

La christologie dans le dialogue judéo-chrétien aujourd'hui

par Paul Gerhard ARING *

En 1949, Ernst Käsemann posait à Rudolf Bultmann une question qui a retenti depuis lors comme un programme pour la théologie du Nouveau Testament : « Dans votre livre *Neutestamentliche Theologie*, vous avez déclaré que Jésus fut un rabbi et par conséquent un docteur de la Loi. Mais, d'après le Nouveau Testament, Jésus-Christ nous a libérés de la Loi. Ne devrions-nous pas alors, en tant que chrétiens, nous libérer du Jésus historique ? » ¹.

Vingt-cinq ans plus tard, David Flusser, exégète juif du Nouveau Testament, a publié une vigoureuse mise en garde contre les conséquences qui viendraient à découler d'un tel programme : « Mon expérience m'a appris que les chrétiens vont avoir de nouveau à lutter contre un antijudaïsme chrétien qui a récemment pris naissance. Ils devront livrer ce combat pour le compte même du message sublime du christianisme. Aujourd'hui, ce nouvel antijudaïsme chrétien est devenu une question de vie ou de mort. Il me semble que le programme de "dépjudaisation" proposé pour l'interprétation du Nouveau Testament prépare la voie à un nouvel antijudaïsme chrétien » ².

Ainsi le problème de la théologie néotestamentaire est-il maintenant posé. « Chaque Eglise doit se prêter à un franc débat sur la théologie qui est la sienne depuis son origine » ³. Or l'origine de l'Eglise est le juif Jésus de Nazareth et elle est fondée sur la connaissance de Dieu et sur la foi qui étaient celles de la première communauté chrétienne et qui se trouvent exprimées dans le texte du Nouveau Testament.

* Conférence prononcée à l'université de Duisburg le 13 janvier 1983. Paul Gerhard Aring est pasteur de l'Eglise évangélique de Rhénanie.

1. Cité dans Hermann DIEM, *Ja oder Nein. Fünfzig Jahre Theologie in Kirche und Staat*, Cologne, 1974, p. 267.

2. Dans *Evangelische Theologie*, 34 (1974), p. 242.

3. W. MARXSEN dans *Deutsches Pfarrerberblatt*, 1982, p. 556.

La question qui a commencé à se faire jour, dans le contexte du dialogue judéo-chrétien, est ainsi celle de la christologie. « Sans doute, a écrit Hermann Dembowski, le contexte ne doit pas en théologie supplanter le texte, mais le texte de la théologie porte l'empreinte du contexte. Une théologie libérée de son contexte est un non-sens. Il faut une théologie qui, à partir du texte, jette un regard critique sur le contexte. Il faut une théologie qui, prenant en considération la diversité des contextes, cherche et ouvre un dialogue qui dépasse toutes les frontières »⁴.

Le rabbin Henry Siegman a qualifié le dialogue avec les chrétiens de « dilemme juif ». L'orientation instinctive des juifs est de convaincre les non-juifs de la vérité de la foi juive, avec l'espoir qu'un jour toute l'humanité reconnaîtra et peut-être même acceptera cette vérité. Aussi l'intention missionnaire des chrétiens est-elle de nature à mettre le dialogue en péril dès son début⁵. Nous pourrions dans le même sens parler de « dilemme chrétien ». C'est la confession de Jésus comme Messie qui, au cours des siècles d'éloignement entre chrétiens et juifs, fut la cause principale de leur séparation avec les conséquences tragiques que l'on sait. Mais comment pourrions-nous exclure l'affirmation de la messianité de Jésus du dialogue judéo-chrétien ?⁶

Si nous ne tentons pas de nous transporter, avec le plus de sensibilité possible, dans le mode de pensée des juifs, nous ne pourrions jamais parvenir à entrer dans la dimension du dialogue⁷. Le dialogue est la mise en communication sincère et permanente d'un Je avec un Tu, l'instauration de la relation personnelle, sans laquelle l'homme ne peut devenir l'homme et sans laquelle le Dieu de la révélation biblique ne serait pas Dieu. Toute la question est là. Écoutons-nous mutuellement ; ne pensons, n'agissons jamais sans porter en nous l'attente de l'autre, sans avoir un échange mutuel avec lui ; instruisons-nous les uns les autres et les uns par les autres ; ne définissons rien irrévocablement ou dogmatiquement tant que l'Éternel lui-même ne nous a pas fourni la réponse⁸.

Le dialogue ne peut se définir d'avance, car il est un mode de la vie ; il est fait pour être pratiqué, vécu, risqué. Pour le constituer

4. H. DEMBOWSKI, *Die Situation der evangelischen Theologie. Versuch eines Ueberblicks*. Conférence prononcée à la réunion annuelle de l'Union des pasteurs rhénans le 10 mai 1979 à Cologne. Manuscrit polycopié, 1981, pp. 38 s.

5. H. SIEGMAN, « Dialogue with Christians, a Jewish Dilemma » dans *Judaism*, 20 (1971), pp. 93-103.

6. Cf. à ce sujet J.M. SNOEK, « Jüdisch-Christlicher Dialog heute » dans *Dialog mit anderen Religionen*, éd. H.J. MARGULL et St. J. SAMARTHA, Genève, Conseil œcuménique des Églises, 1972, pp. 123 ss.

7. L'importance à cet égard de Martin Buber pour la théologie chrétienne demanderait une réflexion plus approfondie. Cf. à ce propos Schalom BEN-CHORIN, *Dialogische Theologie*, Trèves, 1975, pp. 46 ss.

8. Cf. à ce sujet P.G. ARING, « Christlicher Absolutheitsanspruch und Judenmission » dans *Protokoll*, Bulletin de l'Académie évangélique de Mülheim (Ruhr), n° 480, 1982, p. 2 ss.

Dieu a établi Israël, qui pour nous, non-juifs, est notre vis-à-vis, « minorité » au sein du monde à travers les siècles. Et il nous a donné par lui « nos » artisans de paix, Moïse et les prophètes, et Jésus de Nazareth. Tous sont « nôtres » et ne peuvent être réduits à des définitions, des désignations ou des catégories ecclésiastiques, parce qu'ils sont les moyens choisis par l'Eternel, moyens qui dépassent notre intelligence⁹. Dialoguer, c'est s'engager dans l'aventure de cette « inquiétude divine », c'est être prêt à ce dépouillement dont parle Paul dans l'épître aux Philippiens¹⁰. Dans le dialogue avec les juifs, nous devons, nous chrétiens, percevoir ce que nous abandonnons, ce à quoi, s'il le faut, nous devons renoncer, comme l'a fait Jésus-Christ, pour accueillir quelque chose de nouveau, qui soit livré en partage aux uns et aux autres. C'est ainsi que nous découvrirons, nous chrétiens, comment la question de Jésus Messie pourra devenir entre nous un objet de discussion.

