



## La christologie incarnationnelle - Une proposition personnelle

01/04/2020 | John T. Pawlikowski

**Dans la foulée de *Nostra ætate*, l'auteur expose sa vision personnelle d'une christologie incarnationnelle comme fondement d'une théologie du judaïsme qui reconnaît la permanence de sa relation d'alliance avec Dieu, tout en affirmant la dimension salvifique universelle propre au ministère de Jésus.**

Une théologie théologie «post-substitutive» du judaïsme après *Nostra ætate* doit reposer sur l'affirmation qu'après la venue du Christ, les juifs continuent à bénéficier d'une relation d'alliance avec Dieu; cette assertion doit être combinée de quelque manière avec une dimension salvifique universelle propre au ministère de Jésus. C'est à la lumière de cette réalité que j'aimerais esquisser mon modèle personnel d'une nouvelle conception théologique de la question de savoir comment rendre justice à ces deux affirmations centrales de la foi. Cela commence par la reconnaissance que la séparation de l'Église et de la Synagogue a été l'aboutissement d'un processus progressif s'étirant sur plusieurs siècles, et n'a pas été mise en place avant la mort de Jésus, ni même à la fin du 1<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne. Ce que nous désignons aujourd'hui par le terme de christologie a émergé comme partie prenante de ce processus, initialement dans un contexte liturgique.

À l'instar d'érudits comme Franz Mussner<sup>[1]</sup>, je pense que la christologie incarnationnelle est l'approche la plus prometteuse pour une compréhension de l'événement-Christ laissant un espace théologique légitime au judaïsme. Signalons que je parle ici du point de vue de la théologie chrétienne. Les juifs pourraient estimer à juste titre qu'ils n'ont pas besoin d'une validation chrétienne de leur perspective croyante.

En m'orientant vers une christologie incarnationnelle comme fondement d'une perspective théologique contemporaine sur les relations judéo-chrétiennes, je rejette en réalité deux autres positions classiques de l'histoire chrétienne: (1) Jésus comme l'accomplissement des prophéties messianiques; et (2) Jésus ayant versé son sang pour laver la faute humaine et la souillure du péché originel. Aucune de ces deux options christologiques ne réussit vraiment à susciter une attitude positive à l'égard d'une alliance intacte pour le peuple juif après l'événement-Christ. Mais elles sont si profondément enracinées dans la conscience chrétienne qu'il ne sera pas aisé de les écarter. C'est particulièrement vrai pour les interprétations «messianiques» de la christologie, si centrales dans la liturgie chrétienne. Mais *Nostra ætate* a donné à l'Église contemporaine la mission d'élaborer une théologie des relations judéo-chrétiennes évitant le concept de substitution. Et je ne réussis pas à voir comment cette responsabilité solennelle pourrait être assumée dans l'Église d'aujourd'hui moyennant les christologies «messianique» ou de «rachat par le sang». Seule une christologie incarnationnelle ouvre des chemins vers cet objectif. Les aspects liturgiques de cette tentative sont ardues, mais quelques liturgistes comme Liam Tracey, OSM, ont commencé à nous conduire sur cette voie<sup>[2]</sup>.

Mon approche actuelle d'une telle christologie reprend une grande partie de ce que j'ai déjà écrit sur ce sujet<sup>[3]</sup>.? En travaillant dans le cadre incarnationnel et en prenant en compte le développement progressif d'une conscience correspondante dans la première Église, je persiste à dire que ce qui a été en fin de compte reconnu clairement et pour la première fois grâce au

