



Vers une théologie catholique du Judaïsme

30/11/2014 | Thérèse Martine Andrevon

Thérèse Martine Andrevon présente ici sommairement la thèse intitulée *Vers une théologie catholique du Judaïsme, les enjeux et défis générés par Nostra Ætate §4, qu'elle a soutenue à l'Institut catholique de Paris en partenariat avec la Faculté de théologie de l'Université de Leuven en juin 2014 et dont elle prépare la publication.*

La résurgence du peuple juif dans la conscience de l'Église comme un vis-à-vis et un partenaire rigoureux, est un signe des temps est une chance pour le renouvellement de la théologie catholique. Elle s'inscrit dans le souffle de l'*aggiornamento* désiré par le pape Jean XXIII lors de la convocation du Concile Vatican II. Où en est la théologie catholique du Judaïsme cinquante ans après *Nostra Ætate* ?

1. Une question fondamentale

Ce vis-à-vis permanent qu'est le Juif

L'étude de la trajectoire de la rédaction du paragraphe 4 de la déclaration conciliaire *Nostra Ætate* (= *Nostra Ætate* §4) fait ressortir, qu'en se démarquant de l'enseignement traditionnel sur les Juifs, qualifié par l'historien Jules Isaac d'enseignement du mépris, le Concile mit à jour, à frais nouveaux, la question fondamentale qui régit la relation entre l'Église et le peuple juif, entre Christianisme et Judaïsme : Comment le Christianisme peut-il en même temps affirmer la validité continuée de l'Ancienne Alliance et l'universalité de l'Alliance nouvelle et définitive, scellée par le Christ ? Ou encore, pour reprendre les propos d'une conférence du cardinal Etchegaray prononcée en 1997 : « Que signifie pour moi chrétien ce vis-à-vis permanent qu'est le Juif ? Que signifie pour mon Église ce peuple juif qui ne cesse de faire ressortir le temps de l'Ancien Testament dans un temps que je croyais être devenu une fois pour toutes le temps du Nouveau Testament ? »^[1]

Cette problématique avait en fait été évacuée au début de l'ère chrétienne, avec cette théorie, élaborée peu à peu dans un contexte historique spécifique, qui s'est transmise ensuite de manière fixe et répétitive, et qu'on a coutume d'appeler la théologie de la substitution. En disqualifiant le peuple juif dont elle prétendait prendre la place, l'Église faisait disparaître de sa réflexion théologique ce signe de contradiction bénéfique qu'Israël constituait pour elle. Les conséquences de cette pseudo-théologie ont été à mon sens dommageables, non seulement pour le peuple juif, mais également pour la théologie catholique. Le rappel permanent de l'inachèvement du Royaume que représente le peuple juif pour l'Église, n'ayant pas été saisi comme tel, celle-ci succomba à la tentation de se penser de manière exclusive en termes de plénitude, d'accomplissement, ou de s'identifier au Royaume de Dieu, qu'elle avait seulement mission d'annoncer et d'anticiper. La christologie souffrit de cette posture, et se développa sans référence théologique au Dieu de l'alliance avec Israël.

Un profond mystère et un gigantesque défi

En faisant mémoire du lien spirituel qui unit Israël et l'Église – dans le présent et non seulement historiquement –, et en restituant au peuple juif ses titres de noblesse, *Nostra Ætate* *Nostra* §4 contraint la pensée chrétienne à expliciter de manière renouvelée ce lien et à en tirer les

conséquences. Car si le peuple juif n'a pas été rejeté, pas plus que l'alliance mosaïque n'a été révoquée, il en découle qu'il se tient aux côtés de l'Église comme choisi par Dieu pour servir le monde.

Comme le dit le encore le cardinal Etchegaray dans la même conférence, « *Pour ma conscience chrétienne affrontée à ce visage juif que nous avons dissimulé, voire défiguré, à cette Synagogue à qui nous avons bandé les yeux, il y a tout à la fois un profond mystère et un gigantesque défi* ». Où en est la théologie face à ce défi ? Cinquante ans après *Nostra Ætate* de quelles ressources la théologie catholique dispose-t-elle pour élaborer une théologie catholique du Judaïsme sur un autre modèle que la substitution ? Ce fut la question fondamentale de ma thèse.