I. LA « CHRISTOLOGIE EXTÉRIEURE A ISRAËL » : SON ANTIQUITÉ ET SA MISE EN QUESTION.

Qu'est-ce que la christologie ? C'est la déclaration humaine qu'un juif, Jésus de Nazareth, est le Christ¹¹. La christologie est une entreprise qui va à l'encontre de l'expérience fondamentale des autres religions et qui vise à exprimer la foi en Jésus-Christ en des termes assez réalistes et intelligibles pour que les autres hommes se sentent pressés de se tourner vers lui et de s'enquérir à son sujet. Ainsi comprise, la christologie est une partie constituante du dialogue judéo-chrétien.

Au cours de l'histoire, la foi en Jésus Messie (avec l'interprétation christologique qui en résulte) a été généralement professée à côté d'Israël, ou contre Israël. Elle a été retournée, dans la doctrine religieuse et dans le culte, contre les juifs et le judaïsme et l'époque juive de l'histoire religieuse a été considérée comme désuète et périmée, comme supplantée par la nouvelle étape de la révélation divine. La christologie s'est développée sans référence théologique au Dieu de l'alliance avec Israël, ce Dieu qui pourtant avait affirmé dans la Bible qu'il ne pouvait révoquer son alliance avec Israël¹².

On ne peut qu'être inquiet lorsqu'on constate que cette christologie-là, exposée comme étant l'interprétation de la foi en Jésus-Christ,

9. Cf. P.G. ARING, « Gott erhalte uns unsere Ketzer ! » dans *Allein. Gottes Wort*, éd. A. BLUHM, Cologne, Rheinland Verlag et Bonn, Rudolf Habelt Verlag, 1981, pp. 174 ss.

10. Ph 2, 5-8.

11. Pour une introduction à cette étude, voir l'article « Christologie » dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3^e édition, tome I, 1958, pp. 1745 ss. ; U. GERBER, *Christologische Entwürfe*, 1976 ; Clemens THOMA, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag, 1978, pp. 87 ss.

12. Cf. Peter von der OSTEN-SACKEN, *Anstösse aus der Schrift*, 1981, pp. 13 ss.

continue à être présente dans la prédication et l'enseignement, dans la catéchèse et l'hymnologie, dans l'art et la littérature et dans la piété populaire des Eglises, sans que l'on s'interroge sur ses conséquences ultimes. On pourrait donner de nombreux exemples qui prouvent qu'une « christologie de la séparation d'avec Israël » marque encore aujourd'hui la prédication¹³. L'étendue de cet ostracisme à l'égard d'Israël, la ferveur avec laquelle il est exporté par les missionnaires de l'Occident chrétien, la profondeur avec laquelle il imprègne la pensée des Eglises chrétiennes à travers le monde mériteraient une étude approfondie¹⁴. Nous ne pouvons penser qu'avec crainte et tremblement à l'ardeur avec laquelle nos Eglises prêchent la supériorité du christianisme sur le judaïsme, attitude qui a eu pour conséquence la disqualification et la démonologisation des juifs, la réduction à néant de la « dignité d'Israël » et l'invitation à ne pas avoir de relations avec Israël et avec les Juifs¹⁵. Une telle attitude se poursuit sans que l'on médite sérieusement sur ce fait qu'elle fut justement le mode de pensée et le comportement qui a finalement rendu possible Auschwitz¹⁶. La déclaration du Synode

13. Un exemple suffira. Dans le n° de septembre 1982 de *In die Welt — Für die Welt*, bulletin d'information de la Vereinigte Evangelische Mission de Wuppertal-Barmen, on pouvait lire dans un commentaire de Ch. Töpferwien sur Amos 8,11 : « Dieu se refuse à son peuple car il est excédé de ses agissements... Amos n'a aucune assurance que Dieu pourrait encore malgré tout accorder sa Parole vivifiante. Nous chrétiens, nous avons un message nouveau. Ce n'est pas à n'importe qui, mais au peuple élu de Dieu qu'il sera attesté qu'il a perdu son élection... L'Eglise des juifs et des païens est le nouveau peuple de l'élection. Elle a transmis le statut organique de la nouvelle alliance. A elle sont donnés la Bible, la prédication, les sacrements, elle gère toute la vénérable organisation du salut ». Evidemment, elle peut aussi, et Töpferwien de même, perdre la grâce de Dieu, mais nous n'en sommes pas encore là, elle possède encore en elle toutes les qualités requises pour être l'objet de ce nouvel amour de Dieu.

14. Tout récemment, lors de l'attribution du doctorat *honoris causa* de la Faculté de théologie évangélique de Bochum à l'évêque sud-africain Desmond Tutu, ce dernier, au cours du discours qu'il a prononcé pendant la cérémonie académique, a posé la question suivante : « Pourquoi donc les juifs ont-ils crucifié Jésus, lui qui était le Messie qu'ils attendaient depuis si longtemps ? » (cité dans *Lutherische Monatshefte*, 1982, pp. 29 s.). La pensée qui s'exprime ici sur les juifs se trouve sous des formes diverses dans la théologie des Eglises qui tirent leur origine de l'activité missionnaire des Européens. Cf. J.M. KITAGAWA, « Ueberlegungen zur Theologie in Japan » dans *Theologische Stimme aus Asien, Afrika, Lateinamerika*, Tome I, 1965, p. 41 ; Seiichi YAGI, « Geschichte und Gegenwart der neutestamentlichen Forschung in Japan », *ibid.*, Tome II, 1967, pp. 29 ss. ; John S. MBITI, « Afrikanische Beiträge zur Christologie », *ibid.*, Tome III, 1968, pp. 72 ss. ; durant l'Assemblée mondiale des Eglises à Nairobi en 1975, à l'occasion de nombreuses conversations, de groupes de travail, de discours, je me suis trouvé affronté exactement à ce jugement porté sur les juifs et j'ai pu expérimenter combien souvent les prises de position sur les questions théologiques fondamentales pouvaient commander celles qui étaient formulées touchant l'« Israël sioniste » d'aujourd'hui.

15. Ainsi Günter Klein dans son article « Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus » dans *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament*, 1969, p. 210.

16. Cf. P. von der OSTEN-SACKEN, *op. cit.*, pp. 112 ss.

de Rhénanie, intitulée « Le renouveau des relations judéo-chrétiennes » et publiée en janvier 1980, a reconnu ce fait sans équivoque¹⁷. Théologiquement, il n'est ni honnête ni responsable de penser la foi au Christ et son interprétation christologique comme si cette coupure mentale dressée contre Israël et son effroyable apogée à Auschwitz n'avaient jamais existé¹⁸.

La réorientation théologique concernant Israël, survenue sous l'influence de la pensée de Karl Barth et de beaucoup d'autres¹⁹, n'a eu encore en général que peu d'impact sur la théologie et la prédication de nos Eglises. Comment expliquer autrement que la question de la relation de l'Eglise avec Israël, pourtant abordée depuis 1961 dans les Synodes protestants et les assemblées d'Eglises, dans plus de cinquante associations ouest-allemandes pour les relations judéo-chrétiennes, dans certaines Facultés de théologie et surtout dans les livres, continue de paraître un thème pour initiés, pour spécialistes, pour groupes péri-

17. Cf. B. KLAPPERT - H. STARCK (éd.), *Umkehr und Erneuerung, Erleuterungen zur Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980. Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Neukirchner Verlag, 1980, pp. 89 ss. et 267 ss. Le texte de la Déclaration du Synode de Rhénanie a paru en traduction française dans *Etudes théologiques et religieuses*, 57 (1982), n° 2, pp. 212-215.

