’Eglise dans l’aujourd’hui d’Israël	37
1 Conséquences pour la pratique ecclésiale	37
1.1 Travail dans les communautés et au niveau des directions d’Eglise	37
1.2 Prédication ecclésiale et enseignement	39
1.3 Culte et calendrier liturgique	40
1.4 Formation ecclésiale initiale et continue	41
2 De la responsabilité commune des chrétiens et des Juifs	42
Conclusion	42
Annexes	
Thème des exposés présentés pendant les discussions doctrinales	43
Membres du groupe de discussion doctrinale « Eglise et Israël »	44

Introduction

La 4ème Assemblée générale de la Communion ecclésiale de Leuenberg a adopté l'étude « L'Eglise de Jésus-Christ. La contribution des Eglises issues de la Réforme au dialogue œcuménique sur l'unité de l'Eglise », le 9 mai 1994 à Vienne. Cette étude, dans laquelle les Eglises issues de la Réforme en Europe formulent pour la première fois une compréhension commune de l'Eglise, décrit de manière centrale l'être de l'Eglise en tant que communauté des croyants en Jésus-Christ, dont découle la définition que donne l'Eglise d'elle-même en tant que « peuple de Dieu ». Le fait que l'Eglise se comprenne elle-même comme « peuple de Dieu », alors que la désignation de « peuple de Dieu » reflète, conformément à la tradition de l'Ancien Testament, la compréhension que le peuple d'Israël a de lui-même, soulève d'emblée la question à traiter : celle de la proximité et de la différence entre l'Eglise et Israël.

C'est pour cette raison que dans l'étude de la Communion ecclésiale de Leuenberg sur l'Eglise, il est dit expressément: « La relation entre Juifs et chrétiens, entre Israël et l'Eglise exige d'autres entretiens doctrinaux entre les Eglises participant à la Communion ecclésiale de Leuenberg. Ce sujet a donc été choisi par l'Assemblée générale de 1994 comme étant un des trois nouveaux thèmes des entretiens doctrinaux ». (p. II 98 : Les citations des textes de la Concorde de Leuenberg et de l'étude 'L'Eglise de Jésus-Christ' sont données selon leur édition française in : André Birmelé et Jacques Terme eds., Accords et dialogues œcuméniques, Paris, Les Bergers et les Mages 1994ss)

Le groupe de dialogue doctrinal « Eglise et Israël » formé par la suite fut chargé par le Comité exécutif de se fonder sur les quatre lignes directrices suivantes, qui constituent quatre principes fondamentaux :

- « 1. L'élection de l'Eglise est étroitement liée à l'élection d'Israël, l'« ancienne » Alliance à la « nouvelle ».
2. La relation à Israël fait pour les chrétiens et les Eglises partie intégrante de la question du fondement de leur foi.
3. Dans la confrontation au témoignage de vie des Juifs, les chrétiens découvrent les points communs et les différences dans la vie de l'Eglise et de la Synagogue.
4. Le dialogue entre Juifs et chrétiens se nourrit du fait que les deux parties ne s'abstiennent pas de témoigner de la vérité vécue de leur foi, mais s'écoutent l'une l'autre et s'efforcent de se comprendre mutuellement. »

Selon ce schéma directeur, les entretiens doctrinaux devaient avoir pour but d'« élaborer une compréhension commune des Eglises issues de la Réforme sur le thème « Eglise et Israël ». Ils devaient, pour cela, respecter les critères énoncés dans la Concorde de Leuenberg (§38), c'est-à-dire être guidés par « la compréhension commune de l'Evangile sans cesse actualisée », et ceci « sur fond des défis particuliers lancés par le dialogue judéo-chrétien ». Ils devaient être ouverts « au dialogue entre les chrétiens et les Juifs, dans le but de promouvoir la confiance mutuelle » et être capables « de faire leurs preuves dans le témoignage, la catéchèse et la pastorale des Eglises ». Pour finir, ils devaient constituer « une contribution au dialogue œcuménique ».

Il est important de préciser ici la terminologie utilisée dans le texte de cette étude : Le terme *Israël* caractérise le peuple juif et le judaïsme en tant qu'entité religieuse, sociale et culturelle, incluant les définitions éventuellement contradictoires qu'on en donne dans les courants variés du

judaïsme aussi bien dans le passé que dans le présent. Lorsqu' *Israël* est pris au sens politique, on parlera expressément de l' *Etat d'Israël*.

Conformément au projet directeur, le groupe de dialogue doctrinal est parti des différents contextes dans lesquels se déroule actuellement le dialogue entre Juifs et chrétiens dans les Eglises issues de la Réforme en Europe.

Dans la *première partie*, il s'agit tout d'abord de montrer dans quelle mesure les Eglises signataires de la Concorde de Leuenberg recherchent le dialogue avec Israël, sur quelles questions surgies dans ce cadre on observe entre elles un consensus et sur quels points de détail les avis divergent (partie I, sections 1 et 2). Etant donné que la réflexion portant sur une nouvelle définition de la relation entre l'Eglise et Israël ne peut faire l'économie d'une analyse critique des fondements bibliques et des événements liés à l'histoire de l'Eglise, suit une présentation de l'évolution historique de la relation entre l'Eglise et Israël (partie I, sections 3 et 4).

La *seconde partie* porte sur la nécessaire réflexion dogmatique. Dans la section 1, on discute d'abord les tentatives théologiques existantes visant à clarifier la relation entre l'Eglise et Israël ; la section 2 développe ensuite en plusieurs étapes, sur la base de critères théologiques, une définition de cette relation. Dans la section 3, les acquis précédents sont exprimés plus concrètement en fonction du vivre-ensemble entre l'Eglise et Israël.

Dans la *troisième partie*, l'étude tire des conséquences pratiques. La section 1 présente des champs d'action dans l'Eglise et formule des tâches à accomplir ; cette partie se termine dans la section 2 par une déclaration sur la responsabilité commune des Juifs et des chrétiens dans le monde.

Dans la *conclusion*, les Eglises, expressément, reconnaissent leur faute, demandent le pardon et font part de leur espoir de pouvoir s'engager sur une voie nouvelle.

Pour élaborer la présente étude, les délégués de plus de 20 Eglises européennes ont participé à sept consultations (hiver 1996 à Bâle, printemps 1997 à Preetz, automne 1997 à Varsovie, printemps 1998 à Amsterdam, automne 1998 à Dresde, printemps 1999 à Prague, automne 1999 à Berlin). Après la prise de position des Eglises de la Communion Ecclésiale de Leuenberg, le groupe de dialogue doctrinal s'est réuni en novembre 2000 à Rome pour une huitième et dernière consultation. Il a délibéré sur plus de 30 prises de position reçues pour prendre en compte les requêtes exprimées.

Il est important de souligner que Madame Chana Safrai (Jérusalem), professeur en sciences juives et rabbiniques, a participé régulièrement aux consultations ; Monsieur le Rabbin Roland Gradwohl (Jérusalem), qui est décédé entre temps, et Monsieur Stanislav Krajewski (Varsovie) ont également participé à la session à Varsovie.

Les titres de tous les exposés présentés pendant les consultations sont cités dans l'ordre chronologique en annexe.

Partie I

Israël et l'Eglise

1 Prémises théologiques et historiques

1.1 Plusieurs raisons justifient qu'on détermine la relation de l'Eglise à Israël : l'Eglise s'enracine dans Israël. Sous le nom d'Ancien Testament, les Ecritures saintes d'Israël sont une partie de la Bible chrétienne. L'Eglise est comprise par la foi comme la communauté des hommes croyant au salut de Dieu en Jésus-Christ, comme le « corps du Christ » ; mais l'Eglise est aussi comprise comme le peuple de Dieu élu en Christ. Ainsi la foi chrétienne sur l'Eglise pose une affirmation qui se trouve en tension avec la conception qu'Israël a de lui-même comme peuple de Dieu. Cette tension a eu des conséquences diverses au cours de l'histoire des relations entre l'Eglise et Israël : à des périodes d'entente ont succédé des périodes de désintérêt, souvent même d'hostilité et de haine.

Lorsque les Eglises se penchent sur leur passé, elles discernent des périodes de persécution des Juifs, et particulièrement la Shoah qui dépasse toutes les persécutions précédentes par le caractère programmé de sa brutalité et de son intensité. Les Eglises sont conscientes d'avoir failli dans cette situation. C'est pourquoi certaines Eglises de la Communion ecclésiale de Leuenberg ont reconnu de diverses manières leur faute à l'égard d'Israël et leur responsabilité dans la Shoah, et ont exprimé leur sentiment d'avoir failli. Les Eglises ont failli par indifférence et par crainte, par orgueil et par faiblesse. Elles ont aussi et surtout failli en raison d'interprétations fausses des textes de la Bible et des erreurs théologiques terribles qui en ont résulté. Par moments on a considéré dans le christianisme que le refus et le dénigrement du judaïsme, jusqu'à l'hostilité déclarée envers les Juifs, constituait un aspect de l'auto-compréhension chrétienne.

Si on parvenait à redéfinir, par rapport à ce passé, la relation entre l'Eglise et Israël sur une base théologiquement responsable, cela représenterait pour l'Eglise un gain de liberté, mais aussi un enrichissement théologique et un approfondissement dans la perception de son être propre.

1.2 Dans les recommandations formulées en 1987 à Strasbourg par l'assemblée générale de la Communion ecclésiale de Leuenberg en vue de l'élaboration de l'étude « L'Eglise de Jésus-Christ », il était dit, entre autres, qu'il faut considérer « la relation de la chrétienté au peuple d'Israël dans le contexte d'une ecclésiologie issue de la Réforme et dans la perspective de notre identité comme Eglise ». L'étude présentée en 1994 satisfait à cette exigence en s'exprimant à divers endroits sur le rapport de l'Eglise à Israël.

1.2.1 L'être de l'Eglise, sa mission et sa tâche sont décrits de la manière suivante (II 86) : elle est « le peuple de Dieu élu en Christ », rassemblé et fortifié par l'Esprit Saint à travers l'histoire, en chemin vers la plénitude dans le Royaume de Dieu. « La mise en œuvre de cette action globale de Dieu est la source et le fondement intangibles de l'Eglise. » L'Eglise que la foi conçoit ainsi comme « le peuple de Dieu élu en Christ » a historiquement parlant son origine en Israël. Mais Israël se considère toujours, indépendamment de l'événement Christ, comme le peuple élu par l'intervention de Dieu : Dieu et son peuple Israël sont indissolublement liés l'un à l'autre. L'expression de cet agir électif est l'Alliance de Dieu qui se manifeste tout particulièrement dans le récit biblique de l'événement du Sinaï (Ex 19-24). Le lien indissoluble entre l'élection de l'Eglise et l'élection d'Israël en tant que peuple de Dieu est décrit dans l'étude sur l'Eglise, d'un point de vue chrétien, de la manière suivante (p. II 98) : « Dieu a appelé Israël à la foi (Es 7,9) et lui a montré par sa promesse le chemin de la vie (Ex 20,1-17 ; Dt 30,15-20) et l'a ainsi destiné à

être la lumière des nations (Es 42,6). Cette promesse à Israël demeure, elle n'est pas devenue caduque par l'événement Christ, car Dieu est fidèle (Rm 11,2.29). »

1.2.2 Le chapitre I de l'étude sur l'Eglise (« L'être de l'Eglise : la communion des saints ») parle tout d'abord, au paragraphe 1.1, de « l'action justificante du Dieu trinitaire ». Au paragraphe 3.1, sous le titre « L'élection comme fondement de la finalité de l'Eglise - l'Eglise comme peuple de Dieu », cette compréhension de l'Eglise est précisée plus en détail à l'aide d'affirmations bibliques : « En Christ Dieu nous a choisis avant la fondation du monde » (Ep 1,3-6) ; puis il est dit expressément, en référence à Ex 19,5 que « l'élection de l'Eglise est étroitement liée à l'élection d'Israël comme peuple de Dieu ». L'étude parle de « l'Eglise en tant que peuple de Dieu (1 P 2,9ss.) », en tant que « communauté de croyants appelés par le Christ d'entre les Juifs et d'entre les peuples (Rm 9,24) » (p. II 98). Et dans ce contexte, on formule ensuite en note la phrase citée plus haut dans l'avant-propos au sujet de la nécessité d'entretiens doctrinaux sur ce thème.

1.2.3 Au chapitre II de l'étude sur l'Eglise (« La communion des saints dans la société contemporaine ») on parle tout d'abord, au paragraphe 3 (« Les Eglises en dialogue »), avant l'alinéa « Dialogue avec les religions » (3.2), du dialogue avec le judaïsme (3.1). Il est dit entre autres (p. II 108) : « Pour les Eglises issues de la Réforme, être Eglise exige, au nom d'une priorité bibliquement fondée, une analyse critique de leur relation au judaïsme. Ce dialogue avec le judaïsme est indispensable pour les Eglises. » Après avoir retracé l'histoire, douloureuse pour les Juifs, des relations entre l'Eglise et Israël, l'étude dit ensuite : « La confrontation avec l'histoire douloureuse et pesante du rapport entre Juifs et chrétiens est aujourd'hui comprise par toutes les Eglises comme étant une tâche essentielle. Lorsque l'on abuse de l'Evangile de la grâce de Dieu en Jésus-Christ pour fonder le 'rejet' des Juifs et justifier l'indifférence face à leur destin, l'Evangile est remis en cause en tant que fondement de l'existence de l'Eglise. C'est pourquoi, *la relation à Israël est, pour les chrétiens et les Eglises, une partie intégrante du fondement de leur foi.* » Avant de parler concrètement du dialogue, l'étude constate : « L'existence du judaïsme est pour les Eglises un signe de la fidélité de Dieu qui tient ses promesses. Malgré ses nombreux manquements, en particulier dans sa relation aux Juifs, l'Eglise est, elle aussi, dépendante de ces promesses. »

1.2.4 De façon tout à fait délibérée, l'étude sur l'Eglise fait la différence entre le dialogue avec le judaïsme et le dialogue avec les religions. En ce qui concerne le « Dialogue avec les religions », il y est dit que la foi « critique toute adoration de divinités étrangères et toute absolutisation d'une idéologie », au sein de l'Eglise également. La foi dans le Dieu qui agit en Jésus-Christ permet cependant, « malgré la nécessaire critique des religions, de *prendre conscience* des intentions et du sens du culte et des représentations d'*autres religions*, voire de découvrir dans l'adoration de Dieu et dans les représentations divines de ces religions, des *éléments de vérité* », compte tenu du fait que l'« harmonisation syncrétiste » au sens « d'une nouvelle supra-religion » reste exclue pour la foi chrétienne (p. II 110). Néanmoins, une réflexion théologique précise sur la différence fondamentale entre le dialogue avec le judaïsme et le dialogue avec « les religions » ou les « conceptions du monde » (3.3) fait défaut dans l'étude sur l'Eglise. La présente étude « L'Eglise et Israël » a été réalisée parce que la relation de l'Eglise à Israël fait partie de l'ecclésiologie et constitue donc un aspect incontournable de l'identité de l'Eglise. Le problème de la relation aux autres religions doit être envisagé ailleurs.

1.3 Lorsque les chrétiens parlent de l'élection éternelle d'Israël, cela implique la reconnaissance du peuple juif en tant que peuple de Dieu. Dans cette mesure, le fait que l'Eglise se désigne elle-

même comme ‘peuple de Dieu’ ne va pas de soi. Même si l’on souligne en même temps l’élection éternelle d’Israël, l’auto-compréhension et auto-désignation de l’Eglise comme ‘peuple de Dieu’ peut apparaître comme une usurpation aux yeux des Juifs. Quoi qu’il en soit, si l’Eglise se conçoit comme ‘peuple de Dieu’, elle ne peut le faire indépendamment de sa relation privilégiée et de son lien particulier avec le judaïsme.

Le rapport entre l’Eglise et Israël, qui se reconnaissent chacun comme étant le ‘peuple de Dieu’, n’est pas une question marginale pour l’Eglise et la théologie chrétienne. Au contraire, cela touche un point central de la compréhension réformatrice de l’Eglise, qui découle de l’action de Dieu : par le fondement de sa foi, l’Eglise dépend d’Israël, et sa relation avec Israël fait donc « partie intégrante de la question du fondement de sa foi » (L’Eglise de Jésus-Christ, p. II 109). Ceci est un point de vue propre à la foi chrétienne. Mais une déclaration théologiquement fondée au sujet d’Israël en tant que peuple de Dieu doit respecter le fait qu’Israël se présente lui-même comme ‘peuple de Dieu’ d’une manière qui lui est propre. Mais ces deux assertions concernant Israël ne doivent pas nécessairement concorder.

1.4 Plus de cinquante ans après la Shoah, la vie du judaïsme contemporain reste encore marquée par elle. La Shoah représente un défi permanent pour les Eglises et leur théologie : c’est une tâche pour toutes les Eglises d’Europe, même pour celles dont les membres n’ont pas participé à la Shoah. La Shoah continue à donner lieu à un examen et à une actualisation permanents de la théologie. Elle contraint à rechercher les causes de cette haine des Juifs qui renaît sans cesse et celles d’un antisémitisme qui existe encore aujourd’hui. Cet examen de conscience doit faire apparaître une volonté de repentir et de conversion.

2 Rencontres entre l’Eglise et Israël dans les Eglises issues de la Réforme en Europe

2.1 Il existe un lien direct entre, d’une part, la nécessité théologique qui découle de l’être de l’Eglise et qui consiste à définir de façon appropriée la relation de l’Eglise à Israël, et d’autre part la responsabilité et la culpabilité qui résultent de l’histoire. Il faut tenir compte des deux aspects, chacun pour lui-même. Les considérations qui suivent doivent permettre la mise en place d’un forum pour une réflexion suivie et de futures discussions au niveau de la Communion ecclésiale de Leuenberg. Pour ce faire, il est nécessaire de prendre en compte la réflexion qui a été menée dans les différentes Eglises de façon plus ou moins poussée, et de se lancer dans un dialogue entre Eglises issues de la Réforme.

2.2 En 1994 à Vienne, l’Assemblée générale de la Communion ecclésiale de Leuenberg a lancé un appel aux Eglises issues de la Réforme en Europe, afin qu’elles entrent dans un processus de réception des résultats de la réflexion théologique sur le rapport de l’Eglise à Israël – résultats obtenus jusqu’alors dans l’une ou l’autre Eglise –, et qu’elles recherchent, poursuivent et intensifient le dialogue avec Israël. Cela implique l’exigence de trouver, au-delà de ce qui a été mené à bien jusqu’à présent, une définition de la relation entre l’Eglise et Israël qui soit assumée dans une commune responsabilité par toutes les Eglises issues de la Réforme.

2.3 La réflexion concernant la rencontre avec Israël a été menée par le passé de façon très diverse dans les Eglises issues de la Réforme en Europe. Dans le cadre du dialogue judéo-chrétien, on trouve un large éventail d’expériences, de courants et de tendances. Dans beaucoup d’Eglises européennes, la rencontre entre chrétiens et Juifs n’a commencé qu’après 1945 à un niveau officiel. Elle s’est accompagnée d’une réflexion sur les causes de l’aliénation chrétienne

par rapport au judaïsme, voire de la haine à l'égard des Juifs, ainsi que de la réflexion théologique sur la perception que chaque Eglise a d'elle-même par rapport à Israël.