2. Les débuts d'une nouvelle théologie du Judaïsme

Des tensions fécondes

En procédant à un état des lieux des publications postconciliaires du Magistère^[2], et d'un certain nombre de théologiens spécialistes du Judaïsme, je me suis trouvée en présence de morceaux de puzzle prometteurs, mais encore dans l'incapacité de fournir une image claire et ordonnée de la pensée théologique de l'Église dans son rapport à Israël. Pourtant en les rassemblant et en les comparant, on peut déjà évaluer la fécondité de *Nostra Ætate* §4. C'est ce travail de synthèse que j'ai accompli, dans lequel j'ai tenté de relier les textes officiels entre eux, afin de faire ressortir les traces de ce début de théologie du Judaïsme. Pour cela il a fallu conjuguer l'enquête historique et de l'analyse systématique et comparative des textes magistériels sur les Juifs.

L'enquête historique montre que malgré sa nouveauté *Nostra Ætate* §4 n'est pas « tombé du ciel » mais le terrain a été préparé par des précurseurs^[3] et les rédacteurs du texte conciliaire ont eu en main des documents dont une bonne partie se trouve dans les archives du Concile au Vatican^[4]. Les courants de pensée qui ont mis au monde *Nostra Ætate* §4, les raisons de la résistance à sa promulgation, comme celle du rapport à la tradition patristique, ou les contradictions apparemment insolubles devant lesquels se trouvaient les théologiens du Judaïsme, demeurent des clefs pour comprendre les tensions, fécondes mais réelles qui président au démantèlement de la théologie de la substitution jusqu'à aujourd'hui.

Trois questions sous-tendent toujours la construction de la théologie du Judaïsme : 1) la manière de traiter ce que Paul appelle l'endurcissement d'Israël, 2) la mission du Judaïsme après le Christ, 3) le rétablissement ou la réintégration d'Israël. Pour cela il faut rendre compte du rapport entre Ancien et Nouveau Testament, et travailler principalement l'ecclésiologie et la christologie.

Du mépris au respect

Un premier constat auquel je suis arrivée est que l'enseignement du mépris a été totalement évacué de l'enseignement officiel de l'Église catholique pour faire place à un langage de respect, et de fraternité. Les antiques clichés tels que l'accusation de déicide, le rejet d'Israël et sa condamnation à l'errance sous le signe de la malédiction ont disparus des manuels. La résistance d'Israël à la prédication des apôtres est désormais appréhendée dans sa dimension providentielle, et la tension eschatologique propre au Christianisme et au Judaïsme en font des partenaires pour préparer la route à la venue ou retour du Messie et l'avènement du Royaume dans sa plénitude. Des travaux considérables ont été faits sur l'antisémitisme et sur la Shoah, non seulement du point de vue historique mais aussi théologique. Cette catastrophe joue un rôle critique effectif pour la théologie catholique.

Peuple de Dieu et alliance

Le second résultat de ma recherche est que l'ecclésiologie et le rapport aux Écritures sont les disciplines les plus travaillées par les textes magistériels, et les théologiens, ce qui aboutit à divers modèles de rapport entre l'Église et Israël. Ceux-ci font jouer la notion de peuple de Dieu et d'Alliance, soit au singulier soit au pluriel. Le discours officiel de l'Église semble pencher pour un seul peuple de Dieu à la suite de *Lumen Gentium*. Cependant il ne résout pas vraiment la problématique de la coexistence de deux alliances valides, si ce n'est par le biais de la Bible, patrimoine commun des Juifs et des chrétiens, bien que leurs canons et interprétations divergent.