18. Dans l'abondante littérature relative à cette question, voir entre autres : Ch. KLEIN, *Theologie und Antijudaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*, Munich, Kaiser Verlag, 1975, 149 pp. ; R. RÜETTER, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, 1978 ; K. THIEME, *Judenfeindschaft. Darstellung und Analysen*, 1963 ; W. ALTMANN, *Die Judenfrage in evangelischen und katholischen Zeitschriften zwischen 1918 und 1933*, Dissertation, Munich, 1971 ; H. DIEM, *Das Rätsel des Antisemitismus*, 1960 ; W.P. ECKERT, N.P. LEVINSON, M. STÖHR, *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*, Munich, Chronikon Kaiser, 1967 ; M. KLESSE, *Vom alten zum neuen Israel. Ein Beitrag zur Genese der Judenfrage und des Antisemitismus*, 1965 ; Stephan LEHR, *Antisemitismus. Religiöse Motive im sozialen Vorurteil. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland 1870-1914*, Munich Chr. Kaiser Verlag, coll. « Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog », vol. 5, 291 pp., 1974 ; P. von der OSTEN-SACKEN, *Judenfeindschaft im 19. Jahrhundert. Ursachen, Formen und Folgen*, 1977 ; R. PFISTERER, *Im Schatten des Kreuzes*, Hambourg, Herbert Reich 1966 ; Ulrich LUZ, « Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Bemerkungen zur Diskussion über die Rheinländer Synodalbeschlüsse » dans *Judaica*, 37 (1981), n° 4, pp. 195-211 ; *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, éd. M. BROCKE - H. JOCHUM, 1982.

19. Cf. entre autres : B. KLAPPERT, *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths*, 1980 ; F.W. MARQUARDT, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, Munich, Chronikon Kaiser, 1967 ; M. WYSHOGROD, « Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse ? » dans *Evangelische Theologie*, 34 (1974), pp. 222-236 ; K. BARTH, « The Jewish Problem and the Christian Answer » dans *Against the Stream*, Londres, 1954. Il faut signaler également les travaux de K.L. Schmidt, E. Lohmeyer, D. Bonhoeffer et E. Bethge, G. Eichholz, H. Gollwitzer, G. Harder, H.J. Kraus, H. Kremers, B. Klappert, R. Rendtorff, P. von der Osten-Sacken, et, du côté catholique, F. Mussner, Cl. Thoma, etc.

phériques ? On n'y prête toujours que peu d'attention dans l'Eglise aujourd'hui ²⁰.

Dans la vie de l'Eglise actuelle, on peut discerner trois tendances ²¹ :

1) Selon la première tendance, le point de départ du discours théologique, tel qu'on peut le lire dans les déclarations officielles, est toujours la révélation de Dieu en Jésus-Christ. L'homme est regardé comme ne pouvant avoir accès seul et par lui-même à la révélation. C'est seulement par Jésus-Christ que l'homme peut accéder à la révélation. Puisque c'est à cette aune que se mesurent la religion et la piété de l'homme, il en va de même des juifs, qui pourtant sont à l'origine de l'identité chrétienne.

Quelques exemples récents sont ici typiques à cet égard. Ainsi, en octobre 1980, le groupe de travail des Eglises chrétiennes d'Allemagne fédérale et de Berlin-ouest a défini la tâche d'évangélisation, tâche commune des Eglises, comme suit ²² : « Porter témoignage à Jésus-Christ dans la puissance du Saint-Esprit et le représenter de telle sorte que l'humanité soit disposée à s'en remettre à lui comme Seigneur et comme Rédempteur et à le servir dans la communauté de l'Eglise ». La déclaration continue : « Le Christ fait homme, crucifié et ressuscité des morts, est notre Seigneur. Son chemin est le chemin de Dieu, sa parole est la parole de Dieu. Il est la vérité, l'amour et l'espérance (...). Par l'Eglise, sa parole, son règne s'étendront sur toute la création jusqu'au retour du Christ lui-même ». Si l'on en juge par les documents préparatoires relatifs à l'évangélisation qui ont été publiés, l'Assemblée de Vancouver du Conseil œcuménique des Eglises, qui se tiendra en 1983 et qui aura pour thème « Jésus-Christ vie du monde », confirmera vraisemblablement cette tendance théologique ²³.

2) La christologie des groupes d'expérience et de foi « piétistes » demeure également en vigueur. Pour ceux-ci, le salut vient par la foi dans le sacrifice de Jésus sur la Croix, qui doit gouverner la vie de l'homme. Celui qui ne l'accepte pas reste toujours invité à recevoir le don de la rédemption. Ainsi toute l'humanité est appelée à se tourner vers Jésus-Christ, afin de découvrir en lui le salut et la vie éternelle. L'œuvre missionnaire est et demeure ici essentielle, et surtout la mission tournée vers Israël, car c'est seulement lorsqu'Israël acceptera Jésus-Christ comme Messie et entrera ainsi dans la plénitude du salut que la volonté éternelle de Dieu sera accomplie dans le monde entier.

Cette christologie domine en Allemagne chez beaucoup de chré-

20. Cf. Cl. THOMA, *Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, p. 5.

21. Cf. J. MICKSCH dans *Lutherische Monatshefte*, 1982, pp. 476 ss.

22. Cité dans *Ökumenische Rundschau*, 1980, pp. 519 ss.

23. Cf. la déclaration du Comité central du Conseil œcuménique des Eglises de juillet 1982 sur le thème « Mission et évangélisation. Description de la situation œcuménique », *EPD-Dokumentation*, 36-37, 1982, et en outre P.G. SEIZ, « Heffen - Worauf ? » dans *Evangelische Kommentare*, 1982, pp. 683 ss.

tiens qui se sont engagés dans le travail missionnaire avec une grande ferveur et une admirable rectitude personnelle. On peut lire en ce sens le rapport récent de la Mission évangélique de Hambourg au Synode de l'Eglise protestante d'Allemagne, daté de novembre 1982²⁴, et bien des publications missionnaires actuelles, par exemple les *Nachrichten aus Israel* publiées par l'évangéliste suisse bien connu Wim Malgo²⁵.

3) Une troisième tendance se fait jour parmi les théologiens du dialogue. Pour eux, « Jésus-Christ est Dieu manifesté, l'expression de toute vérité en tant qu'il est le Verbe vivant de Dieu fait chair »²⁶; néanmoins ils ont découvert que la vérité de Dieu couvre un champ beaucoup plus vaste que l'histoire de la théologie ne le laisse supposer. Cette découverte a une portée toute particulière pour le dialogue entre chrétiens et juifs, mais elle est importante aussi pour les relations entre chrétiens et musulmans, entre chrétiens et marxistes, entre l'Eglise et le monde ouvrier, et pour les rapports des nations industrialisées de l'Occident avec les nations du Tiers Monde qui se sentent de plus en plus menacées dans leur existence même. Mais ici surgit une question décisive : il apparaît alors en effet que le combat de l'Etat d'Israël pour sa survie et sa sécurité tombe sous la responsabilité des chrétiens, qu'ils le veuillent ou non, au même instant que l'annonce de la foi en Jésus-Christ²⁷.