ministère et à la personne de Jésus, c'était le lien profond entre humanité intégrale et biographie divine. Cela signifie aussi que chaque personne humaine a part à la divinité. Le Christ est le symbole théologique (au sens le plus pur du terme) qu'a choisi l'Église pour essayer d'exprimer cette réalité. Comme l'affirment les couches plus tardives du Nouveau Testament, cette humanité existait en Dieu depuis le tout début. Ainsi, nous dirions avec saint Paul que Dieu, d'une certaine façon, ne s'est pas fait homme en Jésus, mais qu'il avait depuis toujours une dimension humaine. L'humanité était une partie intégrante de Dieu de toute éternité. L'événement-Christ était cependant décisif pour la pleine manifestation au monde de cette réalité. À cet égard, je me sentirais à l'aise d'un point de vue théologique avec le terme «transparent», une image qu'a lancée Paul van Buren, mais qu'il n'a jamais formellement fait sienne. Selon cette perspective, la venue du Christ a donné une plus grande transparence au lien entre Dieu et l'homme.

Mais soyons clair: la vision évoquée ne consiste pas à assimiler Dieu à la totalité de l'humanité. Ce serait dénaturer profondément mon propos. Selon moi, un abîme à jamais infranchissable demeure entre Dieu et la communauté humaine. De plus, malgré le lien intime avec Dieu qui nous est révélé grâce à la venue du Christ, l'humanité n'en est pas moins consciente du fait que Dieu est le suprême Créateur de la vie qu'il nous donne gracieusement en partage. Et cela ne signifie pas non plus que la manière dont l'humanité et la divinité étaient unies en Jésus n'ait pas été tout à fait unique. L'humanité n'aurait jamais pu accéder à la pleine conscience du lien ultime entre elle et Dieu sans la révélation explicite qui lui a été accordée dans la venue du Christ. Bien que cet événement permette à l'humanité de faire l'expérience d'une proximité avec le Dieu Créateur, elle n'aura jamais accès à la même intimité avec la nature divine que celle dont bénéficiait Jésus.

Quant à mes écrits antérieurs, j'aimerais apporter ici un correctif à mon insistance de naguère sur l'utilisation par Jésus du terme «Abba», comme argument en faveur de cette nouvelle transparence divine. Alors que je persiste à croire qu'il est possible de s'appuyer sur le sentiment de Jésus d'une intimité intense avec Dieu comme base de mon approche christologique, le raisonnement qui se réfère à l'utilisation du terme «Abba» avancé par des théologiens comme Edward Schillebeeckx est aujourd'hui complètement dépassé pour ce faire.

Une seconde modification consistera à introduire le terme «Royaume de Dieu» ou «Règne de Dieu» de manière plus centrale dans l'articulation de ma vision christologique. J'ai été convaincu sur ce point particulier par les arguments avancés par Amy-Jill Levine, la coéditrice de *Jewish Annotated New Testament*, à l'occasion d'un échange durant un séminaire<sup>[4]</sup>. En tant que spécialiste juive du Nouveau Testament, elle voit dans le sentiment de la présence du Royaume l'aspect le plus distinctif de l'enseignement de Jésus. Je la trouve convaincante sur ce point. Mais j'irai plus loin en reliant cette notion très directement à ma vision de Jésus comme rendant transparent le lien plénier entre humanité et divinité. C'est la révélation de ce lien qui rend possible la proclamation du Royaume comme déjà présent au milieu de nous, bien que non encore pleinement réalisé. La présence du Royaume peut être perçue à la fois dans la conscience humaine et dans l'histoire humaine. Ici encore, j'aimerais souligner qu'il est important de considérer l'histoire et la conscience comme profondément imbriquées, une réalité qui, je l'admets, nécessite encore plus d'élaboration au fur et à mesure où je développerai mes réflexions christologiques à la lumière de la suppression d'une théologie de la substitution.