Les paragraphes suivants sont le reflet des rapports élaborés par les Eglises qui ont réagi aux demandes qui leur ont été adressées. Ceux-ci présentent, dans la perspective de ces différentes Eglises et compte tenu de leur contexte historique, la manière dont elles décrivent la rencontre entre l'Eglise et Israël. Il s'agit d'un bref aperçu qui permet de mettre en lumière des points forts différents et certaines évolutions caractéristiques.

2.3.1 En *Pologne*, il y eut dans les années 1920-1930 la mission « Barbican » ayant pour but la conversion des Juifs au christianisme. Après la deuxième guerre mondiale, il fallut de nombreuses années pour que l'Eglise réformée polonaise surmonte le souvenir de la période de l'occupation, – période pendant laquelle la maison paroissiale et l'église de Varsovie étaient entourées de tous côtés par le ghetto juif. Parallèlement aux efforts mis en œuvre pour la reconstruction de l'église, il y eut la volonté de reprendre le contact avec le judaïsme sur de nouvelles bases. Dans la revue « Jednota » (Unité), on discuta de la possibilité d'un dialogue religieux entre chrétiens et Juifs pratiquants. En 1955, le Synode de l'Eglise évangélique réformée de Pologne fit une déclaration à l'occasion de la commémoration de la libération du camp de concentration d'Auschwitz.

2.3.2 Dans la constitution de l'Etat de *Norvège*, de 1814 à 1851, les Juifs étaient exclus du Royaume (ils n'avaient pas le droit d'y résider), mais ensuite ils formèrent une minorité vivante qui ne fut pas toujours bien acceptée. C'est surtout après la seconde guerre mondiale et l'occupation de la Norvège par l'Allemagne que l'intérêt pour les Juifs ainsi que la solidarité avec eux et avec l'Etat d'Israël se sont renforcés. L'Eglise a été la première à critiquer officiellement, bien que tardivement, en 1942, la déportation des Juifs de Norvège. La solidarité avec les Juifs s'est aussi développée grâce à la rencontre avec eux à travers la 'mission envers les Juifs'. Aujourd'hui, les communautés juives en Norvège sont peu importantes, mais elles jouent un rôle dans les débats publics sur les plans culturel et religieux. Depuis 1996, l'Eglise de Norvège entretient un dialogue suivi avec les communautés mosaïques de Norvège par l'intermédiaire d'une commission permanente.

2.3.3 Au *Danemark*, la position des autorités ecclésiastiques fut constamment antijuive depuis l'installation des premières synagogues (à la fin du 17^e siècle) jusqu'au 19^e siècle. Par contre, les gouvernements étaient plus tolérants. En 1814, les Juifs obtinrent l'égalité des droits, 35 ans avant l'entrée en vigueur de la liberté religieuse pour tous. Lorsqu'en 1943, les forces d'occupation allemandes voulurent arrêter et déporter les Juifs, une lettre pastorale fut lue en chaire durant le service religieux. Dans celle-ci, les persécutions des Juifs étaient clairement refusées en référence à la Bible et au nom de la conscience. Environ 94% des 8000 Juifs danois furent sauvés en fuyant en Suède grâce à l'appui de la population. Après la seconde guerre mondiale, les relations entre l'Eglise et la Synagogue furent toujours harmonieuses, bien que distantes. C'est par des contacts personnels et de nombreux exposés dans les communautés ecclésiastiques que les grands rabbins ont fourni jusqu'à aujourd'hui des informations sur le judaïsme. Mais il n'existe pas de cadre officiel pour les discussions entre la 'Volkskirke' et le communauté de foi mosaïque.

2.3.4 Aux *Pays-Bas*, où il y avait déjà des contacts étroits et directs avec les rabbins au 17^e siècle, après le synode de Dordrecht, les Eglises ont développé une vision propre de la relation entre chrétiens et Juifs. L'intérêt particulier pour l'Ancien Testament et la pratique dominicale du chant des psaumes pendant le culte avaient préparé le terrain sur lequel s'est développé l'intérêt

pour Israël lui-même, intérêt qui est clairement apparu chez un certain nombre de théologiens à la fin du 19^e siècle. Dans les années 1940, on s'est préoccupé du « judaïsme comme interrogation pour l'Eglise » et du sujet bientôt brûlant « Edda et Torah ». On était de plus en plus convaincu que la relation de l'Eglise à Israël était différente de la relation des chrétiens aux autres religions, et que l'on ne pouvait notamment pas parler du « déshéritement » d'Israël. En 1973, l'importance d'une réflexion théologique sur le rapport à l'Israël d'aujourd'hui a été soulignée dans l'étude du « Hervormde Synode » sur « Israël : Peuple, Terre et Etat ». En 1995, un texte prolongeant cette recherche et portant le même titre fut envoyé aux communautés comme rapport provisoire.

2.3.5 En *Italie*, les relations entre Juifs et protestants sont marquées par le fait que Juifs et Vaudois sont des minorités religieuses qui furent toutes deux victimes de discriminations et de persécutions, sans être jamais éliminées ni assimilées. En 1848, ces deux communautés furent émancipées (« destins parallèles »). Au 19^e siècle se répandit parmi les protestants italiens un amical intérêt pour les Juifs marqué par une interprétation littérale de quelques promesses bibliques concernant la fin de la diaspora et le retour d'Israël en terre promise. Ceci explique en partie que les protestants italiens ne furent pas touchés par l'antisémitisme et qu'ils vinrent en aide aux Juifs persécutés, même s'il n'y eut pas de condamnation officielle des lois racistes par les Assemblées générales et les autorités ecclésiastiques. Des contacts directs entre protestants et Juifs se firent jour surtout après la seconde guerre mondiale, aussi bien dans le cadre d'un intérêt commun pour la défense et la protection des droits des minorités et pour une société pluraliste, que dans le domaine du dialogue entre Juifs et chrétiens.

2.3.6 En *France*, le protestantisme, qui s'est développé dans l'expérience historique de la persécution et de l'exil et a nourri sa foi par une lecture poussée de la Bible et en particulier de l'Ancien Testament, s'est toujours senti proche du judaïsme. En 1942, inspirée par la théologie de Karl Barth, l'Eglise réformée a pris position contre les lois racistes du gouvernement de Vichy, et la population protestante a souvent fait preuve de solidarité avec les Juifs. Après la guerre, la Fédération protestante de France a créé une commission qui a eu pour mission d'examiner et de repenser la relation avec les Juifs. Cependant, aucune Eglise de France n'a soulevé officiellement la question de la coresponsabilité des chrétiens dans la Shoah. En 1990, lors du synode de Saint-Louis, l'Eglise réformée d'Alsace et de Lorraine a consacré à cette question une introduction générale qui a pour thème « Les racines juives de la foi chrétienne ».

2.3.7 En *Suisse*, on en vint en 1941, dans le cadre de l'« œuvre diaconale pour l'Eglise confessante en Allemagne », à un âpre conflit théologique sur la compréhension de Jean 4,22 (« Le salut vient des Juifs »). Un groupe comprenait la phrase comme une déclaration se référant au passé : « Le salut *est venu...* » jusqu'à l'Eglise par les Juifs qui sont à présent rejetés. Un autre groupe interprétait l'assertion « Le salut vient des Juifs » dans le sens où par là, l'Eglise se trouve liée de façon permanente avec le peuple d'Israël. Une assemblée représentative de l'Eglise déclara finalement en guise de confession (de foi) : « Parce qu'il est écrit : 'Le salut vient des Juifs' (Jn 4,22), l'antisémitisme est incompatible avec l'appartenance à la communauté chrétienne. »

2.3.8 En *République tchèque*, au sein de l'Eglise des Frères moraves, a lieu depuis longtemps un processus de réflexion en profondeur et d'efforts en vue de clarifier théologiquement et d'améliorer concrètement les relations avec les Juifs. De la sorte, les Frères moraves s'associent aux Eglises issues de la Réforme. Ils ont ainsi repris l'intention que l'on peut discerner dans le travail des traducteurs et des interprètes tchèques de la Bible à l'époque de la Réforme et que l'on perçoit encore aujourd'hui.

2.3.9 En raison de l'élimination des Juifs que les Allemands ont organisée pendant la dictature national-socialiste, les Eglises protestantes en *Allemagne* considèrent qu'elles ont une dette particulière à l'égard d'Israël. Un signal d'ouverture fut donné en 1950 par le Synode de l'EKD à Berlin-Weissensee. Celui-ci a exprimé pour la première fois la part de culpabilité dont l'Eglise protestante s'était chargée pendant la dictature national-socialiste. A cette occasion, il a reconnu que l'Eglise s'était rendue coupable « par son silence et son laisser-faire » et, comme une affirmation de foi, « que la promesse de Dieu envers le peuple d'Israël qu'il a élu est restée en vigueur même après la crucifixion de Jésus-Christ ». Depuis le 'Kirchentag' (journées qui rassemblent tous les deux ans les Eglises et œuvres protestantes en Allemagne autour d'un thème) tenu à Berlin en 1961, le dialogue avec les Juives et les Juifs ne cesse de se poursuivre lors des 'Kirchentag'. C'est en grande partie à de tels dialogues que sont redevables les trois études intitulées « Chrétiens et Juifs », qui datent de 1975, 1991 et 2000. L'étude « Chrétiens et Juifs II » a fait état d'un « consensus fondamental » atteint entre temps, consensus qui englobe le « rejet de l'antisémitisme » et la « reconnaissance de la coresponsabilité et de la culpabilité des chrétiens dans l'Holocauste ». L'accent est mis sur « le lien indissociable de la foi chrétienne avec le judaïsme » ainsi que sur « l'élection éternelle d'Israël », et l'on attire l'attention sur « la signification de l'Etat d'Israël ».

Dans les différentes Eglises régionales allemandes, les résultats de la réflexion théologique et du dialogue avec Israël ont été reçus et mis en pratique de manière différente. Il convient d'évoquer tout particulièrement dans ce cadre la décision du synode de l' *Eglise protestante de Rhénanie*, en 1980. Depuis, de nombreuses Eglises régionales ont adopté des déclarations relatives aux relations entre chrétiens et Juifs. Parfois, on a adopté des compléments aux règlements des Eglises, qui stipulent cette élection éternelle d'Israël. Certaines Eglises régionales allemandes ont renoncé de façon explicite à toute forme de mission auprès des Juifs.

2.3.10 Le synode général de l'Eglise protestante d'*Autriche* a adopté en 1998 une déclaration détaillée intitulée « Le temps de la conversion ». La déclaration constate que les Eglises ont eu leur part de culpabilité dans la Shoah et qu'elles sont conscientes de leur devoir de « combattre toute forme d'antisémitisme collectif et personnel ». Elle dit à ce propos : « Etant donné que l'Alliance de Dieu avec son peuple Israël durera par grâce jusqu'à la fin des temps, la mission auprès des Juifs n'est pas justifiable théologiquement et, en tant que programme d'Eglise, doit être rejetée. »

2.3.11 L'Eglise d'*Ecosse* rappelle qu'elle n'a connu ni l'expérience d'une occupation due à la guerre ni un pouvoir totalitaire, et qu'elle n'a pas été confrontée aux tendances extrêmes de l'antisémitisme. Il y a en Ecosse de très petites communautés juives dans quelques régions du pays. En général, les relations entre l'Eglise d'Ecosse et ses voisins juifs sont bonnes.

2.4 A la question de l'interprétation théologique de l'Etat d'Israël, les Eglises apportent des réponses différentes. Certaines déclarations interprètent expressément la fondation de cet Etat en 1948 comme un signe historique de la fidélité de Dieu envers son peuple, alors que d'autres ne comportent pas de considérations théologiques relatives à l'Etat d'Israël. Il existe un vaste consensus pour veiller à ne pas confondre la promesse biblique d'une terre, faite au peuple d'Israël, et l'Etat séculier d'Israël. Dans la déclaration autrichienne de 1998 mentionnée ci-dessus, on espère que « cet Etat pourra trouver avec ses voisins – en particulier avec le peuple palestinien – une paix associée à la sécurité, dans le respect mutuel du droit à la patrie, de manière à ce que Juifs, chrétiens et musulmans puissent cohabiter en paix ».

2.5 La question du sens à reconnaître aux Juifs qui confessent Jésus-Christ, en particulier à ceux qui, en tant que chrétiens, se sentent toujours liés à leur origine et à leur tradition juives, est rarement posée. Cela tient aussi à la reconnaissance du danger de mettre en jeu la confiance qui grandit dans la rencontre entre Juifs et chrétiens. Dans de nombreuses déclarations théologiques sur la relation entre l'Eglise et Israël, l'Eglise chrétienne est comprise explicitement ou implicitement comme « Eglise issue des nations », dans laquelle on a perdu de vue les personnes d'origine juive. Cependant, le Synode de l'Eglise évangélique d'Allemagne (EKD) dit en novembre 2000 : « Le Nouveau Testament témoigne d'une Eglise composée de chrétiens venus du judaïsme et de chrétiens venus des milieux païens. Nous voyons dans nos frères et sœurs d'origine juive des témoins de notre lien indéfectible au peuple d'Israël qui demeure élu par Dieu. »

De même, la question de savoir si et de quelle manière le témoignage de la réconciliation du monde avec Dieu, qui est advenue en Christ, concerne également Israël n'a pas été souvent abordée. C'est justement cette question qui inquiète les Juifs et met en danger les discussions ; c'est pourquoi de nombreuses déclarations ecclésiales évitent toute allusion à cette thématique ; d'autres soutiennent fermement que le témoignage du Christ concerne le monde entier.

2.6 L'histoire des Eglises issues de la Réforme en Europe est souvent étroitement liée à l'histoire des divers Etats-nations. La responsabilité sociale des Eglises et de chaque chrétien en particulier a été prise en compte de diverses manières : dans certains pays, les Eglises étaient liées si étroitement à l'Etat qu'elles ont soutenu une politique nationale dirigée contre les Juifs ou, tout au moins, se sont abstenues de toute critique. D'autres Eglises qui, à certaines périodes de leur propre histoire, ont été opprimées et persécutées en tant que minorités religieuses, de la même façon que les Juifs, n'ont pas pour autant développé une interprétation positive du judaïsme ou fait preuve de solidarité active avec les Juifs.

Il faut tenir ces deux assertions : l'époque du national-socialisme implique une responsabilité particulière de l'Allemagne et des chrétiens d'Allemagne. Mais toutes les Eglises ont part à cette culpabilité à l'égard d'Israël qui est propre à l'Europe, dans la mesure où elles ne se sont pas opposées fermement à l'hostilité envers les Juifs, ou l'ont même favorisée directement ou indirectement.

3 *Israël et l'Eglise dans la perspective de la tradition biblique*

3.1 La nécessité de réfléchir à la relation entre l'Eglise et Israël découle directement des origines du christianisme. Les textes bibliques qui témoignent de ces débuts ne renvoient pas seulement à l'origine historique de l'Eglise et donc à la relation historique avec Israël, mais ils constituent également le point de départ et de référence critique (*fons et iudex*) de toute réflexion théologique.

3.2 Les Ecritures saintes d'Israël, le Tana'ch (Torah, Prophètes, 'Ecrits'), témoignent de l'histoire de Dieu, le Créateur, qui a élu son peuple Israël et qui le conduit à travers l'histoire. Cette histoire débute avec l'élection des patriarches et des matriarches. Les Ecritures Saintes racontent la sortie libératrice du peuple hors d'Egypte et le don de la Torah que Dieu a fait au Sinaï, l'occupation du territoire et de la fondation de l'Etat. L'histoire dont témoignent ces Ecritures se poursuit avec l'exil babylonien, le retour au pays et la construction du Second Temple. Le fait qu'une grande partie du peuple vit dans la diaspora fait partie de cette histoire. La proclamation prophétique advenue dans le contexte de cette histoire de Dieu avec Israël reflète

des expériences de salut et de jugement, d'espérance et de libération. En même temps, les textes bibliques renvoient à toute l'étendue de la vie humaine, à l'expérience de la vie et de la mort.

3.3 Selon le témoignage néotestamentaire, la vie et l'action de Jésus de Nazareth constitue une partie de cette histoire de Dieu avec son peuple Israël. Jésus annonçait la proximité du Règne de Dieu qui vient. Jésus était et est resté juif. Ce qui lui importait était de faire valoir absolument la volonté de Dieu. Par là, il se situait dans la tradition des prophètes bibliques. En même temps, il prétendait dévoiler le sens véritable de la Torah. Il se plaçait ainsi dans la tradition des docteurs de la loi et des maîtres de la sagesse. Mais, dans certaines situations, il a revendiqué aussi le pouvoir de mettre en question certains aspects de la tradition religieuse et certaines assertions de l'interprétation contemporaine de la Torah à la lumière de la venue du Règne de Dieu. Jésus provoqua ainsi des conflits avec les autorités politiques et religieuses de son temps. La tradition l'exprime clairement, par exemple dans le comportement de Jésus vis-à-vis du commandement du sabbat (Mc 2,23-28), dans son interprétation critique de la distinction entre 'pur et impur' (Mc 7,1-23), dans son refus de la pratique du divorce (Mc 10,2-12) et surtout dans son annonce de la prochaine venue du Royaume de Dieu (Lc 6, 20 ; 10,9). Quelle que soit la part d'incompréhension et d'erreurs humaines qui y était liée, la mort de Jésus sur la Croix était la conséquence de son message et de sa vie.

3.4 La mort de Jésus n'a pas signifié sa fin. La foi chrétienne confesse et témoigne que Jésus le Crucifié n'est pas resté dans la mort, mais que Dieu l'a ressuscité des morts. Dans le cercle des disciples qui avaient suivi Jésus en Galilée et à Jérusalem, la nouvelle s'est répandue rapidement : Jésus est ressuscité des morts (Lc 24,34). Ils ont affirmé leur foi : Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts (Rm 10,9) et a ainsi fait justice au Crucifié. Il a été manifesté par là que le Jésus terrestre possédait une toute-puissance incomparable. Jésus ressuscité est confessé comme le Seigneur, le Messie, le Christ, titres bibliques et juifs de souveraineté. Sa mort est comprise, à l'aide de catégories bibliques «vétérotestamentaires», comme mort expiatoire pour les péchés des hommes (Rm 3,25), comme une mort «selon les Ecritures», d'après les termes de la confession de foi qui est citée par Paul en 1 Co 15,3b. Ceux qui ont cru à la résurrection de Jésus ont apporté cette nouvelle à leur peuple Israël.