II. L'AUTORITÉ ET LA CRÉDIBILITÉ DE LA FOI EN JÉSUS-CHRIST.

Dans le contexte du dialogue judéo-chrétien, nous devons poser sérieusement la question suivante : notre affirmation de Jésus-Christ est-elle encore vraiment crédible ? En Allemagne, une génération seulement nous sépare de ces années au cours desquelles de nombreux chrétiens confessèrent sincèrement Jésus-Christ comme leur Seigneur alors qu'au même moment d'innombrables frères et sœurs du juif Jésus étaient détruits comme de la vermine. Aujourd'hui, après ce qui est arrivé aux juifs pendant des siècles d'histoire chrétienne et même sous le couvert de la foi chrétienne, après les injustices, les haines, les violences et les crimes que nous avons commis, pouvons-nous réellement, légitimement, proclamer notre devoir missionnaire sans poser sérieusement au même instant la question du droit que nous avons de l'exercer ?²⁸

Cette question de notre crédibilité lorsque nous parlons de Jésus comme Christ est devenue le problème capital de la christologie. Il ne faut pas cesser d'y insister. C'est la question même de l'*exousia* tou

24. EMW - *Informationen*, 1982, n° 40.

25. Cf. W. JAKOBER, *Israel ist erwählt*, Metzingen, 1977.

26. J. MICKSCH dans *Lutherische Monatshefte*, 1982, p. 478.

27. Cf. Cl. THOMA, *Christliche Theologie des Judentums*, 1978, p. 44.

28. Cf. P.G. ARING, *Kirche als Ereignis. Ein Beitrag zur Neuorientierung der Missionstheologie*, 1971, pp 95 ss.

theou, de la « puissance de Dieu » (Rm 1, 16). Je crois pouvoir dire que, dans les Eglises d'Allemagne, on peut percevoir une faim et une soif presque désespérées de cette *exousia*, afin que Jésus soit affirmé, proclamé et enseigné comme Christ de Dieu (cf. Mt 5,6). Mais nous vivons quarante ans après Auschwitz, à une époque et dans un monde où se perpétue une haineuse propagande antisémite et où existent des mouvements antisionistes et des courants antijudaïques. En présence de cette faim et de cette soif, je me pose quatre questions : 1) Qui sommes-nous exactement, nous qui disons : « Je crois en Jésus-Christ » ? 2) Qui sont ceux à qui nous disons : « Je crois en Jésus-Christ » ? 3) Que faisons-nous quand nous reconnaissons : « Je crois en Jésus-Christ » ? 4) Pourquoi, en vérité, disons-nous : « Je crois en Jésus-Christ » ?

1) *Qui sommes-nous exactement, nous qui disons « Je crois en Jésus-Christ » ?*

Une première réponse consiste dans la fascination personnelle qu'exerce sur nous l'homme Jésus de Nazareth, ainsi que le peuple dont il est issu. Nous avons alors besoin de savoir quelle connaissance de Dieu avaient ces hommes qui entouraient Jésus à son époque ? Quelle était la foi de ce peuple ? Quelle fut cette expérience qui a produit les documents littéraires des deux Testaments et qui a conduit à ces événements toujours aussi neufs à nos yeux que furent l'avènement de l'Eglise et l'avènement de la Synagogue ?

Grâce à l'inauguration du dialogue judéo-chrétien, je crois être parvenu à comprendre que la foi au Christ a une triple dimension :

a) Dans ce dialogue, je crois avoir découvert que nous, en tant que chrétiens, devons commencer par garder le silence pour permettre aux juifs de se définir eux-mêmes, et nous devons chercher à voir Dieu et le monde par leurs yeux. Je crois que la foi s'affermirait lorsqu'elle accepte d'être mise à l'épreuve. Dans le dialogue avec les juifs, nous réapprenons à écouter la voix de Dieu qui se fait entendre dans l'histoire, et nous découvrons la permanence, la passion et la résurrection de son peuple Israël. Avec l'aide des lecteurs juifs de la Bible, nous reconnaissons qu'il y a des analogies entre les événements du salut qui sont annoncés dans l'Ancien Testament et ceux du Nouveau, ce que nous désignons d'habitude, nous chrétiens, sous les termes de loi et grâce, justification et sanctification, loi et Evangile, doctrine et vie, promesse et accomplissement. Ce pourrait être, pour nous chrétiens, une inestimable libération de réaliser que les juifs sont eux aussi, en tant que juifs, en vertu de leur expérience de Dieu et de leur foi, « fils de Dieu ». Pour nous, ils le sont avec « leur » Jésus-Christ, le « Fils de Dieu ». Et parce qu'ils sont fils de Dieu, ils ont reçu la tâche de rendre la vie humaine digne d'être vécue et aimée conformément à la volonté de Dieu.

b) Le dialogue judéo-chrétien m'a appris à considérer avec un regard nouveau la continuité des deux Testaments et, en même temps, à estimer de façon nouvelle le judaïsme dans son histoire et dans son actualité. Il m'a fait acquérir une conscience plus claire d'une dimension du message biblique qui n'était pas d'abord pour moi une conviction théologique mais que j'avais perçue pourtant depuis longtemps en écoutant Martin Noth²⁹. La voici : en faisant alliance avec son peuple Israël, Dieu s'est tourné vers lui et il a promis que, par ce peuple qui est le sien, le monde entier apprendrait qu'Il est le Seigneur. Grâce à cette communauté d'alliance avec Dieu, Israël, en dépit de tout ce qu'il a subi, n'a jamais fait l'expérience que Dieu aurait révoqué cette alliance³⁰.

L'alliance demeure, valide, inamissible, actuelle, dans toutes ses implications. Nous n'avons pas le droit de fixer nous-mêmes une limite

29. Cf. M. NOTH, *Geschichte Israels*, 5^e éd., 1963, p. 400. Voir aussi en particulier Cl. THOMA, *op. cit.*, pp. 72 ss., qui (p. 89 ss.) résume avec précision ce point : « Il s'agit de saisir avant tout qu'on ne saurait s'évader de la conception du Messie telle qu'elle est définie dans le cadre de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le judaïsme et le christianisme ont encore inspiré des mouvements messianiques à des époques postérieures au Nouveau Testament ».