Difficile prise en compte du Judaïsme contemporain

Mon troisième constat est que, malgré ces avancées substantielles, les textes magistériels portent encore des traces de la théologie de la substitution. On a de la peine à s'affranchir d'une certaine vision linéaire de l'histoire du salut, où les Juifs venant « avant », et l'Église « après », on est forcément dans une dynamique de « moins » et de « plus », d'« imparfait » et « parfait » et donc d'une certaine supériorité de l'Église sur le peuple juif qui lui est ordonné. Cela se manifeste par une difficulté à prendre en compte le Judaïsme contemporain en lui-même dans le discours théologique, sa tradition, ses institutions, son rapport à la terre d'Israël. Comme le dit le jésuite Christian Rutishauser lors d'une conférence prononcée à l'Université Grégorienne : « *L'acte révolutionnaire du Concile Vatican II réside dans son rejet de l'exclusivisme traditionnel et dans sa recherche, avec Nostra Aetate, d'un inclusivisme auto-critique ouvert concernant une théorie de la religion* »^[5]. Mais cette nouvelle posture demeure encore trop souvent condescendante.

Au fond on a encore du mal à accorder au peuple juif une véritable altérité, et le juif reste toujours un peu un pré-chrétien. Cela se cristallise autour d'une question qui a beaucoup agité le Concile et rejaillit d'une autre manière aujourd'hui : « Est-ce que les Juifs doivent faire l'objet de la mission ? » La crainte récurrente qui transparait dans les textes est de relativiser le salut universel que le Christ a accompli au profit une théologie de deux voies de salut. Le défi qui demeure est en effet d'éviter cet écueil mais de se dégager également des ornières de la substitution.

Christologie

Enfin, je suis arrivée à la conclusion que la théologie du Judaïsme doit travailler davantage la christologie, qui est le parent pauvre des textes magistériels. Car si la Bible constitue un patrimoine commun aux Juifs et aux chrétiens, elle ne constitue pas leur lien organique. C'est le Christ qui les lie tout autant qui les divise. C'est autour de ce Juif que se noue la destinée des deux parties du peuple de Dieu, et leur mission pour le monde. Ainsi en prenant en considération la signification théologique de la judéité de Jésus, en révisant la notion de Messie – qui n'a pas de sens sans Israël – et en conjuguant davantage ecclésiologie et christologie, on pourrait arriver à mieux formuler le rapport entre Israël et l'Église.

3. Un nouveau modèle de rapport entre Israël et l'Église

Pour une lecture théologique de l'histoire

À mon sens on n'est pas encore allé au bout de la logique que suppose l'affirmation de la non-révocation de l'Alliance avec Israël. Cela revient à dire en effet, que la tradition juive après le Christ est inspirée, que la pratique des commandements sanctifie le peuple qui leur obéissent, et que l'histoire politique juive contemporaine a un sens dans le dessein de Dieu, autant de sujets à approfondir. J'ai achevé mon travail en réfléchissant davantage sur ce dernier aspect.

À la lumière d'une lecture théologique de l'histoire, je propose en effet un nouveau modèle de rapport entre Israël et l'Église. Il évite la théologie des deux voies tout en résorbant des résidus de la théologie de la substitution qui s'exprime par la difficulté de voir le peuple juif comme un

partenaire égal dans l'ordre de l'élection avec sa mission messianique. Ce modèle se présente sous la forme d'un dyptique bâti à partir des deux natures du Christ.

Juifs et Chrétiens unis en Jésus

« Jésus était juif et l'est toujours resté » (Notes III, 1). Cette phrase, établit un lien indéfectible entre Jésus et son peuple. Les Juifs sont en quelque sorte liés au Christ par la chair, ceci indépendamment du fait qu'ils le reconnaissent comme leur Messie. Les chrétiens, eux, sont lié au Christ par la foi, c'est-à-dire qu'ils lui sont incorporés par le baptême. La chair et la foi sont deux manières d'être intégrés au Corps du Christ, et non pas deux degrés de comportement, dont l'un serait inférieur à l'autre. En d'autres termes, Israël continue d'être la descendance d'Abraham selon la chair, cheminant avec les enfants d'Abraham par la foi. Ils forment ensemble le Peuple de Dieu, l'*Ecclesia*^[6]. Lorsque les *Notes* désignent Israël et l'Église comme « le peuple de l'ancienne et de la nouvelle alliance » (Notes II, 10), elles semblent opter pour cette représentation d'un peuple de Dieu qui, bien que divisé en lui-même par son désaccord sur la personne du Christ, est uni par le même Christ, Juif de l'Ancienne alliance et Christ de la Nouvelle alliance.