3.4.1 Les premiers « chrétiens » étaient des Juifs. Ils étaient convaincus que le Dieu qui avait créé le ciel et la terre et qui conduit Israël à travers l'histoire est le même qui avait agi maintenant en faveur de Jésus-Christ et à travers lui. Ils attendaient le retour prochain du Ressuscité. Et en lien avec son retour, ils attendaient le Jugement dernier et l'avènement de la nouvelle création. Ils ont donc interprété la résurrection de Jésus comme l'événement eschatologique. Dans la foi en la résurrection de Jésus et dans la confiance en la présence de l'Esprit de Dieu dont ils faisaient l'expérience (Ac 2), ils ont considéré qu'ils pouvaient légitimement adopter de nouvelles orientations. Ceci s'est particulièrement manifesté dans le cercle entourant Etienne, qui a fait preuve de distance critique vis-à-vis de la tradition religieuse s'en référant à la Torah et au Temple de Jérusalem (Ac 6-7).

3.4.2 Les Juifs qui ont cru à la résurrection de Jésus par Dieu se considéraient bien sûr comme partie intégrante du peuple d'Israël. En même temps, ils se percevaient comme une communauté particulière au sein d'Israël, de manière analogue, par exemple, à la communauté juive qui vivait à cette époque à Qumran sur les bords de la Mer Morte. L'agir de Dieu en Jésus le Crucifié était pour eux le point de mire de l'histoire de Dieu. C'était là une affirmation de foi qui représentait un défi pour la compréhension que la plupart des Juifs avaient d'eux-même.

3.4.3 Les Juifs qui ont cru à la résurrection de Jésus se considéraient plus particulièrement comme « communauté, Eglise », c'est-à-dire comme 'ekklesia' (Ac 8,3).

3.4.3.1 Le terme 'ekklesia' peut aussi bien désigner la communauté ecclésiale locale que l'Eglise dans son ensemble et donc être traduit en conséquence. Dans la traduction grecque de la Bible hébraïque, 'ekklesia' désigne la communauté religieuse d'Israël. Dans le vocabulaire grec courant, ce terme désignait l'assemblée politique locale. Afin de se distancer de ce sens commun et de faire ressortir la compréhension qui lui est propre, l'Eglise parlait d'elle-même, conformément à l'usage vétérotestamentaire, précisément comme « communauté *de Dieu* » (Gal 1, 13 et nombreux autres ; ce n'est que dans Rm 16,16 que Paul parle des « Eglises *du Christ* »). La référence marquée à Dieu exprime le fait que la communauté ne doit pas sa constitution à une décision autonome mais à l'appel de Dieu.

3.4.3.2 L'image souvent utilisée dans l'Antiquité pour comparer une communauté à un « corps » est transposée par Paul dans sa définition de la communauté chrétienne (1 Co 12 ; cf Rm 12,4-8). En un endroit il appelle même « corps du Christ » (1 Co 12,27) la communauté chrétienne qui constitue ce corps, dans lequel tous les membres exercent des fonctions différentes mais jouissent d'une égalité de droits. Dans l'étude « L'Eglise de Jésus-Christ », il est dit à ce sujet (p.II 88) : « Cette image biblique du corps indique la manière dont *l'Eglise vit et ce qui lui donne sa consistance*. L'Eglise est la communion des membres dont l'unité est fondée dans l'unité avec Christ (1 Co 12,12ss.). La communion des membres vit du fait que tous servent, égaux en droits et dans le respect des dons différents qui leur ont été donnés par Dieu, la construction de la communauté (1 Co 12, 12-31 ; Rm 12, 4-8). » En parlant du corps du Christ, Paul déclare qu'il faut comprendre cette communauté comme celle dans laquelle le Christ ressuscité et élevé est présent en tant que Seigneur qui définit le mode de vie des croyants. Dans les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, cette image est développée jusqu'à représenter l'Eglise comme le corps dont le Christ serait la tête.

3.5 La compréhension que les Juifs qui ont cru au Christ avaient d'eux-mêmes, comme 'Eglise de Dieu' ne les séparait pas du peuple d'Israël. Ceux qui ont cru au Christ étaient et sont restés des Juifs. Ils vivaient dans l'espérance que les autres Juifs aussi seraient convaincus de la vérité de la confession de foi au Christ. Ceci provoqua des conflits entre les Juifs qui croyaient à la résurrection du Crucifié par Dieu, et ceux qui ignoraient ou rejetaient ce message. Ces derniers, qui de toute façon constituaient la grande majorité, ont essayé, de diverses manières, de réduire au silence ceux qui croyaient au Christ. Paul dit, en parlant de lui-même, qu'en tant que Pharisien il avait voulu mettre fin à la mouvance de Jésus par la violence et « détruire l'Eglise de Dieu » (Ga 1,13-14 ; cf. 1 Co 15,9). La conversion de Paul signifie non seulement l'abandon de son rôle de persécuteur, mais aussi sa vocation à proclamer l'Evangile.

3.6 Les Juifs qui ont cru à la résurrection de Jésus ont pris conscience que le message du Christ ne devait pas être prêché uniquement au sein du peuple d'Israël, mais également aux nations, aux « païens ». Le récit de la conversion et du baptême du centurion Corneille par l'apôtre Pierre (Ac 10) dépeint de manière concrète comment, en situation missionnaire, la distinction traditionnelle entre 'pur' et 'impur', et donc la distinction entre Juifs et païens, perd sa signification centrale. L'apôtre Paul, choisi par Dieu pour annoncer l'Evangile du Christ parmi les païens (Ga 1,15-16), légitime la mission parmi eux par la mission particulière qu'il a reçue (Gal 1, 15-17), mais aussi par l'affirmation que le Dieu unique « n'est pas seulement le Dieu des Juifs, mais aussi le Dieu des païens » (Rm 3,29 ; cf. Rom. 15,8-11). On décida par conséquent ce qui n'allait absolument pas de soi au départ, que ceux qui étaient issus des nations et qui croyaient au Christ n'avaient pas besoin de devenir Juifs. Pour faire partie de 'l'Eglise de Dieu', ils n'avaient donc pas à se

soumettre aux contraintes particulières de la Torah qui déterminaient l'identité du peuple d'Israël, en particulier la circoncision. Mais parallèlement, il est précisé à maintes reprises, notamment dans les Actes des Apôtres, que Paul délivrait d'abord ses prédications missionnaires dans les synagogues. L'Eglise était devenue une communauté dans laquelle devaient et pouvaient vivre ensemble des personnes issues du peuple d'Israël et d'autres issues des nations. Elles étaient unies par leur foi dans le fait que Dieu avait agi en Jésus de Nazareth et que dans le présent il est celui qui agit en Jésus-Christ. C'est par le baptême que se réalise l'unité en Christ de « Juifs et Grecs, esclaves et hommes libres, hommes et femmes » (Gal 3, 28).

3.7 Au plus tard au cours du dernier tiers du 1er siècle ap. J.-C., le nombre de ceux issus des nations qui croyaient au Christ (« pagano-chrétiens ») a dépassé celui des chrétiens issus du peuple d'Israël. Les « judéo-chrétiens » fidèles à la Torah avaient de plus en plus de difficultés à préserver et à vivre leur judéité, y compris l'obéissance aux commandements de la Torah. Alors commença une évolution au cours de laquelle les « judéo-chrétiens » fidèles à la Torah furent relégués de plus en plus en marge de l'Eglise. La conviction, soulignée principalement par Paul, que l'Eglise demeure une Eglise composée de Juifs et de païens, est tombée dans l'oubli. En même temps, l'Eglise dans sa majorité ne se reconnaissait plus en continuité ni avec l'Israël biblique ni avec l'Israël de son temps. Elle se mit plutôt à considérer qu'elle remplaçait Israël. Dans l'épître aux Hébreux déjà, on trouve la conception selon laquelle la « première alliance » d'Israël doit être comprise comme une réalité « dépassée » par l'événement Christ (He 8,6-13). Dans l'évangile de Matthieu, un événement historique tel que la destruction de Jérusalem et de son Temple par les Romains en l'an 70 a pu être faussement interprété comme le châtement de Dieu en réponse à l'infidélité des Juifs (Mat 21,43 ; 22,7).

3.8 Parallèlement s'est développée une nette différence entre Juifs et chrétiens quant à l'utilisation des Ecritures saintes d'Israël. L'Eglise chrétienne qui subsistait en très grande majorité en dehors de la Judée et de la Galilée surtout depuis l'époque de la première guerre entre Juifs et Romains (66-70/73), a retenu la version grecque des textes bibliques (la « Septante »), utilisée au sein du judaïsme de la diaspora, aussi bien en ce qui concerne le texte que l'étendue des livres retenus. Par contre, le judaïsme devenu peu à peu normatif a pris le parti de ne reconnaître comme faisant autorité que les écrits bibliques reçus en langue hébraïque et araméenne, dont on fit ensuite de nouvelles traductions en grec ont été faites.

3.8.1 En conséquence, des écrits tels que le livre du Siracide ou de la Sagesse de Salomon et des œuvres historiques comme les livres des Maccabées ont été considérés comme faisant partie de la Bible par l'Eglise chrétienne, mais pas par le judaïsme. En outre, le judaïsme rabbinique a continué à développer l'idée de la « Torah orale », confiée à Moïse au Sinaï en même temps que la Torah écrite.

3.8.2 Dans la traduction en latin, la Vulgate, d'autres écrits furent encore admis, s'ajoutant à ceux de la Septante. Cela accentua encore la différence, bien que Jérôme, le traducteur de la Vulgate, se soit reporté non pas au texte grec, mais autant que possible à la teneur hébraïque des écrits.

3.8.3 Pour sa traduction de la Bible, Martin Luther s'est fondé sur le texte hébreu original de l'Ancien Testament, suivant en cela le principe de l'humanisme qui veut qu'on retourne « aux sources » (*ad fontes*). Pour cette raison il n'a accordé, en les qualifiant d'« apocryphes », qu'un rang secondaire aux écrits transmis uniquement en grec, même s'il les a conservés dans toutes les

éditions de la Bible. Dès lors il n'y eut plus, même parmi les chrétiens, d'unité du canon biblique, l'Eglise catholique romaine ayant conservé la Vulgate.

Comme Luther l'a fait pour le Nouveau Testament où, à la différence de la tradition, il a déplacé à la fin trois épîtres (celles aux Hébreux, de Jacques et de Jude), avant l'Apocalypse de Jean, pour des raisons théologiques, il a choisi dans l'Ancien Testament, pour des raisons théologiques également, un ordre des livres qui s'écarte de la Bible hébraïque. Dans la Bible de Luther, l'Ancien Testament se termine avec le livre des douze Prophètes, c'est-à-dire par la promesse eschatologique du livre de Malachie (Mal 3, 23s.) : « Voici que je vais vous envoyer Elie, le prophète, avant que ne vienne le jour du Seigneur, jour grand et redoutable. Il ramènera le cœur des pères vers leurs fils, celui des fils vers leurs pères pour que je ne vienne pas frapper la terre d'interdit. » Dans son projet théologique, Luther a voulu que le début du Nouveau Testament, qui s'ouvre sur la généalogie de Jésus au premier chapitre de l'évangile de Matthieu et sur la tradition de Jean-Baptiste compris comme Elie, fasse immédiatement suite à ces promesses prophétiques, alors que le recueil des Saintes Ecritures d'Israël se termine, pour une raison également théologique, avec les livres des Chroniques qui font partie des « Ecrits », et qui s'achèvent par l'édit de Cyrus, roi de Perse, autorisant le retour à Jérusalem des Israélites prisonniers à Babylone et la reconstruction du Temple (2 Ch 36,23) : « Lequel d'entre vous provient de tout son peuple ? Que le SEIGNEUR son Dieu soit avec lui et qu'il monte... »

4 Evolution historique de la différence entre l'Eglise et Israël

4.1 Les Juifs qui ont cru en la résurrection de Jésus et les chrétiens issus des nations se considèrent tout d'abord comme partie intégrante de l'histoire d'Israël, telle que la Bible la rapporte. Pour eux, il était donc naturel d'employer les Ecritures saintes reconnues par le peuple d'Israël comme étant le témoignage autorisé de Dieu. Ils lisaient donc ces Ecritures, comme d'autres groupes juifs de l'époque, en les référant à leur propre groupe et à leur propre foi. Les Ecritures les aidaient à comprendre l'expérience pascale. Les croyants comprenaient à présent les affirmations de ces Ecritures comme désignant le Christ et ils se situaient dans la continuité de l'histoire de Dieu avec son peuple, telle que celle-ci est attestée dans ces Ecritures.

En conséquence, l'expression biblique 'peuple de Dieu', caractéristique de la compréhension qu'Israël a de lui-même, pouvait également être applicable à la communauté de ceux qui croient en la résurrection de Jésus. On trouve à deux reprises une formulation expresse en ce sens dans le Nouveau Testament (1 P 2,9-10 ; Tt 2,14 ; cf. Rom 9,25). Mais cela signifie en même temps que l'Eglise chrétienne primitive commençait à se considérer seule comme le véritable peuple de Dieu. Les autres membres du peuple d'Israël restaient néanmoins conviés à croire en la résurrection de Jésus par Dieu ; car cette foi était comprise comme participation permanente à l'histoire à la fois ininterrompue et renouvelée par l'agir de Dieu.

4.2 Cependant, l'histoire des relations entre l'Eglise et le peuple d'Israël devient très tôt l'histoire d'une délimitation des frontières. Certaines affirmations de l'évangile de Jean suggèrent que des Juifs qui ont confessé Jésus ont été exclus de la Synagogue (Jn 9,22 ; 16,2). Mais très tôt, ce rejet s'est opéré aussi dans l'Eglise, jusqu'au dédain et pour finir jusqu'à l'hostilité et à la haine ouvertes contre les Juifs, même si cette attitude n'était pas accompagnée dans les trois premiers siècles de menaces physiques.

Les premiers signes de cette évolution se trouvent déjà dans certaines affirmations antijuives de quelques écrits du Nouveau Testament (cf. 1 Th 2,14-16 ; Mt 21,33-44 ; 27,25 ; Jn 8,44s.). Il faut rappeler à ce propos que des personnes comme l'apôtre Paul et les évangélistes Matthieu et Jean

sont eux-mêmes Juifs : en se distançant de façon polémique du judaïsme qui ne croit pas au Christ, c'est pour eux-mêmes qu'ils revendiquent la continuité de la tradition juive, et ils tentent de contester aux autres Juifs cette continuité ; il s'agit donc d'abord d'un conflit interne au judaïsme. A bien y regarder, on peut même trouver étonnant, d'un point de vue historique, qu'une telle polémique antijuive ne se trouve que de façon très limitée dans le Nouveau Testament. L'Eglise n'a pas admis dans le Nouveau Testament un écrit très polémique dans son ensemble tel que la « Lettre de Barnabé », rédigée au 2e siècle, qui a pourtant été attribuée à un disciple de Paul.

4.3 Pendant les trois premiers siècles, le judaïsme rabbinique ne s'était pratiquement pas occupé de l'Eglise ni du christianisme, alors que les chrétiens, tout en s'efforçant d'attirer les Juifs, lançaient de vives polémiques contre eux. De nombreux écrits chrétiens « Contre les Juifs » furent rédigés, mais par ailleurs l'Eglise a pris en compte de moins en moins la présence du judaïsme, ignorant son existence historique et sa signification théologique.

4.3.1 Lorsqu'au cours du 4e siècle les persécutions d'Etat des chrétiens dans l'Empire Romain ont cessé et que le christianisme a tout d'abord été reconnu, puis est même devenu religion d'Etat à partir de 381, les intérêts politiques des empereurs romains se sont unis aux jugements théologiques de l'Eglise en une alliance largement néfaste aux Juifs. Le recueil de lois romain, le Codex Theodosianus de 438, a édicté pour la première fois des réglementations spéciales concernant les Juifs. Leurs droits civiques ont été restreints et ils ont été exclus des fonctions publiques. Mais par ailleurs, les Juifs ont conservé, contrairement aux « païens » et aux hérétiques chrétiens, le droit de rester dans l'Empire romain.

4.3.2 Au cours des siècles suivants, il y eut en Europe de longues périodes de cohabitation pacifique entre chrétiens et Juifs. Les souverains européens prirent les Juifs sous leur protection, non sans arrières-pensées concernant leurs propres intérêts politiques et économiques. Ils leur accordèrent la liberté d'exercer des métiers dans le commerce et l'artisanat, l'accès au service de la cour et les droits civiques. De nombreuses communautés juives se formèrent. A Mayence, Troyes et Worms, les écoles talmudiques devinrent des centres de culture et de sciences juives. La première croisade, en 1096, constitua une césure importante. Pendant cette croisade, on massacra un nombre de Juifs jamais atteint jusque là et on détruisit des synagogues. Parallèlement furent reprises avec une vigueur accrue des conceptions théologiques voyant dans l'existence des Juifs un moyen de représenter à la communauté chrétienne le jugement et la condamnation. L'idée apparut selon laquelle il était juste de priver les Juifs de leurs droits, tout en protégeant leurs vies, afin que leur existence misérable rappelle aussi clairement que possible aux chrétiens les conséquences de la réprobation de Dieu.

4.3.3 A l'époque des croisades, la vie des Juifs en Europe fut de plus en plus menacée. Les restrictions juridiques (interdiction de certaines professions, création de ghettos, interdiction de posséder des terres, contraintes vestimentaires discriminatoires) devinrent de plus en plus sévères. L'agressivité des accusations pour motif religieux augmenta. Les Juifs furent accusés de crime rituel et de sacrilège contre les hosties. Pendant la période de l'Inquisition, il y eut des exécutions en masse de Juifs qu'on avait contraints de se faire baptiser mais qui restaient attachés à leurs traditions.

A la fin du Moyen Age, les Juifs furent chassés de la plupart des pays et des villes de l'Europe centrale et occidentale. En arrière-plan se profilaient des intérêts commerciaux, notamment ceux des corporations en pleine expansion, et la haine religieuse, attisée en particulier par les prédicateurs des ordres mendiants.

4.3.4 Dans l'ensemble, il y eut au cours du Moyen Age de grandes disparités dans les relations entre chrétiens et Juifs : des périodes de tolérance et de coexistence s'opposent à celles marquées par l'hostilité, la limitation des droits et la persécution. Il serait donc inexact de considérer tout le Moyen Age chrétien comme une période marquée uniquement par un antijudaïsme religieux, voire « théologique ». La lutte de l'Eglise officielle contre les Juifs était en partie le corollaire de la lutte engagée également contre les « courants hérétiques » au sein de la chrétienté. Il y eut aussi des papes et des théologiens qui se sont intéressés au judaïsme et qui se sont même efforcés de trouver des moyens de dialoguer. Mais cela ne conduisit pas à une compréhension positive du judaïsme sur la base d'une réflexion théologique.

4.4 Le comportement des réformateurs vis-à-vis des Juifs reflète l'éventail des différentes possibilités qui existaient déjà à la fin du Moyen Age dans les pratiques de l'Eglise et de la société.

4.4.1 Martin Luther, dont les prédications et les écrits s'expriment régulièrement comme l'antijudaïsme de son temps, rédigea en 1523 son texte « Que Jésus-Christ est né juif », dans lequel il se tournait assez ouvertement vers les Juifs. Il considérait que l'Eglise du pape était incapable de transmettre aux Juifs la foi chrétienne, et il espérait qu'ils se convertiraient du fait que l'Evangile était apparu au grand jour grâce à la Réforme. Au début de la Réforme, il y eut même, à la suite de Luther, des tentatives de dialogue judéo-chrétien, accompagnées en général par un effort de publication de traités missionnaires destinés aux Juifs. Quelques Juifs se convertirent au christianisme réformé. En outre, la référence à la Bible dans la théologie de Luther contribua à le représenter aux yeux de ses adversaires comme proche du judaïsme ; on le nommait le « père juif ».