30. Voir à ce sujet : D. GOLDSCHMIDT, H.J. KRAUS, *Der ungekündigte Bund*, 1962 ; H. GOLLWITZER, E. STERLING (éd.), *Das gespaltene Gottesvolk*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1966 ; B. KLAPPERT, *Jesus Christus zwischen Juden und Christen*, pp. 138 ss. Cette perspective est également celle de la théologie catholique actuelle, notamment dans les documents officiels concernant le dialogue judéo-chrétien parus depuis 1948 (environ 70 documents) : déclarations du Saint-Siège et du Vatican ; déclarations et directives des conférences épiscopales, des diocèses et des synodes en Allemagne et hors d'Allemagne. Voir en particulier la déclaration conciliaire *Nostra Aetate* de 1965, art. 4 ; les Orientations pastorales des évêques français du 16 avril 1973 ; l'allocution du pape Jean-Paul II au Conseil central des juifs d'Allemagne le 17 novembre 1980 à Mayence sur « la rencontre entre le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance, que Dieu n'a pas dénoncée, et celui de la Nouvelle Alliance » ; la déclaration des évêques allemands du 28 avril 1980, qui commence par ces mots : « Celui qui rencontre Jésus-Christ rencontre le judaïsme ». Voir enfin le texte de la liturgie du Vendredi-saint en vigueur depuis le 26 mars 1970 : « Seigneur notre Dieu, garde-les (les juifs) dans la fidélité à ton Alliance ». Tous ces textes sont réunis dans l'ouvrage de M.-Th. HOCH et B. DUPUY, *Les Eglises devant le judaïsme. Documents officiels 1948-1978*, Paris, éd. du Cerf, 1980. Voir également : Cl. THOMA, *Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*, Darmstadt, 1982, p. 28 ; W. BREUNING, « Die nie gekündigte Bund. Fundament für ein geistliches Gespräch » dans H.H. HENRIX, *Unter dem Bogen des Bundes, Beiträge aus jüdischer und christlicher Existenz*, Aachen, Einhard Verlag, 1981, pp. 216 ss. ; M. GRESCHAT, « Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 81 (1970), pp. 44 ss. ; F.J. HELFMAYER, *Gottes Bund ist nicht gekündigt*, Herderbücherei n° 988, 1982 ; A. JAUBERT, H. DITTMANN, article « Gottesbund » dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, 87 (1981), pp. 977 ss. ; G. BREMER et al., *Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen Juden*, Düsseldorf, 1981, pp. 67 ss., 222 ss. ; F. MUSSNER, *Traité sur les juifs*, Paris, éd. du Cerf, 1981 (en particulier pp. 35 ss. : « L'Alliance permanente de Dieu avec Israël ») ; K. RICHTER, *Die katholische Kirche und das Judentum von 1945-1982*, Fribourg, 1982 ; *Judentum und Kirche : Volk Gottes*, vol. coll. éd. par J. PFAMMATTER et F. FÜRGER, coll. « Theologische Berichte » n° 3, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1974.

à ces implications, par exemple en frappant d'exclusion le statut politique de l'Israël d'aujourd'hui, ou en insistant sur le fait qu'il y a aujourd'hui des juifs qui se disent indifférents à l'idée de l'Alliance de Dieu avec Israël.

Les non-juifs ont reconnu à l'homme Jésus de Nazareth un rôle décisif au cœur de cet événement d'alliance. Par lui et par ceux qui lui sont unis dans la communion de ses disciples, parce que par lui ils ont pu découvrir Dieu et la foi, l'humanité a appris que tous, juifs et gentils, Israël et les nations, sont appelés et que tous sont incorporés dans la communion de l'alliance de Dieu. *Panta ta ethnè*, toutes les nations (Mt 28) ont vraiment le droit de prendre leur place dans cette alliance, dans laquelle Israël est déjà chez lui. Le christianisme aurait pu depuis longtemps développer cette réflexion dans sa théologie si seulement le dialogue avec les juifs avait commencé sept cents ans plus tôt et si l'on avait prêté attention aux paroles de Maïmonide sur Jésus ;

Tout ce qu'il a fait ne sert qu'à aplanir le chemin pour la venue du Messie Roi, qui rétablira dans le monde entier le vrai culte de Dieu, culte qui devra être rendu d'une seule voix, comme il est écrit : Je donnerai à tous les peuples des lèvres pures de sorte qu'ils puissent invoquer le nom du Seigneur et le servir d'un seul cœur (So 3,9). Déjà l'espérance messianique, la Torah et les commandements sont devenus des thèmes familiers aux habitants des îles lointaines et à de nombreuses nations³¹.

Il s'agit de nous, qui aujourd'hui croyons que Jésus est le Christ de Dieu. Que nous venions du monde entier, des nations, du pays même d'Israël, du parvis du Temple, tous nous avons été appelés à nous rassembler à Sion. Dans la personne du juif Jésus, nous avons découvert nous aussi, que nous avions part à la communauté de l'alliance de Dieu et, comblés par cette expérience du salut, nous saluons en Jésus le Christ, le Fils de Dieu, le Kyrios, le Messie qui vient d'Israël³². Il nous a ouvert, à nous et à toute l'humanité, la porte de la maison de son Père. Pour nous, il est la voie, la vérité et la vie. Il nous guide là où Israël, de par la grâce et la volonté de Dieu, demeure déjà, dans la communion de Dieu avec la vision de laquelle, comme Abraham, nous avons l'audace de nous avancer. Nous reprenons à notre tour la marche d'Israël, nous osons revivre l'Exode pour entrer dans l'avenir de Dieu. Nous renonçons à la sécurité humaine et vivons désormais dans l'attente de la paix de Dieu.

c) J'ai constaté que, dans le dialogue, nos interlocuteurs juifs étaient disposés à prendre plus au sérieux la confession christique de leurs interlocuteurs chrétiens quand ils la font après avoir opéré cette rectification, de sorte que soit levée pour eux la menace des inquiétudes historiques et existentielles qu'ils ont dû subir pendant des siècles à cause de la foi au Christ. L'aube est encore hésitante, mais cette confiance que les juifs nous font aujourd'hui, eu égard à ce que fut

31. *Mishné Torah*, Hilkhot Melakhim, chap. XIV.

32. Cf. B. KLAPPERT et H. STARCK, *op. cit.*, pp. 128 ss. et 265.

l'éloignement entre chrétiens et juifs, est un don dont nous ne saurions trop estimer la portée.

2) *Qui sont ceux à qui nous disons « Je crois en Jésus-Christ » ?*

On peut distinguer trois catégories d'hommes auxquels s'adresse le témoignage des chrétiens.

a) En premier lieu, il y a nos « proches dans la foi » (Ga 6, 10), avec qui nous nous considérons mutuellement comme membres du « corps du Christ ». Avec eux, toutes les frontières, toutes les distances, intérieures ou extérieures aux Eglises, déclarées ou secrètes, instituées ou non, tombent. En nous déclarant les uns aux autres notre foi en Jésus-Christ, nous découvrons que nous sommes dans la communion du « corps du Christ » (cf. Rm 12, 5 ; 1 Co 12, 12 ss. ; Ep 5, 30 ; 1 Co 11, 23 ss.).

b) Il y a ensuite les hommes « de toutes nations », à commencer par nos plus proches voisins pour finir « jusqu'aux extrémités de la terre », dont les chrétiens pensent qu'ils devront reconnaître à leur tour que « Jésus est le Christ ». Il se peut que, dans cette catégorie qui couvre toute l'étendue du monde, il faille inclure les hommes qui, pour une raison ou pour une autre, nous disent qu'ils n'ont que faire de notre message, qui ont perdu la foi ou qui refusent d'accepter que Jésus puisse être dit le Christ. Les chrétiens ont toujours été tentés, comme le montre l'histoire de l'Eglise avec une continuité terrifiante, de traiter ces frères d'« incroyants ».