La nouvelle transparence concernant la présence divine, que je considère comme le cœur de la révélation de l'événement-Christ, ne doit pas être conçue comme une vision pleine et entière de l'humanité par ses propres moyens. C'est pourquoi je me réfère à R. Kendall Soulen et à sa notion de l'absolue centralité de Dieu dans l'histoire et la création, la marque distinctive du noyau révélationnel de la tradition juive de l'Alliance<sup>[5]</sup>. Je ne suis pas sûr que ces deux révélations centrales puissent être aisément fusionnées. Je continue donc à les voir en relation, chacune bénie par Dieu jusqu'à la fin des temps, toutes deux porteuses d'une signification universelle pour l'ensemble de l'humanité. De plus, je continue à considérer l'accent mis par James Parkes sur la communauté comme dimension essentielle du cœur de l'alliance juive, même si cet aspect

demande à être développé plus qu'il ne le fait. Voilà un point sur lequel j'ai insisté dans mes écrits antérieurs et auquel je continue d'adhérer.

Je vais évoquer maintenant quelques facteurs supplémentaires que je vois influencer sur le débat christologique à la lumière de notre nouvelle compréhension des liens de l'Église avec le peuple juif. Une contribution importante à la réinterprétation par l'Église du sens de la venue du Christ dans le contexte des rencontres judéo-chrétiennes contemporaines apparaît dans un document publié en 2001 par la Commission biblique pontificale à Rome, précédé par une introduction favorable du cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, de la juridiction de qui la publication relevait en dernière instance. Édité avec un minimum de publicité, ce texte ouvre plusieurs nouvelles pistes en soulignant l'importance décisive de la venue du Christ, tout en laissant un espace théologique au judaïsme.

Malgré certaines limites dans sa façon de présenter le judaïsme postbiblique, ce document contribue notoirement au développement d'une nouvelle conception christologique constructive dans le contexte de la continuité de l'inclusion juive dans l'Alliance.

Sa première affirmation consiste à dire que les espérances messianiques juives ne sont pas vaines. Bien qu'on eût souhaité que les auteurs l'affirment plus directement, cette assertion représente néanmoins une percée importante par rapport à la pensée chrétienne traditionnelle. La déclaration contraste en effet avec la vue classique selon laquelle les prophéties messianiques ne peuvent être authentiquement comprises que dans le contexte de l'événement-Christ. Le document de la Commission biblique pontificale ajoute que les textes messianiques figurant dans les Écritures hébraïques représentent une interprétation crédible de la rédemption humaine. Ici nous avons les germes de la reconnaissance par des biblistes chrétiens d'un chemin distinctif pour les juifs jusqu'à la fin des temps, et que nous avons déjà rencontrée dans les écrits du cardinal Walter Kasper. Voici une citation extraite du document: «S'ils [les juifs] suivent leur propre conscience et croient aux promesses divines telles qu'ils les comprenaient dans leur propre tradition, ils sont en accord avec le plan de Dieu»[\[6\]](#).?

La Commission biblique pontificale ajoute encore une autre déclaration intéressante qui recèle un important potentiel pour une nouvelle théologie des relations judéo-chrétiennes. Elle parle du Messie eschatologique comme de Celui qui doit venir et qui va porter les traits que les chrétiens ont déjà vus et reconnus en Jésus qui est venu et qui demeure dans l'Église. Si la fenêtre ouverte par cette affirmation pour une théologie chrétienne renouvelée du peuple juif est peut-être étroite, il semble qu'on puisse y trouver un espace pour une vue qui considère qu'une reconnaissance du Messie eschatologique par les juifs n'a pas besoin de s'exprimer dans le langage christologique spécifique du christianisme. Peut-être est-ce là lire dans le texte davantage que ses auteurs n'ont entendu y mettre, mais je veux le suggérer au moins comme une possible interprétation. Bien que faisant partie du Conseil pontifical pour la doctrine de la foi, la Commission biblique pontificale n'a pas pour mission de développer des thèmes théologiques.

Sans aucun doute cette vision de chemins intégrés mais distincts pour les juifs et les chrétiens dans leur cheminement vers l'accomplissement eschatologique va susciter des débats considérables au cours des années à venir. Mais selon moi, elle représente la plus importante ouverture pour une théologie qui remplacerait celle de la substitution de l'Église à Israël.