Lorsque Luther s'aperçut que ses espoirs d'une « conversion » massive des Juifs au Christ avaient été vains, alors que des mouvements chiliastiques et anti-trinitaires apparaissaient et que des tendances visant à respecter le sabbat plutôt que le dimanche se firent jour, Luther en vint à craindre « l'erreur » d'un « nouveau judaïsme » et modifia son attitude. Si, au début, il était encore prêt à tolérer les Juifs qu'il espérait convertir, plus tard il les considéra comme un danger social, politique et religieux (usuriers, espions à la solde des Turcs, faiseurs de prosélytes) et il déconseilla de les tolérer. Dans son premier texte anti-juif « Contre les sabbatistes » (1538), il s'élevait contre les prétendus aveuglements, mensonges et blasphèmes des Juifs. Son texte « Des Juifs et de leurs mensonges », rédigé en 1543, manifestait un antijudaïsme radical de type apocalyptique. Il recommandait qu'on mette le feu aux synagogues et aux écoles comme « lieux de dépravation », de détruire les maisons des Juifs, de brûler leurs livres et d'interdire aux rabbins d'enseigner ; il fallait de plus leur retirer le sauf-conduit dont ils bénéficiaient dans les rues, interdire l'« usure » et prendre aux Juifs leur or et leur argent. Luther rejeta dès lors l'idée d'une mission auprès des Juifs, car elle était vouée à l'échec.

4.4.1.1 Certains théologiens de la Réforme contestèrent l'attitude de Luther. Andreas Osiander, le réformateur de Nuremberg, prit ses distances par rapport à la polémique de Luther dans une lettre au savant juif Elias Levita et critiqua son caractère subjectif. Heinrich Bullinger, le successeur de Zwingli à Zurich, considéra que les écrits de Luther sur les Juifs relançaient le zèle inquisitorial du Moyen Age. Ce qui ne l'empêchait pas d'employer un vocabulaire anti-juif et de mettre en garde contre l'accueil de Juifs en Suisse.

4.4.2 Jean Calvin également appelait les Juifs fanfarons, menteurs et falsificateurs de l'Ecriture et les disait aussi cupides. Comme son champ d'action concernait principalement des régions

dans lesquelles il n'y avait plus qu'un petit nombre de Juifs depuis des décennies, il ne considérait pas la relation avec le judaïsme comme une question prioritaire. Pourtant, à l'en croire, il a souvent discuté avec des Juifs et a tenu compte de nombreux commentaires juifs pour interpréter l'Ancien Testament. Comme il refusait d'admettre que toutes les déclarations de l'Ancien Testament se référaient uniquement au Christ, il fut surnommé « Calvinus judaizans » . Dans un écrit rédigé vers 1555, il traita de manière approfondie des arguments que les Juifs utilisaient dans les disputes théologiques au Moyen-Age. Calvin décrit souvent l'« Ancienne Alliance » scellée avec le peuple d'Israël comme étant presque identique à la « Nouvelle Alliance » scellée dans le Christ avec l'humanité entière. A son avis, les différences entre ces deux Alliances sont plutôt de degré que de fond. La nouvelle Alliance n'élimine pas l'ancienne, mais toutes deux constituent une seule alliance de grâce accordée de deux manières différentes (Institution II, 10.2). Etant donné que même l'« infidélité des hommes » ne peut pas « ébranler » l'alliance de Dieu, « les Juifs en tant que premiers-nés dans la famille de Dieu occupent donc la première place », mais ils ne peuvent être compris que comme des « renégats » dans la perspective de la foi chrétienne. Ainsi, Calvin dit lui aussi que l'Eglise « a pris la place des Juifs » et que le judaïsme est donc une entité qui appartient au passé. C'est surtout dans ses prédications tardives que Calvin prend position vis-à-vis des Juifs dans le rejet et la polémique : puisque les Juifs ont refusé le salut en Jésus-Christ, ils sont contraints à l'aveuglement et à la perte. Mais Calvin dit encore qu'il reste au sein du peuple juif quelques élus qui défendent de dédaigner ni surtout maltraiter les Juifs.

4.4.3 Peu de partisans de la Réforme prirent une position délibérément favorable aux Juifs. On compte parmi eux le réformateur strasbourgeois Wolfgang Capito et le professeur de théologie bâlois Martin Borrhaus. Ils croyaient à une conversion de tous les Juifs à la fin des temps et étaient partisans d'une attitude amicale vis-à-vis des Juifs. Quant à l'humaniste chrétien Sébastien Castellion, qui résidait également à Bâle, il préconisait déjà la tolérance religieuse.

4.4.4 Dans l'ensemble, on peut dire que la Réforme poursuivit presque partout les expulsions de Juifs entreprises à la fin du Moyen-Age, et amena même de nouvelles expulsions. On ne trouve que peu d'exemples de Juifs vivant sur des territoires protestants en Allemagne, comme par exemple à Francfort sur le Main et à Fürth. Les autorités catholiques étaient au 16^e siècle plus tolérantes, quoique pour des raisons avant tout économiques. Les Pays-Bas réformés devinrent un centre important de la vie juive, et de nouveaux centres se développèrent dans la ville catholique de Prague et dans la Pologne catholique.

4.5 A la fin du 16^e et durant le 17^e siècle, c'est à dire pendant l'« ère des orthodoxies confessionnelles », il y eut quelques théologiens protestants pour s'intéresser en tant qu'érudits au judaïsme. Dans l'orthodoxie luthérienne, des controverses théologiques s'engagèrent pour décider si les autorités chrétiennes pouvaient tolérer les Juifs, et si l'on devait s'attendre à une grande conversion des Juifs à la fin des temps. Une position de principe réservée l'emporta, qui se référait en partie aux écrits antijuifs de Luther. Dans quelques cas, on recommanda que les Juifs soient contraints à assister aux cultes de la parole protestants. Les baptêmes de Juifs étaient des événements rares, et il n'y eut pas d'efforts missionnaires organisés.

4.5.1 Contrairement à ce qui se passait en Allemagne, on vit naître aux Pays-Bas et en Angleterre de forts courants philosémitiques. A la suite de cela, les Juifs furent à nouveau autorisés à s'installer en Angleterre sous Olivier Cromwell. Aux Pays-Bas eurent lieu des discussions religieuses entre chrétiens et Juifs dans un esprit de liberté. La « théologie réformée

fédérale » (mode théologique qui préconise une description puritaine de l'Eglise comme peuple de l'Alliance) incita à une vision nouvelle et positive d'Israël.

4.5.2 Dans le piétisme, on recommanda à maintes reprises des relations amicales avec les Juifs, en partant de la position du jeune Luther. Les chrétiens devaient donner un exemple positif aux Juifs et les inciter à la conversion. Cette position avait ses racines dans l'eschatologie piétiste, qui comptait généralement sur une grande conversion des Juifs à la fin des temps. Une mission active en direction des Juifs partit de Halle et de Herrnhut. Cet effort missionnaire conduisit les chrétiens à s'intéresser davantage aux Juifs, à apprendre leur langue et à étudier leurs pratiques religieuses et leurs conditions de vie. Ceci aida à se débarrasser de certains préjugés.

Malgré l'apparition de cette nouvelle fièvre missionnaire chrétienne, les Juifs désirant devenir chrétiens ne pouvaient pas s'attendre automatiquement à être acceptés par les Eglises régionales ('Landeskirchen'), à recevoir un enseignement et à être baptisés. Beaucoup de candidats au baptême d'origine juive furent éconduits. Les Juifs baptisés ne furent généralement pas intégrés à la société chrétienne. Ils durent souvent mendier, se déplaçant de lieu en lieu, et furent singularisés leur vie durant à cause de leur origine juive. A l'université de Halle, des piétistes et des partisans des Lumières prirent parti pour la tolérance à l'égard des minorités juives et combattirent les préjugés antijuifs. Le piétisme radical fit même preuve d'une attention aimable et marquée à l'égard des Juifs, d'une disposition à la tolérance et d'un intérêt particulier pour la doctrine et la vie juives. Dans le 'landgraviat' de Hesse-Darmstadt, on permit aux Juifs à la fin du 17e siècle de faire des études à l'université de Giessen et de construire des synagogues. En Hesse-Kassel, on installa au début du 18e siècle des rabbins dans le cadre de la formation universitaire.

4.5.3 L'impulsion en faveur de l'émancipation des Juifs ne vint cependant pas des cercles religieux, mais du mouvement anticlérical des Lumières. C'est la révolution française de 1789 qui fut l'élément déterminant. En Allemagne, au 19e siècle les théologiens réformateurs et les Eglises s'opposèrent majoritairement à l'émancipation des Juifs. Même les théologiens rationalistes et libéraux prirent rarement parti pour eux. Ils méprisaient le judaïsme de leur temps en raison de sa religiosité prétendument caractérisée par un cérémonial purement extérieur. Mais beaucoup de membres des mouvements de réveil témoignaient, dans la tradition du piétisme, d'un amical intérêt pour les Juifs. Celui-ci s'accompagnait cependant d'un élan missionnaire vigoureux, auquel prirent bientôt part des cercles « confessionnalistes ». De nombreuses sociétés de mission pour les Juifs furent créées sur le modèle londonien. Quelques membres isolés des mouvements de réveil adhèrent au sionisme et ouvrirent la voie à la colonisation sioniste de la Palestine.

Au 19e siècle la théologie protestante en Allemagne fut interpellée pour la première fois par l'apparition d'une nouvelle théologie juive moderne. On en vint dans quelques cas à des rencontres entre Juifs et chrétiens et même à des formes de coopération. Des pasteurs protestants assistèrent à des services religieux juifs, en 1837 parut pendant une courte période un « bulletin d'Eglise » édité conjointement par des protestants, des catholiques et des Juifs.

Mais à la fin du 19e siècle se développa dans les cercles « confessionnalistes » et dans le christianisme social une nouvelle forme d'hostilité à l'égard des Juifs, en liaison avec l'antisémitisme raciste apparu entre temps.

4.6 Au début du 20^e siècle, certains Juifs allemands comme Franz Rosenzweig ou Leo Baeck de même que certains chrétiens ont manifesté un intérêt théologique pour une meilleure perception réciproque. Joseph Klausner a écrit le premier grand texte juif présentant la vie de Jésus. Martin Buber, philosophe des religions, a eu entre 1928 et 1933 des entretiens avec des philosophes non

juifs et des théologiens chrétiens au 'Lehrhaus' de Stuttgart. En Grande-Bretagne, le savant juif Claude Montefiore étudia de façon approfondie le Nouveau Testament et écrivit des commentaires sur des écrits néo-testamentaires.

4.7 En Allemagne, ces tentatives prirent fin lors de l'arrivée au pouvoir des nationaux-socialistes. La discrimination et la persécution des Juifs, qui débutèrent immédiatement, n'étaient pas fondées sur la religion, mais sur la «race». Néanmoins, elles furent en général acceptées passivement par les Eglises chrétiennes et parfois même encouragées par ceux qui appartenaient au mouvement des «Chrétiens allemands». Certains théologiens se montrèrent même très proches de l'idéologie national-socialiste, au point qu'ils s'efforcèrent de fonder «scientifiquement» l'hostilité aux Juifs et l'antisémitisme. La question de savoir si le «paragraphe aryen», qui excluait les Juifs de toutes les fonctions administratives, était valable aussi dans l'Eglise, donna lieu durant l'été 1933 à des controverses théologiques et à des rapports exprimant des avis différents. Alors se constitua l'Eglise confessante, qui s'opposa à la «mise au pas» ('Gleichschaltung' : politique d'unification fixée par une loi de 1934) des Eglises que les nationaux-socialistes tentaient d'imposer. Mais on ne s'est guère intéressé sérieusement à la tradition juive ou au judaïsme contemporain.

4.8 Après la fin de la seconde guerre Mondiale, il y a eu dans plusieurs pays européens des attentats antisémites et jusqu'à aujourd'hui il existe dans de nombreux pays un antisémitisme ouvert ou latent qui renaît sans cesse. A l'occasion de la fondation du Conseil œcuménique des Eglises, en 1948 à Amsterdam, les participants ont adopté une déclaration contre le racisme et ont ainsi renié toute forme d'antisémitisme. Depuis les années 60, les théologiens et les Eglises sont de plus en plus disposés à rechercher le dialogue avec les Juifs. Cette attitude tient compte du fait qu'au sein du judaïsme il existe une forte réserve ou même un genre de refus de ce dialogue. La théologie chrétienne s'efforce de plus en plus de combattre clairement toute forme d'antisémitisme et de prendre en considération la réflexion sur la relation de l'Eglise au peuple d'Israël comme un devoir théologique.

4.9 Ce retour sur l'histoire de l'Eglise et particulièrement sur l'histoire de la théologie chrétienne montre qu'il y eut des lacunes fondamentales dans la réflexion sur le judaïsme et sur la relation particulière entre l'Eglise et Israël. Des lacunes dans la doctrine de l'Eglise - dans le domaine de la compréhension de l'Ecriture, de la doctrine de Dieu, mais aussi de la christologie - ont également contribué pour une large part au fait que, dans de nombreuses Eglises de la Réforme, il n'y eut pas d'opposition efficace aux crimes du national-socialisme. Au vu de ces expériences, et en dépit de la responsabilité particulière de l'Allemagne, il appartient à toutes les Eglises de redéfinir d'une façon dogmatiquement réfléchie leur relation à Israël.

Partie II

L'Eglise et Israël

1 Tentatives théologiques en vue de clarifier la relation entre l'Eglise et Israël

Dans le contexte du dialogue judéo-chrétien après 1945, la théologie chrétienne a fait diverses tentatives pour déterminer de façon appropriée le rapport de l'Eglise à Israël. Quelques modèles théologiques qui sont devenus particulièrement féconds sont présentés et examinés de façon critique ci-après.

On part du fait qu'Israël est un élément incontournable et permanent de la conscience et de la compréhension que le christianisme a de lui-même. Puis on se fonde sur le postulat que l'idée du remplacement d'Israël par l'Eglise en tant que peuple de Dieu est fondamentalement incorrecte. Non seulement Israël se comprend toujours comme le peuple de Dieu, conformément à sa foi et à conscience de la vérité, mais surtout la foi chrétienne elle-même perçoit l'événement Christ et l'élection de l'Eglise non comme un événement abolissant les promesses faites à Israël, mais comme le témoignage de sa fidélité à ces promesses. Toutes les approches présentées ci-dessous se fondent donc avec raison sur ce principe : la thèse selon laquelle Israël a été « déshérité » ou « remplacé » par l'Eglise est fautive.

1.1 La thèse des « deux voies »

1.1.1 Dans l'une des premières phases du dialogue judéo-chrétien après 1945, qui exerce encore son influence aujourd'hui, on a formulé l'idée de deux voies de salut parallèles : les deux voies ont leur point de référence commun dans le Dieu unique d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; pour Israël, la voie qui mène à ce Dieu est la Torah ; pour les nations, c'est le Christ.

1.1.2. La thèse des « deux voies » souligne que le cheminement d'Israël avec Dieu ne doit pas être déprécié par rapport à la voie chrétienne.

Cependant, au regard de la révélation de Dieu et de son projet salvateur, la foi chrétienne ne peut pas parler simplement de deux voies qui seraient parallèles et non reliées. Elle se doit au contraire de considérer la signification de Jésus-Christ aussi bien pour les Juifs que pour ceux qui sont issus des « nations ». Il faut néanmoins tenir compte du fait que la signification du Christ se présente différemment pour les uns et les autres déjà dans le Nouveau Testament, et, d'une manière différente, aujourd'hui aussi. En effet, les Juifs connaissent déjà le Dieu vivant et unique, alors que celui-ci doit d'abord être annoncé aux hommes issus des nations (1 Th 1,9s). Par ailleurs, la thèse des « deux voies » ne rend pas compte de ce que le christianisme a son point de départ au sein du judaïsme et qu'il en est issu. Dès l'origine il y eut des Juifs qui ont confessé Jésus de Nazareth comme leur Messie/Christ, et il y en a encore aujourd'hui.

1.2 La thèse de l'« alliance non révoquée » et de l'introduction dans l'unique alliance

1.2.1 En 1961, lors du 'Kirchentag' des protestants allemands à Berlin, la Commission « Juifs et chrétiens » a été mise en place pour traiter la thèse de l'« alliance non révoquée », qu'on trouve chez Martin Buber. Dans de nombreuses déclarations des synodes d'Eglises régionales allemandes ainsi que dans plusieurs constitutions d'Eglises, il est question sous diverses formes de l'« alliance non révoquée ». Dans les orientations directrices que formule le texte intitulé

« Nous et les Juifs - Israël et l'Eglise », adopté par l'Alliance réformée en 1990, il est dit au point II : « Dieu n'a pas révoqué son alliance avec Israël. Nous commençons à le reconnaître : dans le Christ Jésus nous, les femmes et les hommes issus des nations – alors que par notre origine nous étions éloignés du Dieu d'Israël et de son peuple – sommes rendus dignes et appelés à participer à l'élection – Israël ayant été élu le premier –, et à la communion dans l'alliance de Dieu. » On veut exprimer par là l'idée que la « nouvelle alliance » révélée en Christ (1 Co 11,25 ; Hb 9,15 ; 12,24) n'est pas une seconde alliance, mais l'alliance renouvelée qui a été promise en Jr 31. Elle est une confirmation et un élargissement qui va au-delà de l'alliance conclue par Dieu avec Israël.

1.2.2 La conception de l'alliance unique non révoquée souligne que la communauté de ceux qui croient en Christ doit son existence à l'élection de Dieu inaugurée par l'élection d'Israël. Dieu fait participer à son salut ceux qui, issus des nations, croient en lui. L'Eglise ne peut dire cela qu'avec reconnaissance en louant Dieu.

Mais la thèse de l'alliance unique non révoquée laisse ouverte la question de la manière dont le rapport d'Israël, peuple de Dieu, à l'Eglise peuple de Dieu, doit être pensé théologiquement. Il est insuffisant de voir l'Eglise uniquement comme « Eglise issue des nations ». La nature du renouvellement de l'alliance promis dans Jr 31 et que l'on croit accompli en Christ reste à définir : Proposer de comprendre le terme « nouveau » seulement au sens de « renouvelé » quand il est question de la « nouvelle alliance » ne fait pas droit à la réception et à l'interprétation de Jr 31 dans le Nouveau Testament (cf. les paroles d'introduction de la cène chez Paul et dans l'évangile de Luc, ainsi qu'Hb 8). On ne donne pas une réponse suffisante à la question du rapport de la 'nouvelle alliance' à l'« ancienne alliance ».