D'autre part, les chrétiens sont constamment exposés à la tentation de ne pas tirer jusqu'au bout les conséquences de leur foi et de vouloir l'aménager afin de la rendre socialement « acceptable »³³. Or l'histoire du christianisme montre que la foi en Jésus-Christ peut, et aujourd'hui encore, conduire au martyre : le chrétien qui déclare sa foi doit en répondre, bien que cette foi, de par sa nature même, demeure hors des prises de l'expérience³⁴. Mais les chrétiens qui confessent leur foi font aujourd'hui encore cette expérience fondamentale que la foi peut conduire concrètement au *skandalon*. C'est alors que le « sang des martyrs » devient la « semence de l'Eglise ».

c) Enfin le troisième groupe est composé de nos frères juifs pour qui, au long des siècles, le nom de Jésus-Christ a été avant tout un symbole de souffrance, de peur, de crainte pour leur vie et de menace d'extinction du judaïsme. Dans le dialogue avec les juifs, il y a ici, sous-

33. Le prétendu conflit de l'adaptation qui s'est produit dans l'histoire missionnaire de la Chine n'est qu'un exemple de la tendance qui existe dans le christianisme de faire des compromis avec ceux qui détiennent le pouvoir. Cf. Th. F. O'DEA, « Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion » dans F. FÜRSTENBERG, *Religionssoziologie*, 1964, pp. 207 ss.

34. Cf. H. STRATHMANN, article « Martyria » dans KITTEL, *Wörterbuch zum Neuen Testament*.

jacente à la foi chrétienne en Jésus-Christ, une dure question, qui nous maintient en suspens. Nous croyons que dans la passion de Jésus leur propre passion est incluse³⁵ ; que dans le témoignage rendu par les chrétiens à la résurrection de Jésus, nous pouvons découvrir une indication de leur propre survie et de la renaissance de l'Etat d'Israël sur la terre des promesses. Une telle perspective signifie au plan théologique que juifs et chrétiens attendent ensemble l'accomplissement messianique du monde. C'est une attente dynamique et active : elle leur donne l'assurance de vivre dans une communion d'alliance avec le Père. Les juifs, qui partagent cette attente, n'ont pas besoin du témoignage missionnaire des chrétiens. Forts de leur expérience religieuse séculaire et de la pérennité de leur foi, ils observent les chrétiens avec la plus grande attention et évidemment en même temps avec scepticisme quant à la crédibilité de leur témoignage messianique. Nous chrétiens, nous commençons à nous douter qu'à travers les yeux des juifs nous sommes observés par le regard de Dieu, ce regard dont la chrétienté s'est si souvent glorifiée de se sentir accompagnée, sans considérer quelles conséquences cela pourrait avoir pour elle³⁶.

3) *Que faisons-nous quand nous reconnaissons : « Je crois en Jésus-Christ » ?*

Habituellement, nous supposons que dès là que survient la foi chrétienne en Jésus-Christ, autour de ce nom se produit une division des esprits. Il faut avouer que c'est cette manière de voir qui a donné naissance à tous ces termes : hétérodoxie, hérésie, persécution, procès des hérétiques, sectes, sectarisme, fanatisme, endoctrinement, Index, Inquisition, dénominations, dénominationnalisme, anathème, excommunication, schisme, guerres de religion, rivalités missionnaires, manque de sentiments fraternels, mépris de la liberté de conscience — tout ce qui, pour des observateurs de l'extérieur comme le sont les juifs, contredit absolument ce que nous disons quand nous parlons de l'unité du « corps du Christ ». Nous commençons enfin à comprendre qu'il n'est pas nécessaire, pour formuler notre identité chrétienne, de dresser des barrières polémiques contre Israël et le judaïsme.

Il est évident que de telles perspectives ne peuvent qu'avoir une influence aussi sur d'autres dialogues, notamment avec l'islam, avec les religions et les idéologies, avec le marxisme et l'athéisme. Cette compréhension n'a que trop tardé et son retard n'a que trop coûté. L'anti-judaïsme chrétien dans la théologie et dans l'Eglise, et a fortiori dans la vie sociale et quotidienne, est injustifiable et par conséquent, là où il peut encore se produire, il n'en est que plus condamnable.

35. Cf. citations d'auteurs juifs dans les Thèses rhénanes « Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden » dans *Umkehr und Erneuerung*, op. cit., pp. 267 ss. ; E.L. FACKENHEIM, *La Présence de Dieu dans l'histoire*, Lagrasse, éd. Verdier, 1980, pp. 130 ss. ; *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, éd. M. BROCKE et H. JOCHUM, 1982.

36. Il faut méditer à ce propos Dt 32, 7 ss. et Za 2, 12.

Lorsque les juifs refusent de voir en Jésus le Christ, tel que le confessent les chrétiens issus des nations, il faut interpréter ce refus d'après l'épître aux Romains (11, 28) en ce sens qu'ils veulent rester fidèles à la parole et à la volonté de Dieu telles que leur expérience religieuse spécifique les leur a révélées³⁷. Israël fut, est demeuré et reste le témoin de Dieu devant le monde entier. C'est avec Israël, nous qui sommes « issus des nations », que nous sommes appelés à cheminer vers le Royaume de Dieu par le juif Jésus que nous confessons dans la foi comme le Christ. Ainsi le contexte juif de ce Jésus acquiert pour nous une signification théologique qui n'avait pas été reconnue jusqu'ici.

Lorsqu'on s'efforce d'incorporer à la réflexion christologique l'Israël du juif Jésus et sa communauté juive originelle, deux facteurs doivent être pris en considération.

a) Une biographie de Jésus de Nazareth, à proprement parler, n'est pas possible. Les témoignages écrits réunis dans le Nouveau Testament sont une tentative des premiers chrétiens pour donner déjà une expression à l'expérience fondatrice de la foi au Christ ressuscité, dans le cadre littéraire et linguistique qui était celui des écrivains du temps. Le Christ du kérygme est atteint sous les dehors du Jésus terrestre, à travers le charisme, l'amour et la ferveur d'une expérience religieuse réelle. Mais les formes que revêt la foi dans les écrits du Nouveau Testament et dans les fragments d'hymnes primitives qui confessent le Christ, qu'ils proviennent des judéo-chrétiens de Palestine ou des chrétiens de souche helléniste, ne s'intéressent pas à la vie du Jésus historique.

b) Néanmoins, le Nouveau Testament, écrit par des juifs, structuré et imprégné dans sa totalité par la pensée juive et par l'interprétation juive de la Torah, permet de comprendre et de décrire l'environnement du juif Jésus de telle sorte que la physionomie du Galiléen est bien reconnaissable, au moins dans ses traits principaux³⁸. Un service inestimable nous a été rendu dans le dialogue par nos interlocuteurs juifs qui, par leur compétence, leur sens de la vie et de la pensée juives, leur expérience historique et leur implication dans le monde de la pensée et de la langue hébraïques, par leur judéité même, nous rendent sous un regard neuf notre « Jésus chrétien ». Je ne puis que faire allusion aux travaux de C. Brunner, J. Klausner, L. Baeck, M. Buber, M. Goldstein, H.J. Schoeps, D. Flusser, P. Lapide, Schalom Ben-Chorin, et de beaucoup d'autres.