Nous en sommes à un stade très précoce du processus de refonte de la christologie dans le contexte du dialogue judéo-chrétien. C'est ce qu'affirme le cardinal Walter Kasper[\[7\]](#). L'approche classique de la théologie de la substitution doit être définitivement rejetée, mais l'effort de construire une christologie alternative touche au nerf même de l'identité théologique chrétienne. La démarche d'une reformulation exige donc nécessairement la prudence et prendra beaucoup de temps. Dans les traditions croyantes, les identités profondes ne se laissent pas facilement altérer. En tant que chrétiens, nous n'atteindrons peut-être jamais le point où nos affirmations

christologiques nous conduiront à une théologie du pluralisme se recoupant complètement avec les affirmations croyantes fondamentales du judaïsme ou d'une autre religion mondiale. Je pense cependant que nous avons l'obligation de continuer à creuser cette question dans la mesure où dans notre monde globalement interconnecté, l'entente interreligieuse n'est pas simplement confinée au champ des idées théologiques, mais a des répercussions directes sur la vie des gens dans leur communauté.

En partant des documents officiels et des écrits de théologiens que nous avons mentionnés, nous parvenons, à mon avis, à certaines composantes clés d'une théologie reformulée des relations judéo-chrétiennes. La première est la notion de chemins particuliers vers le salut/la rédemption pour chaque communauté, des chemins qui demeurent liés et ne sont pas totalement distincts. Cette vue semble préférable à celle longtemps retenue d'une perspective d'alliance «simple» ou «double». Dans ce sens, les relations judéo-chrétiennes doivent être considérées comme *sui generis* en termes de relations interreligieuses. Mais la prudence s'impose. Ce point de vue s'appuie sur l'analyse proposée par le cardinal Walter Kasper dans laquelle il affirmait que les juifs sont dans l'Alliance et possèdent une révélation authentique d'un point de vue chrétien[8]. Mais sa vision présente certaines limites, car elle tend à définir les relations judéo-chrétiennes principalement dans les termes des Écritures hébraïques. Nous savons cependant que le judaïsme biblique a subi de profonds changements au temps de Jésus et durant l'époque précédente. L'érudit juif Reuven Firestone a fortement souligné cet aspect[9]. Le judaïsme du temps de Jésus, qui devint une partie intégrante de l'héritage théologique chrétien, dépassa les paramètres du judaïsme biblique dans de nombreux domaines, de sorte que nous ne pouvons reconstruire la relation théologique de l'Église avec le peuple juif exclusivement sur la base de la révélation biblique.

Dans ma perspective théologique actuelle, toujours en évolution, sur les relations judéo-chrétiennes, qui vise à éradiquer une fois pour toutes la théorie de la substitution, je soutiens que les juifs n'auront pas à explicitement faire leur le langage christologique, même pas à la fin des temps, comme partie prenante du processus de leur rédemption. Je montrerai donc plus clairement que le cardinal Kasper que les deux voies distinctes se trouvent sur un pied d'égalité. Le chemin chrétien n'est pas intrinsèquement supérieur au chemin juif. Telle semble être l'implication de l'assertion de la Commission biblique pontificale selon laquelle les revendications messianiques juives ne sont pas vaines. Et bien que le document de cette Commission parle ultérieurement du Messie eschatologique des juifs comme de Celui qui présente des traits que les chrétiens ont déjà vus et reconnus en Jésus qui est venu et demeure dans l'Église, on y trouve une ouverture, bien que modeste, permettant d'affirmer qu'ils ne doivent pas nécessairement parler de leur Messie en termes explicitement christologiques. Mais en dernière instance, il n'y a qu'une seule Alliance, car la présence de Dieu dans l'humanité et dans toute la création autorise les deux chemins eschatologiques distincts.