1.3 La reprise de l'idée du « pèlerinage des nations à Sion »

1.3.1 En se fondant sur l'attente du pèlerinage eschatologique des nations au mont Sion, exprimée en Es 2 et Mi 4, certains rappellent que Juifs et chrétiens partagent une commune tradition de la promesse et de l'espérance. A partir de là on tente de déterminer plus précisément la relation entre Israël et les nations, ainsi que le rapport d'Israël, peuple de Dieu, à l'Eglise peuple de Dieu. L'Eglise est introduite dans l'histoire de la promesse d'Israël, et ce fait est compris comme le commencement de l'accomplissement de cette attente prophétique.

1.3.2 Dans cette approche, on établit un lien avec une affirmation fondamentale de l'espérance d'Israël. Les prérogatives d'Israël, qui sont également citées dans le Nouveau Testament (Rm 9,4ss), sont reconnues et les nations sont considérées comme « cohéritières de la promesse ». On retrouve donc ici l'idée que l'Eglise est redevable de son existence à l'élection de Dieu et qu'elle se voit cheminant, à côté du peuple d'Israël, vers un but commun. Mais le danger de cette approche est de définir l'Eglise comme une Eglise exclusivement composée de « chrétiens des nations ». Au-delà de cet aspect, une question reste à clarifier : comment définir la relation qu'entretient avec les commandements de la Torah « l'Eglise des nations », élue en Christ ? L'attente prophétique du pèlerinage des nations à Sion comporte explicitement l'idée qu'à la fin des temps la Torah sera reconnue par tous les peuples comme le véritable commandement de Dieu (Mi 4,2 ; Es 2,3s). Ceci soulève notamment des questions importantes relatives à la compréhension des affirmations pauliniennes concernant la validité de la Torah pour ceux qui croient au Christ (cf. Rm 10,4).

1.4 *La conception d'un unique peuple de Dieu formé d'Israël et de l'Eglise*

1.4.1 En partant du singulier spécifique « peuple de Dieu », on a tenté de parler d'une différenciation interne dans la compréhension du peuple de Dieu. Ainsi, on veut tenir ensemble deux éléments : la souveraineté du Dieu qui choisit et fait miséricorde, qui conduira toute chose à son but et, à la fin, sera « tout en tous » (1 Co 15,28) et l'expérience de la séparation entre Israël, le peuple originel de Dieu, et l'Eglise née en son sein qui se considère également comme peuple de Dieu parce qu'elle s'enracine dans la même élection.

1.4.2 Ce modèle se réclame essentiellement de Rm 9-11. Il tient compte de la douleur que Paul ressent et exprime (9,1-5 ; 10,1-4) au sujet du rejet par les 'Israélites' de la bonne nouvelle du Christ. Il rend compte aussi de la certitude de Paul quand il déclare que « l'endurcissement » présent de ceux qui ne croient pas au Christ ne signifie pas leur rejet définitif (Rm 11,23). Mais cette façon de voir risque de réduire la portée de l'événement Christ. La relation du Christ à Israël reste ouverte, et cela pourrait suggérer que l'événement Christ ne concernerait pas le salut d'Israël, mais seulement celui des femmes et des hommes issus des nations. Une interpellation critique semblable vaut à propos de la conception du 'peuple de Dieu divisé' qui comprend Israël et l'Eglise. Ces deux approches ne font pas complètement droit aux affirmations que Paul expose pleinement en Rm 9-11.

1.5 *Résultat*

Les différents efforts pour clarifier la relation entre l'Eglise et Israël, en particulier par rapport à la question de l'« alliance » et à la notion de 'peuple de Dieu', sont autant d'étapes d'une réflexion théologique qui n'a pas encore été menée à terme. Ces efforts ont enrichi l'Eglise, sa théologie et sa spiritualité. Ils ont donné des impulsions au dialogue interne entre les Eglises et ont encouragé des femmes et des hommes à élaborer ensemble une façon positive d'appréhender Israël. C'est pourquoi l'Eglise doit poursuivre dans cette voie, et continuer à rechercher de quelle manière il lui est possible de déterminer et de comprendre son identité face à Israël. Chaque réponse devra être évaluée sous deux aspects : fait-elle droit aux affirmations attestées dans l'Ecriture sainte, l'Ancien et le Nouveau Testament, concernant l'élection d'Israël par Dieu et l'élection de l'Eglise en Jésus-Christ ? Prend-elle au sérieux le cheminement spécifique de Dieu avec son peuple Israël ?

2 Israël et l'Eglise dans la doctrine chrétienne

L'auto-révélation du Dieu d'Israël en Jésus-Christ et la certitude de la foi que donne l'Esprit Saint sont le fondement et le contenu de la confession de foi chrétienne. D'où la nécessité pour l'Eglise de déterminer d'un point de vue théologique sa relation à Israël.

La doctrine chrétienne développe le contenu de la révélation de Dieu en Christ. Celle-ci montre clairement que l'origine de la foi et de l'Eglise est dans l'agir électif de Dieu, qui commence par l'élection d'Israël. Comme cet agir de Dieu constitue le lien indissoluble qui unit l'Eglise à Israël, ce lien doit être un thème constitutif de la doctrine chrétienne.

Dans la partie suivante de cette étude, on développera d'abord, conformément à l'essence de la foi chrétienne, une réflexion sur la compréhension de la révélation du Dieu d'Israël en Jésus-Christ (2.1). La confession de la vérité de cette révélation conduira ensuite à s'interroger sur l'interprétation chrétienne des Ecritures saintes d'Israël (2.2) et sur la compréhension chrétienne

de Dieu (2.3). Suivront enfin des réflexions sur la compréhension chrétienne de l'agir électif de Dieu (2.4) et de l'Eglise comme « peuple de Dieu » (2.5)

2.1 La révélation du Dieu d'Israël en Jésus-Christ

2.1.1 Pour la foi chrétienne, la révélation du Christ représente l'acte décisif de l'agir électif de Dieu (Ga 4,4 ; Hb 1,1-4). Les chrétiens croient et témoignent que l'événement Christ constitue le dernier acte de révélation de Dieu. C'est pourquoi ils le comprennent comme l'« événement eschatologique » (cf. 2 Co 6,2). Ils confessent que c'est par le Saint-Esprit que Dieu, le Créateur, est présent dans le monde en sa puissance agissante. Par la proclamation de l'Évangile, par la prédication et par la célébration des sacrements, le Saint-Esprit génère le salut de la communauté avec le Christ et ainsi avec le Créateur et avec toutes créatures. Les chrétiens attendent la parousie, comprise comme la venue du Christ qui accomplit l'histoire, Christ étant le juge du monde.

2.1.2 La foi dans la révélation de Dieu en Jésus-Christ se réfère à un événement historique : dans l'expérience de Pâques, le Crucifié apparaît comme le Ressuscité (1 Co 15,5-8 ; Luc 24,34), comme celui qui a été élevé par Dieu (Phil 2,9). Cette vérité s'impose aux croyants : en ce Christ Jésus, la puissance de Dieu détermine déjà le présent (1 Co 15,25-28 ; cf. 2 Co 4,6).

A la lumière de l'événement de Pâques, la foi confesse que le témoignage de vie achevé sur la croix par le Christ est l'accomplissement de l'attente centrale d'Israël : Dieu établit son règne. La révélation de Dieu en Christ présuppose donc le processus d'élection et de révélation antérieur, qu'elle confirme, renforce et élargit.

2.1.3 La 'nouvelle alliance' établie par Dieu dans l'événement Christ (1 Co 11,25) est liée aux alliances conclues qui sont attestées dans les Écritures saintes d'Israël. Les chrétiens la confessent comme l'agir de Dieu définitif et indépassable en faveur du peuple d'Israël et des femmes et des hommes des nations. Ainsi la foi en l'auto-révélation de Dieu dans l'événement Christ signifie-t-elle la confirmation et le renforcement des révélations antérieures de Dieu. Le fait que Dieu se tourne vers ses créatures dans l'alliance noachique (Gn 8ss) demeure inchangé tout comme reste valable l'élection de Dieu qui constitue et préserve le peuple d'Israël, et qui lui assigne son rôle au sein des nations et en leur faveur, c'est-à-dire l'alliance avec Abraham (Gn 15,7-18 ; 17,1-16) et l'alliance conclue au Sinaï avec Israël (Ex 24,1-11 ; 34,1-28).

Cette confirmation de l'alliance signifie également, selon la compréhension chrétienne, son renouvellement qui la renforce et l'élargit. Selon la conception vétérotestamentaire, Dieu déclare lui-même qui est juste (cf. Gen 15,6). L'alliance se trouve *renforcée* dans la mesure où Dieu établit sa justice en réconciliant en Christ les pécheurs avec lui-même (2 Co 5, 19-21). Elle se trouve aussi *élargie* du fait que l'alliance renouvelée de Dieu est ouverte « à tous ceux qui croient en elle, aux Juifs d'abord, mais aussi aux Grecs » (Ro 1,16)

2.1.4 Confesser que « Dieu était en Christ et réconcilia le monde avec lui-même » inclut que l'on confesse sa foi en la personne de Jésus comme le « Christ », le « Fils de Dieu » et l'incarnation de la Parole créatrice de Dieu (Jn 1,14).

Ce contenu de la foi en Jésus s'exprime dans la confession que Jésus est « vrai Dieu et vrai homme » (*vere Deus - vere homo*). Cette confession de foi ne préserve le contenu de la foi en l'incarnation que si l'expression « devenu vrai homme » inclut sans équivoque et de façon irrévocable « vraiment Juif ». Ce n'est pas un homme quelconque, mais bien cet homme-ci, - né juif, appartenant au peuple d'Israël, de la famille de David - qui s'est révélé à Pâques comme le

Christ, le Fils de Dieu. Dans la mesure où Dieu manifeste le Juif Jésus comme le véritable témoin de la venue du royaume de Dieu, il témoigne de son propre lien définitif avec Israël.

2.1.5 L'incarnation du Fils de Dieu préexistant en un homme issu du peuple d'Israël exprime le propre lien de Dieu à Israël. Pour cette raison, la foi chrétienne ne peut sous aucun prétexte considérer que ce fait soit simplement dû aux hasards de l'histoire. En effet, l'histoire qui mène à l'auto-révélation de Dieu en Christ est l'histoire de Dieu avec Israël, à exclusion de tout autre peuple.

2.1.6 La relation particulière de l'Eglise à Israël établie à travers l'événement Christ est donc indissoluble, car l'élection d'Israël fait partie intégrante de l'histoire du Dieu unique qui s'est révélé en Christ.

En conséquence, dans la perspective de la foi en Christ, l'élection d'Israël comme peuple de Dieu n'appartient pas au passé et ne peut donc être comprise comme invalide et dépassée. Il faut affirmer avec Paul que les promesses faites à Israël ont été confirmées (2 Co 1,20), renforcées et élargies par l'événement Christ (Gal 3,6-18).

2.1.6.1 Cela signifie-t-il que l'élection du peuple d'Israël par Dieu demeure valable, alors même qu'Israël n'accepte pas le témoignage de la révélation de Dieu en Christ ? Comment comprendre alors qu'elle reste valable ? La réponse à ces questions revêt une importance décisive pour la doctrine chrétienne de Dieu. Il s'agit de savoir si Dieu reste fidèle à lui-même.

2.1.6.2 La promesse de la prophétie nous invite à espérer que Dieu créera « des cieux nouveaux et une terre nouvelle » (Es 65,17). Elle est reprise et confirmée en 2 P 3,13 : « Nous attendons *selon sa promesse* des cieux nouveaux et une terre nouvelle où la justice habite. » Le voyant de l'Apocalypse de Jean fait le lien entre cette vision du monde nouveau et la vision de la Jérusalem nouvelle exactement comme le prophète en Es 65,17-25. Il ajoute néanmoins que, dans cette cité de Dieu, il n'y aura pas de temple « car son temple, c'est le Seigneur, le Dieu Tout-Puissant, ainsi que l'Agneau » (Ap 21,22). Les chrétiens espèrent donc comme les Juifs l'accomplissement de la promesse prophétique concernant l'avenir de Dieu et son monde à venir. Mais les chrétiens comprennent que, par cet accomplissement, sera achevé le salut commencé dans la révélation du Christ.

2.1.7 Il est donc clair que la révélation de Dieu en Christ conduit la foi chrétienne à rester fidèle au témoignage de la révélation et de la vérité contenu dans les Ecritures saintes du judaïsme, et à lire, comprendre et interpréter ces écrits à la lumière de la révélation du Christ. C'est donc la révélation du Christ elle-même qui justifie la compréhension spécifiquement chrétienne des Ecritures saintes d'Israël (2.2) et la compréhension de Dieu qui en résulte (2.3)

2.2 *La compréhension chrétienne des Ecritures saintes d'Israël*

2.2.1 L'Eglise lit et comprend les Ecritures saintes d'Israël, c'est-à-dire l'Ancien Testament chrétien, à la lumière de la révélation en Christ. Dans le même temps, l'Eglise lit et comprend le témoignage néotestamentaire rendu au Christ à la lumière de son Ancien Testament.

2.2. Le fait que les Ecritures saintes d'Israël constituent, en tant qu'« Ancien Testament », l'une des deux parties du canon de la Bible chrétienne ne cesse de rappeler à l'Eglise sa relation avec Israël. Les écrits vétérotestamentaires ont une signification importante dans le culte, mais

également dans la piété personnelle de chaque chrétien. Néanmoins, toute référence chrétienne aux textes véterotestamentaires, en particulier toute prédication, doit refléter le fait que ces mêmes écrits font aussi autorité dans le judaïsme.

2.2.3 La tension dans la continuité de l'agir unique de Dieu envers Israël et envers l'Eglise entraîne, pour cette dernière, une façon particulière de se référer à la tradition biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Selon la compréhension chrétienne des Ecritures saintes d'Israël, la promesse qui y est exprimée pointe vers l'événement Christ, vers la croix et la résurrection de Jésus de Nazareth qui est le Christ et vers sa venue en tant que juge et sauveur eschatologiques. Mais côtoyant et précédant cette compréhension chrétienne des Ecritures saintes d'Israël, se trouve la lecture juive, qui ne voit précisément pas dans le Tana'ch (Torah, Prophètes, Ecrits) l'« Ancien » (ou « Premier ») Testament, mais l'Ecriture sainte en son entier. Il ne s'agit pas de juger quelle lecture des Ecritures saintes d'Israël est la « bonne ». Il convient plutôt de considérer qu'Israël et l'Eglise sont responsables, chacun pour sa part, de l'interprétation qu'ils font des textes qui leur ont été confiés.

2.2.3.1 Le canon de la Bible chrétienne, dont les Ecritures saintes d'Israël ne constituent qu'une partie, est un canon différent du canon hébraïque, qui ne comprend que le Tana'ch. Pourtant il serait impropre de dire que le canon chrétien comprend le canon hébraïque, et que le canon hébraïque ne constitue donc qu'une partie du canon chrétien. Nous avons plutôt affaire à deux canons différents de deux communautés différentes. Bien qu'en partie les mêmes textes soient présents dans les deux canons, ils se situent respectivement dans des contextes de lecture et d'interprétation différents.

2.2.3.2 Lorsqu'on parle, dans le canon chrétien, des Ecritures saintes d'Israël comme de l'« Ancien Testament », le terme « Ancien » n'est pas employé au sens de « périmé », mais « ancien » désigne ce qui est au commencement ainsi qu'au fondement. Il existe aussi l'expression « Premier Testament », qui est employée de temps à autre, et précisément dans ce sens-là ; mais elle peut être mal comprise, comme si elle désignait le premier tome d'une série qu'on peut compléter à volonté. De même, la conception chrétienne de l'unité des deux parties de la Bible serait compromise plutôt que sauvegardée par la juxtaposition du « Premier Testament » et du « Nouveau Testament ». Les expressions 'Bible juive' ou 'Bible hébraïque' sont également problématiques, quand on veut désigner par là la première partie du canon chrétien. En effet, elles pourraient induire en erreur en laissant croire que le canon juif est une partie du canon chrétien. L'ensemble de ces désignations rappellent à juste titre que le texte de la première partie du canon de la Bible chrétienne est identique au canon juif dans son entier.

2.2.4 La communauté chrétienne primitive a conservé telle quelle la tradition biblique des Ecritures saintes d'Israël qu'elle a reçue, ce qui peut paraître étonnant d'un point de vue historique. Ces textes n'ont pas été modifiés par des ajouts, des suppressions ou des « corrections ». Ils n'ont pas été « réécrits » de façon chrétienne. Les communautés chrétiennes ont donc consciemment reçu le témoignage écrit pré-pascal dans son ouverture intrinsèque à des possibilités d'interprétation différentes. Ainsi, en fixant le double canon biblique, l'Eglise a déclaré plus tard que ce témoignage l'engageait pour sa propre prédication. Cependant, les changements intervenus dans l'ordre du canon de l'Ancien Testament en raison notamment des décisions de la Réforme ont notablement accentué la relation des écrits véterotestamentaires à l'événement de la révélation en Christ.

2.2.5 L'approche chrétienne de l'Ancien Testament doit toujours garder présent à l'esprit que les textes de l'Ancien Testament correspondent à ceux des Ecritures saintes d'Israël dans la forme et le fond même s'ils ne sont pas le canon juif. La révélation de Dieu en Christ confirme l'histoire de l'alliance qui a commencé avec Israël. Elle attire donc l'attention sur le témoignage d'Israël à la révélation et à sa foi avant que l'Eglise existe. Elle conduit à reconnaître la vérité contenue dans ce témoignage. Cependant, l'Eglise ne doit pas oublier que sa propre mission est de lire les textes des Ecritures saintes d'Israël à partir de sa foi en Christ et de laisser les affirmations de l'Ancien Testament donner consistance à sa propre foi. Chaque rencontre de l'Eglise avec la lecture et l'interprétation juives du Tana'ch restera marquée par le fait que son propre accès à l'Ancien Testament est déterminé par la foi chrétienne.

2.2.6 Quant à la question du rapport de la lecture juive et de la lecture chrétienne, il ne s'agit pas d'abord de reconnaître, grâce aux possibilités de l'exégèse historico-critique par exemple, la nécessité de distinguer entre le sens 'originel' et historique des affirmations du texte et la perspective herméneutique chrétienne élaborée à partir de la foi pascale. La perspective est bien plutôt celle de la prédication, c'est-à-dire qu'il s'agit de la proclamation par l'Eglise du message des Ecritures saintes d'Israël en tant qu'Ancien Testament chrétien.

Ceci n'exclut nullement une interprétation historico-critique, mais au contraire la suscite. Toutefois, on doit envisager que même une interprétation apparemment exclusivement historico-critique est déterminée aussi par une « pré-compréhension ». Elle dépend en effet d'une décision herméneutique fondamentale, qui précède toute interprétation. Cette décision herméneutique fondamentale est intrinsèquement différente dans le judaïsme et dans le christianisme. Le fait qu'il n'existe jamais d'interprétation du texte sans pré-compréhension a été reconnu comme légitime, déjà dans le judaïsme ancien et dans le christianisme naissant.