Pour nos partenaires juifs dans le dialogue, la brève description

37. Cf. F.W. MARQUARDT, « Das jüdische Nein und die christliche Theologie » dans *Treue zur Thora, Beiträge zur christlich-jüdischen Gespräch*, éd. P. von der OSTEN-SACKEN, Berlin, Institut Kirche und Judentum, 1977, pp. 174 ss. (2^e éd. 1979).

38. Cf. Cl. THOMA, *op. cit.*, p. 163.

de Jésus qui va suivre est désormais classique³⁹. Jésus a vécu comme un membre de la société juive de son temps, dans laquelle il ne saurait être question qu'il ait fait figure d'étranger. Il descendait d'une famille juive de Galilée, avait des attaches familiales à Bethléem et à Jérusalem, a été circoncis, signe de l'alliance de Dieu avec Abraham et sa descendance, et comme premier-né il a été, selon la prescription de la Sainte Ecriture, présenté au Temple. Conformément aux traditions de son peuple, Jésus enfant a été élevé et instruit dans la foi au Dieu Créateur, Père et Rédempteur. Il a prié Dieu dans la louange, l'intercession et la lamentation. Il a étudié la Torah et en a vécu : il a vécu l'expérience de l'Exode, les événements du Sinaï, l'exil, le retour à Jérusalem, la prédication prophétique, l'aspiration à la venue du Messie et les attentes de son temps. Ainsi, les lignes directrices de sa vie quotidienne ont été les commandements et le double précepte de l'amour. Ceux-ci l'ont amené à vivre pour ceux qui « peinent et qui sont lourdement chargés ». Aussi, lorsqu'il se tourna vers les hommes ses frères, il vécut et enseigna l'obéissance à la volonté de Dieu. Il s'est toujours montré fils de son peuple, un peuple qui vivait dans la foi que Dieu l'avait élu pour être la lumière des nations. Avec une grande partie de ses contemporains, Jésus aspirait ardemment à la venue du Royaume de Dieu pendant sa vie. Lorsque, dans son effort pour reconnaître la volonté de Dieu, il entra en conflit, comme les prophètes avant lui et comme certains autres groupes juifs de son temps, avec certaines attitudes qui régnaient dans son peuple, ce fut l'effet de son zèle pour la sainteté de Dieu. Si l'on peut glaner dans le Nouveau Testament de nombreux exemples de ces débats internes au judaïsme, il ne faut pas les étendre du même coup au peuple juif dans son ensemble, à ses convictions et à ses traditions. Ils ont leur origine dans des situations concrètes qui ne peuvent se prévaloir d'une validité universelle. L'élection d'Israël par Dieu comme peuple de l'alliance n'a jamais été mise en cause par Jésus.

L'enseignement de Jésus tel que le présente le Nouveau Testament est une interprétation de la Torah, qui comporte des points de convergence et des points de divergence avec d'autres interprétations du judaïsme pharisien et rabbinique de l'époque. Dans ses paraboles, Jésus décrit le règne de Dieu tel qu'il devrait se manifester dans la vie de l'homme. Comme d'autres, il s'est insurgé contre les abus du Temple et contre l'opportunisme des prêtres, parce qu'il portait l'exigence des commandements divins. Avec son peuple, Jésus a souffert de la domination des Romains et c'est sous la loi romaine qu'il a trouvé la mort. Avec l'exécution de Jésus, c'est une image de Dieu qui a été détruite. Lorsque les chrétiens, à présent, dans la force de leur foi religieuse,

39. Au titre de la préparation de l'Assemblée générale du Conseil œcuménique des Eglises à Vancouver en 1983, un groupe de théologiens juifs et chrétiens a entrepris en novembre 1981 à l'Académie évangélique d'Arnoldshain une recherche en commun sur le thème « Jésus-Christ dans le dialogue judéo-chrétien ». Les réflexions citées par la suite sont tirées du protocole ronéotypé de ce groupe de travail. Cf. Cl. THOMA, *op. cit.*, pp. 123 ss.

disent que précisément cette image de Dieu a été ressuscitée et restaurée, ils expriment une conviction que les juifs ne peuvent pas partager avec eux. La perspective juive sur le Dieu vivant, et sur la souffrance, la culpabilité et la mort, est très différente de la perspective de ceux qui sont « issus des nations ». Ceux-ci font remarquer que les juifs ont été les premiers à avoir eu l'expérience pascale, qu'ils ont eux-mêmes accueillie comme la révélation faite par Dieu de lui-même et qu'ils ont transmise aux nations par le kérygme du Nouveau Testament⁴⁰.

Ce point soulève des questions auxquelles la théologie chrétienne doit faire face dans toute leur profondeur. Dans quelle mesure l'histoire de Jésus au sein de sa communauté, sa vie, son œuvre, sa prédication, ses actes et sa passion sont-ils directement l'origine de la foi au Christ et donc du kérygme ? Dans quelle mesure existe-t-il une relation réelle entre la foi au Christ de la communauté postpascale et ce que Jésus a dit et fait ? C'est un fait que la communauté post-pascale a éprouvé une urgence différente, à savoir d'annoncer le Christ ressuscité, de ce qui était celle de la communauté prépascale, qui était de transmettre à la postérité une relation de la vie et de l'œuvre de Jésus. Du strict point de vue de l'historien, la foi kérygmatisée en Jésus et la transmission de la prédication de Jésus relèveraient apparemment de deux traditions différentes : la tradition qui serait l'héritage du christianisme hellénistique avec la foi en Jésus comme Christ, tandis que la prédication de Jésus serait l'héritage de la tradition palestinienne, qui ainsi ne comporterait pas de foi en Jésus⁴¹.

C'est là pourtant un dilemme apparent, qui pourrait peut-être trouver une voie de solution si l'on considérait cette question sur la base d'une « théologie de l'alliance ». On pourrait suggérer que, dans la mesure où Israël et la communauté de salut « issue des nations » sont unis dans leur témoignage et sont le signe que la communauté de l'alliance sera étendue au monde entier, les juifs et les gentils sont unis aujourd'hui dans leur attente du Royaume de Dieu⁴². Les uns et les autres attendent, avec leur expérience propre de Dieu et de la foi, que Dieu prononce la parole ultime et proclame sa paix éternelle. Ceux qui sont « issus des nations » sont ainsi inséparablement unis avec Israël. Jésus-Christ ne sépare pas les juifs et les chrétiens. Il les unit et leur commande de porter témoignage au Dieu unique, devant le monde entier, de l'espérance qu'il a rendue possible et de devenir ainsi ensemble des « messagers de paix ».