Le double événement de la Shoah et du sionisme

Une question se pose alors : ce modèle fonctionne-t-il si Israël demeure dans la condition de « mise à l'écart » ? Une lecture théologique de l'histoire contemporaine, s'impose ici. Le Peuple juif a vécu durant des siècles enfoui dans l'histoire et a frôlé la destruction totale, comme le souligne Jean-Marie Lustiger : « Pendant des siècles, les Juifs ne participèrent à l'histoire des hommes qu'à la marge, pour vivre et survivre. Ils se laissèrent d'une certaine façon enfouir dans l'histoire pour être témoin de leur foi et de la prophétie. Cachés dans l'histoire et absents de l'histoire, sinon par leurs malheurs et par leur persécutions, sans terre propre, sans citoyenneté, usant des langues des nations accommodées à leur particularité, mais en gardant dans la prière la langue de la Révélation, ils étaient présents partout et absents de tout »^[7]. Avec la création de l'État d'Israël il y a une soixantaine d'années, les Juifs, poursuit Lustiger, ont repris consistance et visibilité comme peuple parmi les autres nations : « Avec Israël, le Peuple juif est rentré dans l'histoire commune des nations, comme une référence et comme une énigme »^[8].

Comment lire ce double évènement de la Shoah et du sionisme ? Lors d'une conférence au *World Congress of Jewish Studies* à Jérusalem, en juillet 2013, le philosophe israélien, Michael Fagenblat apporta un élément de réponse très intéressant à partir d'une étude sur les écrits d'Emmanuel Lévinas. Il fit remarquer que, dès 1957, ce dernier qualifia la Shoah de « Passion d'Israël, dans le sens où l'on parle de la passion du Christ »^[9]. Fagenblat précisa que, dans la bouche du philosophe français, l'expression n'est pas métaphorique, et que ce thème traverse son œuvre.

Reprenant l'outil exégétique de la typologie, Fagenblat, interprétant Levinas, montre que ce n'est pas l'histoire d'Israël qui a été typologique pour l'Église, mais la Passion de Jésus, qui préfigura celle d'Israël dans la Shoah. La position de Levinas est que le Peuple Juif réalise la passion du Christ, et donc participe à la rédemption du monde. Dans la Shoah se vit la face dramatique du déploiement du Salut, sous le règne de l'Antéchrist. Si Israël réalise ce qui était préfiguré pour lui dans la Passion du Christ, la résurrection de Jésus préfigure aussi la résurrection d'Israël. Pour Levinas, cette résurrection est le retour en Terre Israël.

Les textes magistériels catholiques définissent la typologie comme une lecture dialectique d'annonce et réalisation, dans une histoire qui n'est pas close^[10]. Compte tenu de cette mise au point, une partie du raisonnement du philosophe israélien est pertinente. Sans refuser à l'Église la valeur typologique de l'histoire d'Israël pour elle, et en faisant jouer la notion de « personnalité corporative »^[11] ou de solidarité de Jésus avec son peuple, cette lecture typologique de la

Passion de Jésus et de sa résurrection appliquée à l'histoire contemporaine d'Israël pourrait aider le discours théologique dans sa difficulté à articuler la validité permanente de l'ancienne Alliance et la nouveauté du Christ.

Une telle lecture invite à voir dans le retour massif des Juifs en Terre d'Israël, un signe à interpréter, au-delà des problématiques politiques que cela comporte. Cela pourrait indiquer qu'Israël connaît les prémisses de son rétablissement, prophétisé par Paul dans l'épître aux Romains, lequel correspond selon l'apôtre au terme du temps des nations, et non pas à la conversion en masse des Juifs au Christ. La question est de savoir qu'elle signe marque le temps des nations. En tout cas, il n'est pas exclu que la réintégration d'Israël se passe dans l'histoire – c'était l'opinion de Jacques Maritain. Dans ce cas de figure, elle ne peut se réaliser que sous le mode de la faiblesse, c'est-à-dire avec l'imperfection inhérente à une institution humaine, tout comme l'Église anticipe le Royaume mais dans la souffrance et la faiblesse du fait que ses membres sont pêcheurs.