2.2.7 L'interprétation juive des Ecritures saintes d'Israël, c'est-à-dire celle qui n'est pas déterminée par la foi dans l'événement Christ, ouvre pour l'interprétation chrétienne une perspective aussi légitime que nécessaire. C'est la seule façon d'appréhender le sens propre des textes des Ecritures saintes d'Israël. Sinon, l'interprétation chrétienne risque de ne retrouver qu'elle-même dans les textes de l'Ancien Testament. L'Eglise est enrichie dans sa théologie par la lecture de l'interprétation juive de l'Ancien Testament et par son dialogue avec des Juifs.

2.2.8 C'est pourquoi il est parfaitement possible pour la compréhension chrétienne de l'Ecriture non seulement de connaître et de respecter l'interprétation juive des Ecritures saintes d'Israël, mais encore de la prendre en compte dans sa propre interprétation. C'est une évidence au niveau scientifique, dans la recherche historique en théologie. Mais il est également bénéfique pour la prédication et l'enseignement de l'Eglise que le témoignage de foi des Ecritures saintes d'Israël ne soit pas valorisé uniquement dans sa compréhension chrétienne, c'est-à-dire rétrospectivement à partir du Nouveau Testament. Il s'agit plutôt de rester ouvert à la compréhension juive c'est-à-dire non-chrétienne de ces écrits, et à la tradition interprétative qui en résulte.

2.2.9 La Bonne Nouvelle de Pâques dit que l'événement Christ ne se contente pas de confirmer les promesses bibliques, mais qu'il les interprète simultanément à frais nouveaux. En même temps, la lecture juive de ces mêmes textes bibliques permet de clarifier deux points : nous reconnaissons que ces textes contiennent des promesses dont l'accomplissement, à l'évidence, est encore à venir ; par ailleurs, on voit plus nettement dans cette tradition biblique comment la vie en ce monde terrestre, dans toute sa diversité est référée à Dieu.

2.2.10 Pour la prédication chrétienne, le témoignage des Ecritures saintes d'Israël est une partie constitutive de l'histoire de la révélation qui lui est propre. Dans la doctrine des deux dieux que Marcion développa au 2^e siècle apparaissent les conséquences d'une théologie qui tente de rompre la cohérence du témoignage des Ecritures saintes d'Israël avec l'événement Christ. L'événement Christ lui-même oblige l'Eglise à ne pas oublier que la révélation faite dans les Ecritures saintes d'Israël ("vétérotestamentaire") est adressée à l'origine et de façon permanente à Israël. Il n'est donc pas possible de concevoir une différence entre le « Dieu pour Israël » et le « Dieu pour le monde ».

2.3 *La compréhension chrétienne de Dieu*

2.3.1 L'Eglise se réclame du Dieu unique d'Israël. Mais elle le fait en référence à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ ainsi qu'à l'effusion de l'Esprit Saint. En conséquence, elle comprend ce Dieu d'une façon différente d'Israël, et elle en parle aussi d'une manière différente. Elle se réclame du Dieu trinitaire. C'est de cette manière qu'elle veut rester fidèle à la confession du Dieu unique d'Israël. La doctrine de Dieu dans sa formulation chrétienne comme doctrine du Dieu trinitaire (Trinité) ne peut pas être comprise de façon appropriée sans référence à son origine en la révélation en Christ et donc à l'histoire et au présent d'Israël.

2.3.2 Dans la doctrine de la Trinité, on déclare que Dieu et Jésus-Christ, en union avec le Saint-Esprit, forment le Dieu trinitaire de toute éternité, « avant la fondation du monde ». Le fondement de cette compréhension de Dieu se trouve déjà dans les écrits du Nouveau Testament. Les écrits néotestamentaires ne contiennent pas de mention explicite de la doctrine de la Trinité, mais bien l'affirmation de la préexistence du Christ : Jésus est depuis toujours auprès de Dieu (Jn 1, 1-14 ; Ph 2, 6 ; cf. Jn 8, 58). Ceci est à rattacher à certaines affirmations juives déjà présentes dans l'Ancien Testament, concernant en particulier la préexistence de la Sagesse (cf. Pr 8, 22-36). Selon la foi chrétienne, Dieu agit à présent dans l'Eglise et dans le monde en tant qu'Esprit Saint qui témoigne de la présence permanente du Christ ressuscité et élevé dans l'Eglise et dans le monde et en même temps la réalise. Pour cette raison, la doctrine de la Trinité est pour les chrétiens la tentative théologiquement appropriée de parler du mystère de la révélation de Dieu. On se méprend sur la doctrine de la Trinité quand on la comprend comme une tentative humaine de définir Dieu de cette manière. Elle a pour but d'établir le lien entre le discours sur le Dieu unique (cf. Dt 6,4) et le témoignage néotestamentaire de la résurrection et de l'élévation de Jésus-Christ (Ph 2, 9-11).

2.3.3 Le Dieu trinitaire dont il est question dans la confession de foi chrétienne n'est autre que celui auquel Israël adresse ses prières. Il est le Créateur, qui a conclu librement son alliance avec Israël, et qui par grâce lui a manifesté sa présence dans la Torah. Selon la compréhension chrétienne, Dieu a réconcilié le monde avec lui-même en Christ. Par l'Esprit-Saint, cet agir réconciliateur de Dieu devient une certitude de foi. Dans la prédication, il est promis à toutes les femmes et à tous les hommes et devient présent.

2.3.4 La foi chrétienne atteste que Dieu agit dans l'histoire et qu'il se rend présent par là dans l'histoire - du début de la création jusqu'à l'accomplissement de la fin des temps. Conformément à la tradition biblique, la théologie chrétienne ne considère pas Dieu comme un « être suprême » qui repose en lui-même, mais elle parle du Dieu vivant, agissant, qui se révèle aux hommes par une décision libre et souveraine. Cet événement de la révélation est en relation avec l'histoire. Dans cette mesure, la théologie chrétienne ne parle pas de l'« immuabilité » de Dieu, parce

qu'elle le pense d'abord, selon la théologie trinitaire, comme celui qui est en relation avec lui-même.

2.3.5 La foi chrétienne confesse le Dieu plein de grâce et compatissant (Ps 103,8) qui a d'abord révélé son alliance avec les créatures dans et avec Israël. Il a aussi renouvelé cette alliance en Israël. Il s'est manifesté lui-même dans le Juif Jésus et il a dévoilé en lui par le Saint-Esprit sa grâce et sa vérité dans leur profondeur et leur largeur (Jn 1,14).

2.3.6 La compréhension chrétienne de Dieu implique l'idée qu'en Israël, c'est Dieu lui-même qui est le fondement et l'objet d'une compréhension vivante du Créateur, de sa grâce et de sa vérité, quoique en dehors de la révélation du Christ. Ceci rappelle aux chrétiens que Dieu est libre de faire souffler son Esprit où il veut. Pour cette raison la foi chrétienne sait que l'attention de Dieu pour son peuple Israël, qui ne pense pas Dieu de façon trinitaire, n'est pas abolie par l'élection de l'Eglise.

2.3.7 Lorsque la compréhension chrétienne de Dieu s'exprime, il est question du même Dieu que celui dont parle Israël. La foi chrétienne ne voit pas simplement le discours des chrétiens et des Juifs sur Dieu comme deux façons différentes de s'exprimer. Ils sont l'expression de deux compréhensions différentes du même Dieu. Le Dieu unique est compris différemment à la lumière de la révélation en Christ que sans cette révélation, à savoir comme celui qui s'est placé en Jésus-Christ dans un nouveau rapport avec le monde.

Dans la doctrine de Dieu, il convient de réfléchir consciencieusement au fait qu'Israël et l'Eglise entendent parler du même Dieu quand ils confessent le Dieu unique, bien qu'ils en parlent d'une manière foncièrement différente.

Nous posons cette question : que signifie le fait que Dieu se tourne à la fois vers le peuple d'Israël et vers l'Eglise ? Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons pas dire qu'il existe une forme d'unité de l'Eglise avec Israël face au Dieu unique. Mais c'est l'espérance de la foi chrétienne qu'il existe dans le Dieu unique une unité qui englobe Israël et l'Eglise et qui deviendra visible à la fin des temps.

2.4 *L'agir électif de Dieu*

2.4.1 La foi chrétienne parle conformément au témoignage propre des Ecritures saintes d'Israël de l'élection du peuple d'Israël en Abraham et par le don de la Torah au Sinai. En même temps, par analogie avec la conception juive selon laquelle Dieu aurait créé le monde pour permettre l'élection d'Israël, la foi chrétienne parle de l'élection de l'Eglise en Jésus-Christ comme d'une élection « avant la fondation du monde » (Eph 1,4). Les deux affirmations sont parallèles, mais d'une façon telle qu'aucune des deux ne puisse s'élever au-dessus de l'autre. Car ce dont il est question dans la foi en l'élection, c'est un événement dont l'origine est Dieu lui-même et non une réaction de Dieu à l'action des hommes. Le thème de l'élection rend attentif à l'agir de Dieu. En conséquence, toutes les revendications par lesquelles les hommes cherchent à affirmer leur supériorité aux yeux du monde sont rejetées en bloc. Pour cette raison, ni Israël ni l'Eglise ne peuvent émettre de *revendications* à l'élection : tous deux parlent plutôt de l'élection œuvre de *Dieu* ; face à cela, les élus ne sont toujours que des objets, jamais des sujets. Selon la compréhension chrétienne, l'élection de l'Eglise « avant la fondation du monde » inclut la libre décision de Dieu dans l'élection du peuple d'Israël, qui rend impossible toute idée d'un rejet d'Israël. L'identité même de l'Eglise dans son histoire, pas seulement dans son histoire avec Dieu, mais également dans l'histoire « du monde », tient à ce quelle n'oublie ni ne renie le fait

qu'à l'origine elle est elle-même issue du peuple d'Israël. Elle doit au contraire y tenir fermement. Ainsi seront mises en évidence et reconnues la position permanente d'Israël dans l'histoire de la révélation et, en conséquence, la relation permanente de l'Eglise à Israël.

2.4.2 La révélation de Jésus crucifié et ressuscité comme Christ confirme l'agir de Dieu dans la révélation et l'élection, qu'il a commencé avec Israël. La libre élection de Dieu sous-tend l'ensemble de la création et de l'histoire du salut ; elle est le fruit de sa volonté avant même la création du monde. Dieu est celui qui aime dans la liberté. Le but de la création qu'il s'est choisi est l'accomplissement dans l'histoire de sa volonté de salut, conçue avant tout commencement, qui a été rendue visible dans l'événement Christ, et qui sera pleinement réalisée dans l'achèvement à venir de la création (cf. Co 1,15-20 ; Eph 1, 3-12). Dans la libre volonté de salut du Créateur, l'élection d'Israël comme peuple de Dieu fonde l'élection de l'Eglise comme peuple de Dieu composé de Juifs et de païens, ainsi que son lien indissoluble au peuple d'Israël, élu de façon irrévocable.

2.4.3 Dieu, souverain dans sa liberté et dans son amour, a élu Israël pour être son peuple et a fait alliance avec lui. L'élection est uniquement fondée sur l'amour de Dieu qui fait miséricorde et sur la promesse faite aux pères. Exemple est à ce titre le texte de Dt 7,6-8 :

« Car tu es un peuple consacré au SEIGNEUR ton Dieu ; c'est toi que le SEIGNEUR ton Dieu a choisi pour devenir le peuple qui est sa part personnelle parmi tous les peuples qui sont sur la surface de la terre. Si le SEIGNEUR s'est attaché à vous et s'il vous a choisis, ce n'est pas que vous soyez le plus nombreux de tous les peuples, car vous êtes le moindre de tous les peuples. Mais si le SEIGNEUR, d'une main forte, vous a rachetés de la maison de servitude, de la main du Pharaon, roi d'Egypte, c'est que le SEIGNEUR vous aime et tient le serment fait à vos pères. »

Cette compréhension de l'alliance est valable dans ses dispositions fondamentales pour les deux testaments de la Bible chrétienne.

2.4.4 D'après le témoignage des récits bibliques de la création, Dieu crée les humains, non pas les peuples. Mais il ne crée pas les hommes seulement comme individus : ce sont aussi des êtres sociaux qui organisent une vie communautaire et qui sont liés les uns aux autres sur des générations. Ainsi l'émergence du peuple d'Israël peut être présentée comme l'accomplissement de la promesse faite par Dieu à Abraham de multiplier sa descendance (Gn 12,2). En ce sens, elle est en quelque sorte une « histoire de famille ».

2.4.5. Par élection d'Israël, il faut entendre que Dieu fait d'abord d'Israël un peuple, qui est à proprement parler *son* peuple. Par pure miséricorde, Dieu se tourne vers un petit groupe humain en Egypte afin de le libérer de l'oppression. C'est dans ce contexte que le nom Israël apparaît pour la première fois dans le texte biblique pour désigner le peuple, dans Ex 1,9. Dans les paroles de Dieu en Ex 3, 7-10, Israël est alors explicitement appelé « mon peuple ». L'élection n'a pas d'autre raison que l'amour de Dieu.

2.4.5.1 Pour désigner le peuple élu par Dieu, les écrits de l'Ancien Testament emploient le plus souvent le terme hébraïque '*am*', alors que les peuples qui entourent Israël sont différenciés de lui d'un point de vue notionnel, et le plus souvent appelés '*goyim*'. Mais d'après les déclarations bibliques, même « mon peuple » ('*ammi*') d'Israël risque de devenir un « pas-mon-peuple » ('*lo ammi*' : Os 1,9). L'expression « peuple de Dieu » ne désigne donc pas seulement une entité sociologique ou biologique, mais elle est d'abord et avant tout fondée sur la relation à Dieu.

2.4.5.2 L'exode d'Israël pour échapper à l'esclavage en Egypte constitue, pour Israël en tant que peuple, la confirmation de la promesse faite à Abraham. Dans cette libération par Dieu s'enracinent le don de l'alliance, celui de la Torah de même que le don du pays. Dès lors, ils déterminent la vie d'Israël et la marquent fondamentalement de leur empreinte.

2.4.6 Dès que la foi en l'élection s'allie à une revendication de pouvoir se perd la vérité de la confession de foi, qui parle de l'acte spécifique par lequel Dieu délivre de l'impuissance humaine.

2.4.6.1 Le fait qu'Israël se comprenne comme 'le peuple élu de Dieu' ne peut justifier une revendication de pouvoir.

Il en va de même pour l'Eglise. Si les chrétiens se comprennent comme 'le peuple élu par Dieu en Christ', cela ne justifie pour eux non plus aucune revendication de pouvoir. D'après le témoignage du Nouveau Testament, l'Eglise est la communauté de ceux qui ont à porter la croix du Christ. Ils sont donc élus pour donner leur vie au service du royaume de Dieu (Mc 8,35 ; 10,43-45).

2.4.6.2 L'élection d'Israël semble être une mise à part pour un service particulier. Dans l'alliance entre Dieu et le peuple, l'existence de celui-ci est tout entière placée au service du Dieu qui l'a choisi. Il s'ensuit une sorte de non-conformisme pratique, qui fait partie de l'auto-compréhension du peuple de Dieu (Robert Raphaël Geis). Au fait que Dieu maintienne son élection répond la fidélité du peuple.

Ceci est également valable pour l'Eglise. Comme « peuple de Dieu », elle occupe tout comme Israël une position particulière dans le monde séculier. Le titre « peuple de Dieu » inclut ce « non-conformisme pratique » qui le mène à respecter les commandements de Dieu.

2.4.7 Selon la compréhension biblique, l'élection du peuple suppose un engagement : en raison de l'unicité de Dieu, toute action humaine est placée dans la perspective du premier commandement. L'attachement du peuple de Dieu à la volonté de ce Dieu culmine dans le rejet de l'adoration de dieux étrangers. C'est en cela que le peuple de Dieu doit se distinguer des peuples qui l'entourent.

2.4.7.1 Le sens et la signification du premier commandement est révélé à l'Eglise par Jésus-Christ. La rencontre avec Israël, peuple de Dieu, rappelle sans cesse à l'Eglise le sens du premier commandement dans son extraordinaire portée pour la foi et l'action. De l'élection par Dieu découlent des devoirs particuliers pour la vie de la communauté élue. Israël, peuple élu par Dieu, est régi par les commandements de Dieu, la Torah, et par le devoir d'amour, il est lié à Dieu. Pour la communauté chrétienne, le fait de confesser Jésus-Christ est sa réponse à l'auto-révélation de Dieu, ainsi que sa réponse au premier commandement. Son élection en Christ implique qu'elle s'engage à obéir au commandement d'aimer le Dieu unique et le prochain (Mc 12,28-32 ; Rm 13,8ss) et au devoir de « porter les fardeaux les uns des autres ». Ainsi, elle « accomplit la loi du Christ » (Ga 6,2).

2.4.7.2 Suivre Jésus-Christ signifie pour l'Eglise que le pardon des péchés, la justice et la vie éternelle sont offerts par la seule foi au salut de Dieu en Christ (Confessio Augustana, Article IV). Il s'ensuit que la foi « doit produire de bons fruits et de bonnes œuvres ». Pour autant, les croyants ne doivent pas se fier en ces œuvres : ils savent que « c'est par la foi en Christ que nous recevons la rémission des péchés et la justice » (Confessio Augustana, Article VI : cité d'après la version allemande de la Confession d'Augsbourg, dans la traduction proposée par : A. Birmelé et

M. Lienhard éd., La foi des Eglises luthériennes. Confessions et catéchismes, Paris, Cerf et Genève, Labor et Fides, 1991, p.45 et 47). L'Eglise confesse que « Jésus-Christ, tel que la Sainte Ecriture nous en rend témoignage, [est] la seule Parole de Dieu que nous ayons à écouter et à laquelle nous devons nous confier et obéir, dans la vie et dans la mort ». De même que Christ « est le don de Dieu pour le pardon de tous nos péchés », il est aussi « la puissante revendication de Dieu sur toute notre vie » (Déclaration théologique du Synode confessionnel de Barmen, Thèses I et II in : K. Blaser, La première thèse du synode de Barmen dans le contexte théologique actuel, Revue de Théologie et de Philosophie, 116, 1984, p.85-103).

2.4.8 Les Ecrits d'Israël sont parfaitement réalistes. Ils montrent clairement les manquements du peuple de Dieu et les déplorent en toute lucidité, en particulier par le mordant de la critique prophétique. Mais Dieu maintient par grâce sa fidélité envers son peuple. Pour signifier cette réalité, on dit que ce peuple est la propriété de Dieu. Dieu se bat pour son peuple sans jamais renoncer à lui (cf. Os 2,19-25).

Ce fait vaut aussi pour l'Eglise. Dans sa théologie, elle doit exprimer et déplorer clairement et en toute lucidité ses manquements, comme cela s'exprime déjà dans les épîtres du Nouveau Testament, et dans l'autocritique de la doctrine ecclésiale. Mais l'Eglise peut aussi exprimer son espérance et sa confiance dans la grâce de Dieu, dans sa fidélité et dans la constance de l'engagement de Dieu pour son peuple. Comment, au vu de son histoire, pourrait-elle encore exister sans cela ?