Avec saint Paul j'aimerais plaider en faveur d'une «nouveau» significative à dimensions universelles dans la révélation du Christ, comme l'affirmait le cardinal Kasper. La «nouveau» repose largement sur une approche incarnationnelle de la christologie selon laquelle l'humanité a entrevu, dans une transparence plus grande que jamais auparavant, le lien intime entre elle et Dieu. Une christologie fondée sur la notion de Jésus accomplissant les prophéties messianiques, ou celle reposant sur la vision du Christ «purifiant» l'humanité de tout péché grâce au versement de son sang sur le Calvaire, nous laisse peu ou pas d'espace pour créer une théologie constructive des relations judéo-chrétiennes, capable de saper définitivement la théorie de la substitution. Nous devons continuer à sonder le terrain pour voir si ce genre de conscience incarnationnelle trouve quelque résonance dans la théologie juive. Il y a quelques années, la réponse du côté juif eût été un «non» résolu. La christologie était alors le mur impénétrable qui séparait le judaïsme et le christianisme. Mais quelques érudits juifs ont commencé à ébrécher un peu ce mur. Michael Wyschograd, Elliot Wolfson, Benjamin Sommer et Daniel Boyarin se sont mis à la recherche de signes d'une certaine conscience incarnationnelle dans le judaïsme du temps

de Jésus[10].

Un ouvrage récent de Shaul Magid actuellement enseignant à l'université d'Indiana à Bloomington, est particulièrement intéressant à cet égard[11]. L'auteur plaide en faveur de la présence d'un certain sens de l'incarnation dans le judaïsme hassidique, tout en signalant des différences significatives avec la notion chrétienne. Il considère cependant que le hassidisme n'a pas inventé une telle notion, mais a plutôt repris à son compte une perspective clairement perceptible dans le judaïsme des premiers siècles de notre ère, que les rabbins postérieurs ont occultée après que le christianisme a dominé en Europe.

Durant le long processus de séparation du christianisme de sa matrice originelle juive et l'émergence progressive de conceptions distinctes de la rédemption, le christianisme s'est transformé en une communauté essentiellement issue de la Gentilité, sans grande considération pour ses racines juives. Sa perspective théologique principale, y compris la christologie, fut dans une large mesure reformulée en catégories philosophiques et en langue grecques. Résultat: l'Église a foncièrement perdu le contact avec un certain nombre de perspectives théologiques enracinées dans la Torah qu'elle avait initialement partagées avec le judaïsme. Durant ses voyages missionnaires, saint Paul a lutté sans grand succès pour maintenir ces liens. Comme l'affirme John Gager, cet échec résultait de ce que l'auteur des Actes des Apôtres réorientait la perspective paulinienne en l'éloignant du judaïsme. Ainsi, le judaïsme préserve, lui aussi, une révélation distinctive enracinée dans l'histoire et la création, ce que Kendall Soulen a caractérisé à juste titre comme la marque spécifique de la tradition juive de l'Alliance[12]. Les chrétiens auront besoin de recouvrer cette révélation juive comme partie de la complétude eschatologique.

Les noyaux juifs et chrétiens de la révélation ne peuvent pas aisément être fusionnés. C'est la raison pour laquelle je parle de chemins particuliers. Durant l'âge pré-eschatologique, je les vois continuer à se côtoyer, tous deux «bénis» par Dieu jusqu'à la fin des temps. Tout cela est loin d'un nouveau modèle théologique global, mais je pense ainsi réagir à quelques questions laissées sans réponse par le cardinal Walter Kasper. Nous aurons certainement besoin de le compléter, notamment là où s'offre une possibilité d'ouvrir les relations judéo-chrétiennes essentiellement inclusives à un modèle pluraliste plus large, sans le mettre en danger pour autant. Cette tâche devient plus cruciale à un moment où le christianisme se mondialise et croît en Asie et en Afrique. Comme je l'ai formulé récemment à l'occasion d'un exposé à Hong Kong, cela sera peut-être possible en se concentrant sur une christologie spirituelle.

---

[1] Franz Mussner, *Traité sur les Juifs* («Cogitatio fidei» 109, Éd. du Cerf, Paris, 1981).