40. Cf. A. KOLPING, article « Résurrection de Jésus » dans *Encyclopédie de la foi* (éd. H. Fries), Tome IV, Paris, éd. du Cerf, 1966, pp. 68-83 ; H. BRAUN, *Jesus*, 1969, pp. 151 ss. ; H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 3^e éd., 1969, p. 185 ; W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, 1968, pp. 118 ss.

41. Cf. W. SCHMITHALS, *Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche*, 1972, pp. 67 s.

42. Cf. la conclusion de la Déclaration du Synode rhénan de 1980 dans *Umkehr und Erneuerung*, loc. cit., p. 265. Trad. française : *Etudes théologiques et religieuses*, 57 (1982), n° 2, pp. 214-215.

En d'autres termes, dans l'expérience qu'Israël a de Dieu et de la foi, c'est Dieu qui est à l'œuvre, qui vivifie, qui juge et qui sauve, qui réconcilie et qui accomplit. L'œuvre de Dieu, qui se fait connaître à travers l'histoire d'Israël, est l'œuvre, en termes théologiques, de « l'Esprit de Dieu »⁴³. A travers l'expérience des chrétiens « issus des nations », Dieu œuvrant par le Christ, comme Esprit Saint⁴⁴, vivificateur, juge et sauveur, rachète et mène toutes choses à leur accomplissement. L'histoire du christianisme lui rend témoignage. Ainsi Dieu est à la fois, à travers le monde, pour les Juifs et les Gentils, pour l'Eglise et la Synagogue, le commencement et la fin. Il est l'avenir du monde : comme les juifs et les chrétiens l'affirment ensemble, il est notre espérance. Si l'on entend ainsi les choses, il apparaît que les questions apparemment insolubles quant à la christologie du Nouveau Testament portant sur l'affirmation : « Je crois en Jésus-Christ », ne sont pas nécessairement cruciales quand elles sont abordées à l'intérieur du dialogue judéo-chrétien.

4) *Pourquoi, en vérité, disons-nous : « Je crois en Jésus-Christ » ?*

La foi en Jésus-Christ est pour moi une tradition que j'ai reçue, peut-être la plus importante, la plus vitale, à avoir gravé son empreinte sur moi et sur le monde auquel j'appartiens. Je crois en toute sincérité et je me sens très proche de Tévié, le laitier du « Violon sur le toit », qui, dans sa confiance en Dieu, chante aussi la tradition qui le garde en vie, lui et les siens. Je sais qu'il est beaucoup d'autres hommes qui partagent un tel respect de la tradition reçue.

C'est avec ce sens de la tradition que nous étudions le texte de la Bible et que nous abordons son exégèse et son interprétation. C'est alors que nous parvenons à la conclusion que notre confession « Je crois en Jésus-Christ » est la réponse aux questions fondamentales de notre existence. Les processus mentaux qui y sont nécessairement impliqués sont liés aux catégories spirituelles, culturelles et religieuses de notre temps et du monde auquel nous appartenons. Ainsi la foi au Christ est liée à un temps et à un lieu où, pour utiliser une terminologie tout à fait différente, « le Verbe s'est fait chair » (Jn 1, 14). La foi au Christ, en tant que répondant ainsi à une situation concrète, ne peut être ni canonisée ni dogmatisée. A ce stade, nous nous trouvons très proches de la pensée juive, biblique, qui est essentiellement non dogmatique, et nous faisons nôtre une manière d'aborder les questions qui n'auraient perdu de son actualité immédiate, bien au contraire.

A beaucoup d'égards, la condition spirituelle et religieuse de notre temps confirme ce qui suit. Les situations concrètes et imprévisibles

43. Cf. Gn 1, 2 ; 6, 3 ; Nb 27, 18 ; 1 R 3, 10 ; 1 S 10, 6 ; 16, 13 s. ; Ps 33, 6 ; 51, 12 ; 139, 7 ; 143, 10 ; Is 11, 2 ; 30, 1 ; 32, 15 ; 40, 7.13 ; 42, 1 ; 44, 3 ; 61, 1 ; 63, 10 ; Os 36, 27 ; 37, 14 ; Jl 3, 1 ; Mi 3, 8 ; Za 4, 6.

44. Cf. H. BERKHOF, *Theologie des Heiligen Geistes*, 1968, pp. 23 ss. ; O. DILSCHNEIDER, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, 1969, pp. 60 ss. ; *Geist als Vollen der des Glaubens*, 1978, pp. 61 ss.

de la vie nous font découvrir personnellement que ce que l'Ancien Testament exprime dans le langage de la révélation et de l'alliance, le Nouveau Testament l'exprime dans le langage de la résurrection et de la Pentecôte. Dans l'un et l'autre cas, Dieu gratifie l'homme de l'expérience de sa réalité, de sa présence, de sa puissance de changement. Cette expérience a pris la forme d'actes concrets, et de la même manière, à l'époque biblique et à l'époque post-biblique, et encore de nos jours : dans la confession de foi, la prière, le témoignage personnel, la vie communautaire, le culte, les célébrations en mémorial que sont le Seder pascal et le Jeudi-Saint, le style de vie, le service des autres, la patience et la certitude du nouveau commencement de chaque jour, l'*imitatio Christi* et son effet sur les autres, l'obéissance à l'enseignement de la Torah... Chacun de ces actes est porteur de sens, qu'il s'agisse du « Shema Israel » ou de la confession « Je crois en Jésus-Christ ».



Dans le dialogue judéo-chrétien d'aujourd'hui, nous nous ouvrons à une christologie aux horizons élargis. Ce peuple de Dieu que sont les juifs et ce peuple de Dieu que sont les chrétiens sont, de par l'histoire commune de l'alliance, convoqués pour constituer l'unique peuple de Dieu. La christologie a pour objet de poser la question de la signification de Jésus comme Messie des « nations ». Le « Messie issu d'Israël » nous a fait entrer, nous « les nations », dans la communauté de l'alliance de Dieu, dans laquelle Israël demeurait déjà. C'est en ceci qu'il est pour nous le « Messie d'Israël », parce qu'il a appelé son peuple à accepter l'ouverture de l'alliance à toutes les nations, afin que, dans la foi commune à l'Eternel qui est Un, tous aient accès au Royaume de Dieu.

Notre confession « Je crois en Jésus-Christ » peut devenir ainsi notre contribution propre au dialogue judéo-chrétien, c'est-à-dire au dialogue fondé sur la Bible où nous devons rendre crédible que nous demeurons fidèles à Dieu et à son peuple Israël. Finalement, cette part que nous avons dans le dialogue est aussi notre contribution au dialogue que Dieu lui-même a engagé avec son peuple Israël et au dialogue que, par Israël et son Jésus, Dieu a engagé avec l'humanité. Ensemble nous devons apprendre à reconnaître que la paix de Dieu est au-delà de toute intelligence et qu'elle est plus réelle, de plus longue portée et de plus grande envergure que la prétention humaine à l'exclusivité ou à l'autorité n'aurait jamais pu le concevoir.