2.4.9 Toutes les tentatives théologiques pour rendre plausible l'élection divine et pour en pénétrer toute la signification se heurtent à des limites. La fidélité de Dieu à la promesse qu'il a donnée avec l'élection inclut la possibilité du jugement. La proclamation prophétique en Israël a déjà régulièrement souligné cette relation entre élection et jugement. Le Nouveau Testament exprime ceci d'une manière analogue pour l'Eglise et pour les chrétiens. (2 Co 5,10)

2.5 *L'Eglise comme « peuple de Dieu » - Israël comme « peuple de Dieu »*

2.5.1 L'Eglise tire son origine de l'expérience pascale des disciples de Jésus. Liée à cette origine, l'Eglise reste liée à Israël. Ceci doit être maintenu expressément dans la doctrine de l'Eglise, l'ecclésiologie.

2.5.2 Si l'on s'en réfère à Paul, on peut comprendre l'Eglise comme la communauté qui a été appelée en Christ. La justification par la foi, qui a été révélée par l'événement Christ et qui est déclarée aux humains, s'avère être la confirmation de l'agir de Dieu avec Abraham (Rm 4). De même, l'apôtre voit dans la promesse à Abraham l'annonce de l'acceptation des nations par Dieu (Gal 3,6-8).

2.5.3 Conformément à ses certitudes de foi et de vérité, fondées d'un point de vue biblique, Israël se comprend, de manière inchangée, comme le peuple de Dieu. Comme il ne partage pas la foi chrétienne qui interprète les textes bibliques ('vétérotestamentaires') comme annonce de l'élection de l'Eglise, il faut s'interroger sur le parallélisme entre l'élection d'Israël et l'élection de l'Eglise par le même Dieu.

Il faut maintenir ensemble ces deux affirmations : Dieu a élu le peuple d'Israël, et il a élu l'Eglise qui rassemble des Juifs et des membres venus de toutes les nations. Ainsi, il les a fait siens. Dieu a accordé son alliance à Israël par le don de la Torah, et dans le renouvellement, l'approfondisse-

ment et l'élargissement de cette alliance, il a déclaré justes par la grâce seule celles et ceux qui croient à ce qu'il a fait en Christ.

2.5.3.1 D'après l'image de l'olivier élaborée par Paul en Rm 11, l'élection de Dieu constitue à l'origine une unité (« les racines »), et son action concerne uniquement l'« olivier » Israël. Mais Dieu a alors coupé quelques branches de cet olivier « à cause de leur infidélité » et en a greffé d'autres (Rm 11,17ss.). Pour Paul, l'olivier représente l'ensemble des élus qui bénéficient de la promesse faite à Abraham, promesse décidée par Dieu avant le commencement du monde. Il n'y a donc pas identité entre l'olivier et l'Israël de l'histoire. Paul a la certitude que la promesse de Dieu concernant le salut d'Israël tout entier, ainsi que son élection, demeurent inchangées, bien que la majorité du peuple de Dieu ne reconnaisse pas l'agir de Dieu en Christ. Paul y voit « l'infidélité » (Rm 11,23), mais il dit aussi qu'à la fin des temps Dieu pourrait à nouveau « greffer » les « branches coupées », et qu'il le fera (Rm 11,24). C'est de la Bible qu'il tire la promesse de Dieu selon laquelle « de Sion viendra le rédempteur », et qu'« ainsi tout Israël sera sauvé » (Rm 11,26ss), par-delà les entités historiques « Israël » et « Eglise ».

2.5.3.2 Paul comprend l'entrée des païens dans l'unique élection originelle à travers l'image de la « greffe » des branches sauvages sur l'olivier franc, comme le signe qu'à la fin Dieu n'agira pas différemment avec les « branches coupées ». Selon Paul, « les païens » n'ont en aucun cas pris la place « des Juifs », mais Dieu agit de façon souveraine pour les deux (Rm 11,21-24).

2.5.4 Le Nouveau Testament ne parle textuellement de l'Eglise comme « peuple de Dieu » qu'en deux endroits. Dans la première épître de Pierre (2,9s) comme dans l'épître à Tite (2,14), ce sont des affirmations de la tradition biblique « vététotestamentaire » qui sont employées et désormais appliquées à la communauté chrétienne. Dans ces affirmations, il n'est question ni du fait qu'Israël aurait été déshérité, ni de son remplacement en tant que peuple de Dieu. Une dévalorisation d'Israël sur un autre mode n'est pas perceptible non plus. Il convient de remarquer que l'Israël de l'époque, qui ne croit pas au Christ, n'est absolument pas pris en considération. Dans le Nouveau Testament, il n'est nulle part question d'un « nouveau peuple de Dieu » en face d'un « ancien peuple de Dieu ».

2.5.5 Ceci entraîne des conséquences quant à l'emploi approprié de l'appellation de peuple de Dieu pour désigner l'Eglise.

2.5.5.1 On abuse du titre de « peuple de Dieu » si, en désignant l'Eglise par ce terme, on dénie ce même titre à Israël.

2.5.5.2 On emploie à juste titre l'appellation « peuple de Dieu » pour désigner l'Eglise lorsqu'il s'agit de placer la communauté établie par l'élection de Dieu sous la promesse de l'accomplissement à la fin des temps. Cette promesse de salut vaut pour la création toute entière. Il s'ensuit que la compréhension exacte de l'Eglise comme « peuple de Dieu » relativise toujours la position (*Relativierung*) de l'Eglise dans son rapport à l'accomplissement à venir ; elle signifie que l'Eglise est envoyée pour témoigner et servir, et ne peut bénéficier du moindre privilège.

2.5.6 Dans les Eglises de la Réforme, longtemps le fait que l'Eglise se désigne elle-même comme « peuple de Dieu » n'avait guère de sens. Pendant une longue période, dans la pensée théologique et de la compréhension que l'Eglise avait d'elle-même, la notion de peuple faisait surtout référence comme ailleurs à l'usage courant de ce terme au sens de communauté « naturelle ».

C'est seulement quand cette compréhension a perdu sa place dominante à la suite d'expériences catastrophiques que le mouvement œcuménique a pu s'approprier la désignation de l'Eglise comme 'peuple de Dieu'. Depuis l'Assemblée constitutive du COE en 1948, cette notion désigne l'Eglise comme une communauté disséminée parmi tous les peuples « naturels ». Elle a été créée par l'élection de Dieu, dont la visée est l'accomplissement à la fin des temps. Son engagement consiste à témoigner et servir en vue de cet accomplissement. Ce témoignage implique l'attestation du lien indissoluble qui existe entre l'Eglise peuple de Dieu grâce à l'élection divine et Israël peuple de Dieu grâce à l'élection divine. Cette conception a été développée dans l'étude de 1994 de la Communion ecclésiale de Leuenberg, « L'Eglise de Jésus Christ ».

Dans l'Eglise catholique romaine, à la suite du Concile de Vatican II, la notion de 'peuple' a pris de l'importance pour comprendre l'être de l'Eglise dans le contexte global de l'agir électif de Dieu.

2.5.7 L'Eglise n'est pas seulement une entité « historique », elle est aussi objet de foi, comme l'atteste l'accentuation ecclésiologique du troisième article de la confession de foi de l'Eglise ancienne qui traite du Saint-Esprit. L'Eglise est en même temps visible comme communauté de femmes et d'hommes, et cachée en tant qu'œuvre de Dieu.

2.5.8 On ne peut définir clairement le caractère pleinement œcuménique de l'Eglise en n'employant que des termes valables uniquement pour l'Eglise – ne fût-ce que parce qu'il lui est impossible, en raison de la manière dont elle se comprend elle-même, de se voir seulement et principalement comme « Eglise issue des nations », donc comme Eglise uniquement « pagano-chrétienne ».

2.5.9 Le titre de 'peuple de Dieu' place l'Eglise dans un cadre général plus vaste, relativisant sa place propre - ce qui a un effet salutaire -, et montrant la perspective de la volonté de salut de Dieu pour toute l'humanité. Mis à part le rapport instauré au fondement à partir d'une théologie de l'élection et de l'alliance, la perspective eschatologique est la caractéristique principale d'une compréhension qualifiant d'un point de vue théologique la notion de « peuple de Dieu ». Même l'Eglise en tant que 'peuple de Dieu' n'est pas encore le lieu de l'accomplissement, elle est bien plutôt en route vers le royaume promis de la gloire de Dieu. C'est pour cette raison que la désignation de l'Eglise comme 'peuple de Dieu' n'est nullement une « autodésignation » quand on considère son contenu théologique. Il s'agit au contraire d'un titre honorifique accordé à l'Eglise *sola gratia*, titre dont elle devrait plutôt rougir que se glorifier au vu de l'image qu'elle donne d'elle-même dans les faits. Par elle-même, l'Eglise ne peut pas prétendre être le 'peuple de Dieu', et dans cette mesure, elle ne peut tirer aucune conséquence de cette désignation face au monde. Elle peut seulement redécouvrir sans cesse et célébrer le fait que ce titre honorifique lui a été accordé et reconnu dans la « praxis » du Christ vivant.

2.5.10 C'est seulement quand le but ultime de toute l'histoire de Dieu avec le monde sera atteint que le 'peuple de Dieu' apparaîtra dans la véritable destinée qui lui vient de Dieu. D'ici là, la théologie ne pourra pas lever le mystère concernant la relation entre l'Eglise et Israël. L'Eglise confesse qu'elle est créée par l'élection de Dieu et que, par là, elle est 'peuple de Dieu' - avec Israël. La théologie du 'peuple de Dieu' est une confession de foi et une louange adressée à Dieu.

3 La vie de l'Eglise avec Israël

3.1 Ce qui a été dit précédemment a des conséquences sur la définition de la relation de l'Eglise à Israël. Selon la compréhension qu'elle a d'elle-même, l'Eglise est élue en toute liberté par le Dieu d'Israël. Elle se comprend comme la communauté créée par la foi en la révélation du Dieu d'Israël en Jésus-Christ. Elle perçoit Israël comme le peuple qui reconnaît Dieu et l'honore, dans la perspective de la révélation attestée dans ses Ecritures Saintes, sans qu'il confesse le Christ. En raison même de la révélation du Christ, on ne peut pas dire qu'Israël doit être considéré uniquement comme le cadre historique, passé, de l'événement Christ et qu'il est désormais 'dépassé'. Au contraire, Israël est le point de référence constitutif et inchangé, en aucun cas dépassé, de la révélation de Dieu en Jésus de Nazareth qui est le Christ. Par la foi, nous savons que, dans l'histoire de Dieu avec sa création, depuis le commencement jusqu'à la fin des temps, le peuple d'Israël conserve sa place permanente.

3.1.1 Dans la perspective de la foi chrétienne, la place inchangée qui revient à Israël résulte de l'élection divine. Israël se définit aussi lui-même comme un peuple dont la vie est structurée de façon cohérente. Les chrétiens savent que la communauté du peuple d'Israël est fondée par une élection de Dieu, qui se réfère à un contexte de vie déterminé à la fois d'un point de vue social et religieux.

3.1.2 Au sein du judaïsme, il existe des définitions diverses de ce qu'est 'Israël'. A côté de la définition orthodoxe, selon laquelle est Juif quiconque est né d'une mère juive, on trouve également l'idée d'une descendance à partir du père.

On n'a cependant pas le droit de négliger le fait que même des femmes et des hommes non religieux sont Juifs. Pour eux, appartenir au peuple d'Israël ne signifie pas appartenir au 'peuple de Dieu'. Il convient donc de respecter la diversité qui existe au sein de la compréhension qu'Israël a de lui-même.

3.1.3 Il y a néanmoins un point commun à toutes ces définitions du judaïsme par lui-même : c'est le fait que le peuple d'Israël se comprend aussi comme peuple au sens social du terme, c'est-à-dire comme une communauté qui se reproduit et se maintient par des relations de parenté, dans la continuité de l'histoire, depuis les temps bibliques. Cependant, l'insistance sur l'élection de Dieu montre que la notion de 'peuple de Dieu' ne désigne ni une entité sociologique, ni une entité biologique, mais qu'elle est avant tout fondée d'un point de vue théologique. Mais ce fondement théologique entraîne dès lors sa propre sociologie. En effet, elle donne la priorité à la communauté sur l'individu, sans pour autant mépriser l'individu, et elle ouvre ainsi une perspective riche de conséquences pour le développement de la vie de ce peuple. L'une de ces conséquences réside dans le fait qu'Israël est lié aux commandements de la Torah.

3.2 La prédication chrétienne se déroule en public et s'adresse à tous les humains. Elle retentit dans le contexte du dialogue avec les religions mondiales et dans le dialogue avec des représentations du monde non religieuses. Il va de soi que les chrétiens témoignent de leur foi en paroles et en actes vis-à-vis de ces différents groupes.

Il en va de même dans leurs rencontres avec des Juifs. Le témoignage commun rendu au Dieu d'Israël et la confession de foi dans l'élection souveraine du Dieu unique constituent un argument de poids pour proscrire, de la part des Eglises, toute forme d'activité dirigée de façon spécifique vers les Juifs pour les convertir au christianisme.

3.2.1 L'Eglise a conscience que son commencement se trouve en Israël, ce qui signifie qu'aux débuts du christianisme la proclamation de l'Evangile a d'abord été faite en Israël. Ce qui était controversé, d'un point de vue théologique, ce n'était pas la légitimité de l'annonce de l'événement de Pâques au milieu des Juifs, mais la mission auprès des païens qui a nécessité 'un fondement théologique particulier. L'apôtre Paul espérait qu'au cours de son activité comme 'apôtre des nations', il pourrait également gagner à la foi en la révélation de Dieu en Christ des femmes et des hommes issus du peuple d'Israël (Rm 11,13ss). En Rm 11,26-32, il exprime l'assurance qu'à la fin des temps Dieu fera également miséricorde à Israël, même si, au cours de l'histoire, les Israélites ne parviennent pas, dans leur majorité, à la foi en Christ.

3.2.2 La crédibilité du témoignage chrétien est nécessairement influencée par les expériences concrètes que les Juifs font avec les chrétiens. On ne peut ignorer que les expériences faites par les Juifs dans leurs rapports avec les chrétiens ont bien souvent ébranlé à la base la crédibilité du témoignage chrétien. Les chrétiens doivent accepter de se l'entendre rappeler, quels que soient l'époque ou le lieu en lesquels ils témoignent de leur foi.

Partie III

L'Eglise dans l'aujourd'hui d'Israël

Les expériences décrites dans la première partie et les acquis de la deuxième partie en vue de déterminer théologiquement le rapport de l'Eglise à Israël permettent de tirer des conséquences pour la « praxis » de l'Eglise. La foi chrétienne est née en Israël et l'Eglise est référée à Israël depuis ses commencements historiques jusqu'à aujourd'hui ; il en découle qu'il convient de se préoccuper davantage d'Israël dans la vie de l'Eglise. Dans le monde, les Eglises côtoient les formes de l'existence juive qu'on peut percevoir de façon empirique. Cela a des conséquences vis-à-vis d'Israël, en particulier pour la réflexion chrétienne sur le culte et le témoignage de la foi. L'Eglise a le devoir de repenser constamment sa place dans le monde en tenant également compte de sa relation à Israël. Sa compréhension de sa place dans l'histoire conduit l'Eglise à s'interroger aussi dans tous ses champs d'action sur les défis éthiques de notre temps à la lumière de la tradition biblique. Il convient ici de rappeler l'idée qui a été soulignée dans la première partie : lorsque les Eglises de la Communion ecclésiale de Leuenberg cherchent à déterminer leur relation à Israël, elles doivent tenir compte de leur enracinement dans leurs contextes nationaux respectifs, et recevoir les formes différentes d'approches ecclésiales qui en résultent.

1 Conséquences pour la pratique ecclésiale

Les conséquences pour la vie pratique des Eglises concernent en particulier (1.1) *le travail à accomplir dans les communautés et au niveau des directions d'Eglise* (1.2) *la prédication et l'enseignement*, (1.3) *le culte et le calendrier liturgique*, et (1.4) *la formation initiale et continue dans l'Eglise*. Des recommandations pratiques sont formulées pour chaque domaine en fin de chapitre ; celles-ci devraient être discutées dans les Eglises et mises en pratique en fonction des potentialités de chacune.

1.1 Travail à accomplir dans les communautés et au niveau des directions d'Eglise

1.1.1 Les Eglises prennent soin que l'Evangile de Jésus-Christ conserve sa capacité d'éclairer et sa clarté ; c'est pourquoi elles sont attentives à ce que l'identité chrétienne ne soit pas marquée par du mépris ou une fausse image de la foi juive. Il est nécessaire de maintenir ensemble l'identité et la certitude de sa propre foi ainsi qu'une écoute compréhensive de la confession de foi d'Israël et de ses affirmations relatives à son identité. L'élaboration d'une réflexion – fidèle à l'Ecriture et solide d'un point de vue théologique – sur le rapport de l'Eglise à Israël demeure une tâche des Eglises.

1.1.2 Dans le combat contre tous les phénomènes de discrimination, de racisme et d'antisémitisme, l'Eglise est aux côtés d'Israël. Les communautés chrétiennes gagnent en crédibilité lorsqu'elles sont prêtes, même au-delà de leur propre domaine, à s'engager dans une responsabilité qui concerne la société. Elles encouragent une compréhension des notions d'humanité et de droits de l'homme conforme à la conception chrétienne de l'être humain. Elles s'efforcent de présenter l'histoire adéquatement avec les événements, d'avoir une réflexion critique sur les questions actuelles concernant la xénophobie, le racisme et la relation aux autres cultures, religions et minorités ethniques. Le document 'Eglise et Israël' peut servir à la réflexion proposée

aux communautés chrétiennes, à partir de leurs propres racines théologiques. Dans cette perspective, il constitue une base importante.

Dans leur vie quotidienne, les communautés connaissent des situations différentes, et en fonction de cela, elles cherchent des formes d'engagement et de transmission qui sont différentes. L'effort qui a été fait dans de nombreuses communautés chrétiennes pour prendre à nouveau conscience de l'histoire des communautés juives qui vivaient depuis longtemps dans leur propre environnement a réveillé leur sensibilité pour le passé et le présent.

1.1.3 Pour des raisons historiques et théologiques, l'Eglise est liée par la solidarité avec Israël. Ceci demeure valable même si les Eglises prennent position de façon critique sur le conflit israélo-arabe et sur des décisions politiques actuelles du gouvernement de l'Etat d'Israël. Elles s'opposent à toutes les tendances qui cherchent à diffamer le mouvement sioniste – qui a conduit à la fondation de l'Etat d'Israël – en le qualifiant de raciste. Les Eglises soutiennent tous les efforts de l'Etat d'Israël et de ses voisins, en particulier du peuple palestinien, pour parvenir à une paix sûre, durable et juste dans le respect mutuel, et pour la sauvegarder.