[2] Liam Tracey, «The Affirmation of Jewish Covenantal Vitality and the Church's Liturgical Life», in Cunningham et alii (Éds.), *Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships* (Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge, 2011) p. 268-286; et «Liturgical Reform and Renewal in the Roman Catholic Church and Its Impact on Christian-Jewish Relations», in Gilbert S. Rosenthal (Éd.), *A Jubilee For Our Time: The Copernican Revolution in Jewish-Christian Relations* (Pickwick, Eugene, 2014), p. 165-181; cf. également Richard McCarron, Eileen Crowley, John Pawlikowski, «Worshipping in a Religiously Pluralistic Age», in *Worship* 89:5 (September 2015), p. 386-393.

[3] John T. Pawlikowski, *Jesus and the Theology of Israel* (Michael Glazier, Wilmington, 1989); Id., *Christ in the Light of Christian-Jewish Dialogue* (Wipf and Stock, Eugene, 2001); Id., *Restating the Catholic Church's relationship with the Jewish people: the challenge of super-sessionary theology* (Edwin Mellen, Lewiston, 2013).

[4] Amy-Jill Levine, Marc Zvi Brettler (Éds.), *The Jewish Annotated New Testament: New Revised Standard Edition* (Oxford University Press, Oxford, 2011).

[5] R. Kendall Soulen, *The God of Israel and Christian Theology* (Fortress, Minneapolis, 1996).

[6] Commission biblique pontificale, [Le Peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne](#) (Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 2002). Pour une discussion du document, y compris mes propres réflexions, cf. le numéro spécial de *The Bible Today*, mai/juin 2003.

[7] Walter Kasper, «The Commission for Religious Relations with the Jews: A Crucial Endeavour of the Catholic Church» [Conférence au Boston College, 6 Novembre, 2002](#).

[8] Walter Kasper, «The Good Olive Tree», *America* 185 (Sept. 2001) et «Christians, Jews, and the Thorny Question of Mission» *Origins* 32: 18 (19 Déc.

2004), p. 464 et «Foreword» in Cunningham et alii (Éds.), *Christ Jesus and the Jewish People Today* (*supra n. 2*), p. XVI.

[9] Reuven Firestone, «Who are the Real Chosen People? The Meaning of Chosenness», *The Meaning of Chosenness in Judaism, Christianity and Islam* (Skylight Paths, Woodstock, 2008), p. 60-62.

[10] Cf. Michael Wyschograd, *The Body of Faith: God and the People of Israel* (Jason Aronson, Northvale, 1995); Elliot Wolfson, «Gazing Beneath the Veil: Apocalyptic Envisioning the End», in John T. Pawlikowski, Hayim Perelmuter (Éds.), *Reinterpreting Revelation and Tradition: Jews and Christians in Conversation* (Sheed & Ward, Franklin), 1997, p. 77-103; et Benjamin D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel* (Cambridge University Press, Cambridge), 2009.

[11] Shaul Magid, *Hasidism Incarnate: Hasidism, Christianity and the Construction of Modern Judaism* (Stanford University Press, Palo Alto), 2015.

[12] R. Kendall Soulen, *The God of Israel and Christian Theology* (Fortress, Minneapolis, 1996).

**John T. Pawlikowski**, O.S.M., président honoraire de l'ICCJ, est professeur émérite de la Catholic Theological Union de Chicago où il a enseigné l'éthique sociale et dirigé le programme de Catholic-Jewish Studies.

Source: Extrait de John T. Pawlikowski, «La christologie comme clé d'une théologie «post-substitutive» du judaïsme après *Nostra ætate*», [Recherches de Science Religieuse 2017/1 \(Tome 105\)](#), p. 15-38. Traduit de l'américain par Robert Kremer. Ce texte fait partie du dossier **La christologie après Auschwitz. Un programme** (p. 15-90), issu d'un colloque sur *Nostra Aetate* tenu à Paris en 2015. Adapté par Jean Duhaime et reproduit avec l'accord de l'auteur et de la revue.