Un chantier ouvert

Le rapport au peuple juif et au Judaïsme est sans doute un des sujets le plus difficile à traiter, du fait que l'on est à la fois dans une relation *ad intra* et *ad extra*. Ce chantier grand ouvert restera toujours empreint de points de contradiction insolubles. Mais cette tension, liée à l'eschatologie, est précisément nécessaire pour activer l'histoire vers sa plénitude. Israël et l'Église sont appelés à devenir un signe de réconciliation à la face du monde, malgré et même à cause de leur désaccord, et tous deux ont pour mission d'entraîner le monde vers les temps messianiques.

[1] Roger Etchegaray, « Est-ce que le christianisme a besoin du judaïsme ? », *La Documentation Catholique* n° 2168 (1997), p. 886-889.

[2] Ceux du Conseil pontifical pour les relations avec le Judaïsme : « Orientations et suggestions pour l'application de la déclaration conciliaire *Nostra Aetate* » (1974), « Notes pour une présentation correcte des Juifs et du Judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique » (1985), « Nous nous souvenons, une réflexion sur la Shoah » (1998) ; et le texte de la Commission biblique pontificale *Le Peuple Juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne* (2001). Ces textes sont disponibles sur le site du Vatican (<http://w2.vatican.va/content/vatican/fr.html>).

[3] Principalement Joseph Bonsirven, Paul Démann, Charles Journet (dans une certaine mesure) et Jacques Maritain.

[4] Les principaux sont : le document de Seton Hall University, le document d'Apeldoorn, le premier schéma de texte sur les Juifs *Questiones de Judaeis*, les *memorandum* envoyés par des organismes Juifs.

[5] Christian Rutishauser, « Jewish-Christian Dialogue and the Theology of Religions », *Studies in Christian-Jewish Relations* 1 (2005-2006) 53-66. (<http://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/scjr/article/download/1356/1266>).

[6] Ceci permet de saisir pourquoi les Juifs ne sont pas l'objet de la Mission chrétienne.

[7] Jean-Marie Lustiger, *L'Alliance* (Paris, Presses de la Renaissance, 2010), p. 220.

[8] *Ibid.* p. 226.

[9] Michael Fagenblat, "The Passion of Israel", conférence donnée le 30 juillet 2013 à l'Université Hébraïque de Jérusalem, dans le cadre du 16e *World Congress of Jewish Studies* (manuscrit inédit transmis par l'auteur). La citation de Lévinas est extraite de *Is it Righteous to Be?* (Stanford [Calif.], Stanford University Press, 2001), p. 92.

[10] Voir les Notes III ainsi que le texte du Comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme, *Lire l'Ancien Testament*, dans *La Documentation Catholique* n° 2163 (1997), p. 626-635.

[11] Voir Jean Marie Lustiger, *La Promesse* (Paris, Parole et Silence, 2002), p. 57.

Thérèse Martine Andrevon est née en 1957 en France. Mariée, elle vit en Israël, où elle est membre d'Elijah Interfaith Institute. Elle a fait ses études de théologie à Lyon, puis à Paris. Elle détient également un Certificat d'études œcuméniques à l'ISEO à Paris. Elle a publié : « Joseph Bonsirven et le ?mystère d'Israël? », *Nouvelle Revue Théologique* 133 (2011), p. 547-567 ; « Les Juifs et la préparation du texte conciliaire *Nostra Aetate* », *Nouvelle Revue Théologique* 135 (2013), p. 218-238 ; « Le mystère d'Israël dans l'œuvre de Jacques Maritain », *Recherches de Science Religieuse* 101 (2013), p. 211-231 ; “Joseph Bonsirven : A model among the theologians of Judaism in the period preceding the Vatican II Council,” dans J. Bernauer et R. A. Maryks (dir.), *Jesuits and Jews, a tragic couple* (Leiden, Brill, 2014), p. 333-350.