La question du sens théologique de la fondation et de l'existence de l'Etat d'Israël pour les chrétiens obtient des réponses différentes selon les Eglises et demeure un défi pour celles-ci. Dans ce contexte, toute application directe à la politique des promesses bibliques relatives à la terre doit être récusée. Il faut également rejeter toutes les interprétations tendant à considérer ces promesses comme dépassées à la lumière de la foi chrétienne. La prise en compte par les chrétiens de l'élection d'Israël en tant que peuple de Dieu ne peut en aucun cas conduire à légitimer l'oppression de minorités politiques, ethniques et religieuses au nom de considérations religieuses.

1.1.4 Dans le dialogue avec d'autres religions, en particulier avec l'Islam dans de nombreux pays européens, les communautés et leurs membres sont aujourd'hui, plus que jamais, mis au défi de témoigner de leur foi et d'y réfléchir dans le dialogue et la confrontation. Dans ce contexte également, en tenant compte des particularités de chaque situation, il est important de faire connaître la relation particulière qui unit les Juifs aux chrétiens, à la fois dans les cours d'éducation religieuse, dans la catéchèse paroissiale, dans la formation pour adultes et dans des groupes de travail ou de réflexion.

1.1.5 Recommandations

- Que les Eglises encouragent la formation de groupes de travail permanents qui ont pour tâche de réfléchir aux conséquences théologiques et sociales de la rencontre de l'Eglise et d'Israël, et de faire porter du fruit à ces réflexions dans tous les champs d'action de l'Eglise. Si possible, ceci devrait être mis en œuvre par un dialogue avec des partenaires juifs.
- Que les Eglises prennent soin de cultiver entre elles un échange fructueux au sujet de leurs travaux respectifs en vue de la clarification du rapport de l'Eglise à Israël. Qu'elles partagent les résultats auxquels elles ont abouti par ces études. Que les Eglises s'efforcent de prendre contact, à tous les niveaux, avec les communautés juives de leur entourage et de le maintenir vivant. Que par ailleurs, - au regard des évolutions récentes déclenchées par des mouvements migratoires - à l'intérieur des communautés juives d'Europe, les Eglises fassent un effort en faveur d'une solidarité pratique partout où celle-ci est bienvenue.
- Que les Eglises mettent pleinement à profit les contacts qu'elles peuvent avoir et leur adhésion à des organisations qui réunissent des représentantes et des représentants de l'Eglise et d'Israël, par exemple à celles qui consacrent leurs efforts à de l'entente mutuelle, la paix et le développement au Proche-Orient.

1.2 Prédication ecclésiale et enseignement

1.2.1 La foi chrétienne est engendrée par sa propre transmission, qui lui rend témoignage, et elle vit de cette transmission. Les chrétiens transmettent la bonne nouvelle du Dieu unique qu'ils confessent comme Créateur et Sauveur. Les chrétiens reconnaissent que les Juifs rendent également témoignage à ce Dieu unique. C'est pourquoi ce que l'Eglise proclame dans la prédication et dans l'enseignement peut faire une place à ce qui est commun aux Juifs et aux chrétiens et à ce qui les relie. Il convient de rappeler ici en particulier que les chrétiens lisent le Tana'ch comme leur Ancien Testament, et qu'ils sont liés aux Juifs par des espérances communes, dont ils attendent l'accomplissement, chacun à sa manière.

1.2.2 La prédication chrétienne est proclamation de Jésus-Christ, le crucifié et le ressuscité. Ce que l'Eglise proclame, elle le fait sous l'autorité du premier commandement : elle atteste l'unité et l'unicité du Dieu d'Israël. Elle confesse le Dieu unique dans l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. De la sorte, elle se situe en tension entre ce qui relie et ce qui sépare. Dans la mesure où elle atteste l'unité de Dieu, elle fait comprendre que la prédication du Christ elle-même advient « dans l'aujourd'hui d'Israël ».

1.2.3 Chrétiens et Juifs rendent témoignage de leur foi l'un devant l'autre. Ce faisant, dans la structuration de leur conviction de foi, les chrétiens doivent prendre en compte l'histoire désastreuse des tentatives chrétiennes pour gagner des Juifs à la foi en Jésus-Christ. C'est pourquoi le témoignage chrétien approprié à l'égard d'Israël évite en particulier toute forme qui pourrait laisser supposer un dessein d'exploiter des situations contraignantes qui pourraient subsister.

1.2.4 Dans ce qu'elle annonce, l'Eglise s'oppose à toute forme d'« oubli d'Israël ». Elle prend au sérieux la portée de l'unicité et du caractère incomparable de Dieu, soulignés par le judaïsme d'une manière toute particulière. L'appel à la conversion à ce Dieu unique unit l'Eglise et Israël. Ceci trouve en particulier son expression lorsque la prédication de l'Eglise redit la miséricorde de Dieu attestée dans la Torah et dans les autres parties des Ecritures saintes d'Israël, qui sont l'Ancien Testament chrétien. L'Eglise et Israël attestent de la même manière que cette miséricorde inclut la revendication de justice pour toute l'humanité, ainsi que le droit de la création à sa sauvegarde.

1.2.5 Recommandations

- Que la prédication chrétienne exprime le lien entre la foi chrétienne et le judaïsme. En particulier, qu'elle se dresse contre toutes les tentatives de vouloir opposer le Dieu prétendument sans pitié et vengeur de l'Ancien Testament au Dieu miséricordieux et plein de grâce du Nouveau Testament. Qu'elle contribue à dépasser le reproche qui exerce son influence jusqu'à aujourd'hui selon lequel les Juifs seraient « déicides ».
- Que la prédication chrétienne s'efforce de s'exprimer de manière appropriée à propos du judaïsme et de sa foi. Qu'elle évite, par exemple, de relayer les clichés sur la piété légaliste juive, et qu'elle soit attentive à l'auto-compréhension qu'en ont les Juifs.
- Que la réticence à l'égard de textes de prédication tirés de l'Ancien Testament, qui est perceptible jusqu'à nos jours dans certaines Eglises, soit l'objet d'une réflexion critique et qu'elle soit surmontée. A cet effet, plusieurs pistes sont tout autant requises les unes que les autres : l'exégèse vétérotestamentaire et l'homilétique devraient se préoccuper encore davantage d'une herméneutique qui soit utile à la prédication chrétienne ; il convient de

réviser les listes de textes pour la prédication ; de même, on peut encourager le choix de textes de l'Ancien Testament comme lectures et comme textes de prédication.

1.3 Culte et calendrier liturgique

1.3.1 Dans son culte et dans ses fêtes, l'Eglise atteste son lien avec Israël dans la foi au Dieu unique, qui a créé une seule humanité.

1.3.2 De nombreux éléments liturgiques du culte chrétien, la lecture des psaumes, des prières dont la formulation est fixe ainsi que le déroulement liturgique du culte ont leur origine dans le judaïsme. Le calendrier des fêtes de l'année, pour la Synagogue et l'Eglise, comporte de nombreux parallèles. La plupart du temps, le fait que de nombreuses fêtes chrétiennes ont leur origine dans la tradition juive n'est plus perceptible dans la forme sous laquelle elles sont célébrées à l'heure actuelle. Néanmoins, eux qui préparent, président et célèbrent des cultes devraient avoir conscience de ces relations et éveiller, auprès de ceux qui contribuent à la préparation des cultes et des célébrations des fêtes, la conscience de l'origine historique de la foi et de l'Eglise en Israël.

1.3.3 Dans la célébration de la cène, l'Eglise proclame la mort du Christ à travers laquelle Dieu a réconcilié le monde avec lui-même. Elle confesse la présence du Seigneur ressuscité et attend son avenir dans la gloire. La cène a une portée fondamentale pour l'identité de la communauté chrétienne ; cependant, même en ce qui concerne la célébration et la liturgie de la cène, on peut montrer leur enracinement profond dans la pratique du culte juif. Dans la mesure où la célébration de la cène accorde le pardon des péchés, offre la libération et témoigne de l'espérance en une réconciliation et un renouvellement de grande envergure, des correspondances avec des représentations juives peuvent également être repérées quant au contenu, telles qu'elles s'expriment par exemple dans la fête de la Pâque.

1.3.4 Par rapport à une reprise non réfléchie de prières juives, ou d'autres parties de la tradition juive (relatives au culte), une certaine réserve est néanmoins de mise. Une telle reprise risque de donner l'illusion de l'interchangeabilité des affirmations de foi. De plus, une telle reprise peut être perçue comme un manque de considération pour la compréhension qu'ont les Juifs d'eux-mêmes, et comme une tentative de s'approprier, par substitution, les traditions d'Israël.

1.3.5 Recommandations

- Dans les célébrations cultuelles, on peut toujours faire prendre conscience de la proximité des célébrations cultuelles chrétiennes et juives, ainsi que de l'origine de nombreux éléments cultuels dans la tradition d'Israël.
- L'Eglise et Israël témoignent que le dimanche ou le sabbat sont bénis pour les hommes et pour toute la création. Il convient donc de mettre en évidence les multiples dimensions et les implications de la pause après une semaine de travail, en particulier ce que cette pause recèle en force salutaire. La célébration dominicale a lieu dans l'écoute de la parole de grâce et du commandement de Dieu. Elle est louange de la résurrection de Jésus, et en même temps louange de la création bonne de Dieu qui connaît les limites données aux humains. Elle est mémorial de la libération de l'esclavage, qui oppose un démenti aux rapports de force injustes. Il est également mémoire de l'intrusion du Royaume de Dieu, dans l'Esprit duquel nous agissons dès maintenant.

1.4 Formation ecclésiale initiale et continue

1.4.1 La prise de conscience que la foi et l'Eglise sont liées à Israël a des conséquences pour les programmes de la formation initiale et continue dans l'Eglise. Des débats relatifs à l'histoire et aux traditions d'Israël y jouent un rôle tout aussi important que la prise en compte du judaïsme actuel.

1.4.2 Dans la formation initiale et continue de l'Eglise, ce qui sépare les chrétiens et les Juifs doit être présenté de telle sorte qu'Israël ou les Juifs ne puissent pas servir de négatif à partir duquel la particularité de la foi chrétienne pourrait alors se détacher en positif.

1.4.3 Au sein de la formation ecclésiale, la particularité du lien qui unit l'Eglise et Israël doit s'exprimer, autant que faire se peut, dans des échanges directs avec des représentants de la communauté juive et avec leur tradition. L'ouverture théologique qui résulte d'un échange ainsi conçu avec les traditions d'Israël permet, et ce n'est pas le moindre des acquis, une réflexion critique sur la tradition et la terminologie propres dans les domaines exégétique, dogmatique et en théologie pratique.

1.4.4 Dans la formation qu'elles dispensent, en particulier dans les années probatoires (vicariat) et dans l'enseignement religieux à l'école, mais aussi d'une manière générale dans l'ensemble de leur travail de formation, les Eglises s'appliquent davantage à faire prendre conscience de la nécessité d'une réflexion sur le rapport de l'Eglise à Israël. Ceci permet à la fois de témoigner de sa propre identité et de parler d'Israël d'une façon appropriée.

1.4.5 Recommandations

- La connaissance de l'interprétation de l'Ecriture et des pratiques de la foi juive est un élément de l'enseignement théologique dispensé par l'Eglise au même titre que la réflexion explicite sur la relation entre Israël et l'Eglise. C'est pourquoi nous recommandons, partout où cela est possible, de faire participer des professeurs et professeuses juifs à la formation, le cas échéant en collaboration avec des théologiennes et théologiens chrétiens.
- Que les Eglises soutiennent activement des programmes d'étude et d'échanges avec des instituts de formation juifs, au niveau universitaire ainsi qu'à tout autre niveau, et qu'elles encouragent la spécialisation théologique dans le domaine du dialogue judéo-chrétien - en particulier dans la connaissance de la tradition et de l'histoire juives.
- Que les pasteurs et les pasteuses, les enseignantes et les enseignants soient encouragés et aidés lorsqu'ils cherchent à prendre connaissance de la réalité de la vie en Israël, par exemple par le biais d'une période d'étude sur place. Les Eglises doivent créer les conditions favorables pour cela, et développer davantage les possibilités existantes.

2 De la responsabilité commune des chrétiens et des Juifs

Ces dernières années, dans de nombreuses situations, chrétiens et Juifs ont combattu ensemble contre la discrimination, le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Dans ce domaine, ils se savent liés les uns aux autres. Dans le processus conciliaire, les thèmes de « Justice, paix et sauvegarde de la création » sont devenus particulièrement significatifs pour de nombreuses Eglises. Ce sont des préoccupations et des espérances qui concernent à la fois les chrétiens et les Juifs sur la base de la tradition qui leur est propre. Ils peuvent agir côte à côte dans la lutte pour une application de plus en plus concrète des droits de l'homme au plan individuel et social. Ces

dernières années, de nombreuses expériences ont été vécues en Europe sur le terrain de tels engagements communs. Ce sont des signes encourageants qui montrent que la culpabilité et les blessures qui ont été infligées ne doivent pas forcément avoir le dernier mot, mais qu'avec précaution - sans qu'il soit question d'oublier ni de refouler le passé - des pas peuvent être faits ensemble.

Conclusion

Les Eglises de la Communion ecclésiale de Leuenberg reconnaissent et déplorent, eu égard à l'histoire de vingt siècles d'animosité chrétienne vis-à-vis des Juifs, leur coresponsabilité et leur culpabilité à l'égard du peuple d'Israël. Les Eglises reconnaissent leurs interprétations fautives de certaines affirmations et traditions bibliques. Devant Dieu et les hommes, elles confessent leur faute et implorent le pardon de Dieu. Elles se fient en l'espérance que l'Esprit de Dieu les conduit et les accompagne sur leur nouveau chemin.

Les Eglises de la Communion ecclésiale de Leuenberg sont appelées à rechercher le dialogue avec les Juifs, partout où cela est possible, dans le lieu où elles se trouvent et dans leur situation particulière. Dans l'écoute commune de l'Écriture sainte d'Israël – l'Ancien Testament chrétien -, il est possible de rechercher des voies en vue d'une compréhension mutuelle.

La coexistence de l'Église et d'Israël ne sera pas remplacée dans l'histoire par une 'union' des deux (Rm 11,25-32). Le témoignage du Nouveau Testament enseigne que la connaissance et le discours théologiques ont des limites qu'il n'est pas donné aux humains de franchir. L'Église confesse, avec les mots de l'apôtre Paul (Rm 11,33-36) :

« O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies impénétrables ! Qui en effet a connu la pensée du Seigneur ? Ou bien qui a été son conseiller ? Ou encore qui lui a donné le premier, pour devoir être payé en retour ? Car tout est de lui, et par lui, et pour lui. A lui la gloire éternellement ! Amen. »

Thèmes des exposés présentés pendant les discussions doctrinales *

‘Les documents des Eglises allemandes concernant Israël, depuis 1945. Résultats et questions ouvertes.’

Dr. Ralf Hoburg, 5.12.96 (Bâle).

‘Le dialogue judéo-chrétien en Allemagne depuis la déclaration synodale de l’Eglise de Rhénanie en 1980.’

Prof. Dr. Heinrich Leipold, 5.12.96 (Bâle).

‘Evolution et interrogations liées à l’étude néerlandaise « Israël : Peuple, Terre et Etat »’.

Dr. Andreas Wöhle, 6.12.96 (Bâle).

‘La signification d’Israël dans le dialogue judéo-chrétien, dans la perspective de l’Eglise protestante de Rhénanie.’

Prof. Dr. Johann-Michael Schmidt, 17.04.97 (Preetz).

‘Recherches exégétiques relatives à la notion d’Israël dans l’Ancien Testament.’

Prof. M. Prudky (Prague), 18.04.97 (Preetz).

‘La perception d’Israël dans le Nouveau Testament.’

Prof. Dr. Andreas Lindemann, 18.04.97 (Preetz).

‘Le peuple de Dieu et les relations judéo-chrétiennes.’

Prof. Dr. Simon Schoon (Pays-Bas), 18.04.97 (Preetz).

‘Par quoi les Juifs sont-ils aujourd’hui remis en question dans leur existence et leur identité ?’

Monsieur Stanislav Krajewski (Varsovie), 18.09.97 (Varsovie).

‘Ecriture et Tradition dans le judaïsme. Fondements herméneutiques.’

Prof. Dr. Chana Safrai (Jérusalem), 19.09.97 (Varsovie).

‘Le peuple de Dieu dans la pluralité historique.’

Monsieur le rabbin Dr. Roland Gradwohl (Jérusalem), 19.09.97 (Varsovie).

‘L’Eglise comme peuple de Dieu aux côtés d’Israël.’

Prof. Dr. Michael Weinrich, 20.09.97 (Varsovie).

‘Le potentiel de la notion de l’‘alliance’ pour une redéfinition du rapport entre chrétiens et Juifs.’

Prof. Dr. Jürgen Roloff, 26.03.98 (Amsterdam).

* Le texte de la plupart des exposés est disponible, en allemand, au secrétariat de Berlin.

Membres du groupe de discussion doctrinale « Eglise et Israël »

Délégués

Madame Lydie Cejpova, Frères Moraves*

Jan Cieslar, représentant de l'évêque, Slezská církev ev. a.v.

Pr Dr. Ernst Michael Dörrfuß (Président), Eglise protestante du Württemberg*

OKR Dr. Helmut Edelmann, Fédération des Eglises évangélique luthériennes d'Allemagne

Prof. Daniele Garrone, Tavo la Valdese

Madame Mag. Marianne Grohmann, Eglise protestante de la C. A. d'Autriche

Prof. Dr. Eilert Herms, Fédération des Eglises évangélique luthériennes d'Allemagne

OKR Madame Cordelia Kopsch, Eglise protestante de Hesse et Nassau*

Pr Dieter Krabbe, Alliance réformée mondiale

Prof. Dr. Heinrich Leipold, Eglise protestante de Kurhessen-Waldeck

Prof. Dr. Andreas Lindemann, Eglise réformée d'Allemagne*

Pr Roman Lipinski, Eglise réformée de Pologne

OKR Ernst Lippold, Eglise protestante d'Allemagne

Monsieur le pasteur Alain Massini, Eglises luthériennes et réformées de France

Monsieur Hans Vium Mikkelsen, Eglise évangélique luthérienne du Danemark*

Monsieur Zbigniew Paszta, Eglise évangélique d'Augsbourg de Pologne

Prof. Dr. Johann-Michael Schmidt, Eglise protestante de Rhénanie

Propst Jürgen Sontag, Eglise évangélique luthérienne de l'Elbe du Nord*

Rév. Henning Thomsen, Eglise évangélique luthérienne du Danemark

Rev. Dr. Hans Ucko, Exec. Sec., Office on Inter-religious Relations/WCC

Prof. Dr. Michael Weinrich, Eglise de l'Etat de Lippe

Pasteur Dr. Gerard F. Willems, Eglise protestante unie de Belgique

Dr. Andreas H. Wöhle, Samen op Weg-Kerken*

Consultante permanente

Prof. Dr. Hanna Safrai, Jérusalem

Secrétariat de la Communion des Eglises de Leuenberg

Président Dr. Wilhelm Hüffmeier (Secrétaire exécutif)

Pr Dr. Ralf Hoburg (directeur du projet jusqu'en 1998)

KR Dr. Helmut Schwier (directeur du projet)*

* Membres du Groupe de rédaction