

La volte-face théologique de Vatican II sur les Juifs n'est pas encore totalement assumée

Par John PAWLIKOWSKI *

Reconnaître dans la religion juive une tradition biblique accompagnant l'Église chrétienne sur son chemin est une saisissante innovation qui a pour origine la déclaration *Nostra Aetate* du Concile Vatican II. D'après le tableau qu'en brosse Christine Athans ¹, toute la théologie chrétienne élaborée depuis le deuxième siècle était contaminée par l'idée que l'Église avait remplacé l'Israël « ancien » dans la relation d'alliance avec Dieu, ce qui ne laissait aux Juifs qu'un statut misérable et marginal que seule la conversion au Christianisme pouvait leur permettre de surmonter. Le bref mais important chapitre quatrième de *Nostra Aetate* est venu corriger cette perspective. Les Juifs sont désormais considérés comme une partie intégrante de l'alliance actuelle avec Dieu. Le texte donne de Jésus et des premiers Chrétiens l'image constructive d'êtres profondément enracinés dans la foi juive du Second Temple. Il interdit de rendre les Juifs collectivement responsables de la mort de Jésus. Contrairement à ce qu'ont soutenu certains journaux, Vatican II n'a pas « pardonné » aux Juifs le prétendu crime de déicide : il les a totalement exonérés de cette accusation historique. Ce faisant, il a sapé le fondement de la théologie chrétienne classique de la substitution des Chrétiens aux Juifs dans l'alliance, qui procédait de cette accusation de déicide.

* *The ecumenist. A journal of theology, culture and society*, Novalis-Saint Paul University, Ottawa, vol. 37 n°1, Winter 2000. Le Père John Pawlikowski, actuellement Président de l'ICJ, enseigne la théologie au *Catholic Theological Union* de Chicago. La revue *Sens* a déjà publié plusieurs de ses articles (cf. 1983 n°11, pp. 257-261 ; 1988 n°4, pp. 87-95 ; 2003 n°4, pp. 148-158). [NDLR]

¹ Christine Athans, professeur à l'Université St Thomas de St Paul (Missouri), a présenté la préhistoire de *Nostra Aetate* au cours de la convention de la CTSA (*Catholic Theological Society of America*), en 1999. 236

Ce changement radical n'est pas encore assimilé

La nouveauté de cet enseignement transparaît notamment dans les références employées pour étayer l'argumentation en faveur d'un changement fondamental de la manière dont l'Église perçoit son rapport au peuple juif. Lorsqu'on examine le chapitre quatrième de *Nostra Aetate*, c'est à peine si l'on trouve une référence aux sources que les documents conciliaires citent habituellement : les Pères de l'Église, les interventions du pape ou les textes conciliaires antérieurs. En revanche, la déclaration revient sans cesse à *Romains* 9 à 11, comme pour dire que l'Église reprend aujourd'hui le thème abordé par Paul lorsqu'il soutenait que la Résurrection n'a pas exclu les Juifs de l'alliance et ce, en dépit des questions théologiques non résolues que pose une telle assertion. S'ils ne l'ont pas dit explicitement, les 2.221 Pères conciliaires qui ont voté pour *Nostra Aetate* reconnaissaient en fait que tout ce qui avait été dit sur les relations entre Juifs et Chrétiens depuis les épîtres de Paul avait pris une orientation qu'ils n'approuvaient plus. La volte-face théologique opérée par Vatican II à propos des Juifs constitue l'une des principales avancées théologiques du Concile. Malheureusement, sa signification plénière n'est pas encore reconnue.

Johann-Baptist Metz a bien souligné que les conséquences de la reconsidération théologique du Judaïsme engagée par Vatican II dépassent largement le dialogue entre Juifs et Chrétiens. Après l'Holocauste, cette reconsidération implique « *une révision de la théologie chrétienne elle-même* ». ² Or, à ce jour, *Nostra Aetate* n'a guère marqué la théologie chrétienne. C'est en vain que l'on cherche des citations de ce texte dans les livres ou articles de réflexion sur l'identité chrétienne. Dans le passé, cette identité a été essentiellement forgée par une théologie qui voyait dans l'Église l'accomplissement et le substitut du Judaïsme : voilà pourquoi les théologiens doivent s'interroger sur la façon de définir l'identité chrétienne aujourd'hui. Ils ne le font pas et plusieurs personnalités juives participant au dialogue avec le monde chrétien l'ont relevé avec consternation. *Nostra Aetate* n'a-t-il de sens que lorsque les Chrétiens s'adressent aux Juifs ? Entre-t-il également en jeu lorsque les Chrétiens parlent entre eux ? Ce n'est que lorsque cette dernière hypothèse sera vraie que l'on pourra dire que la communauté chrétienne a réellement admis *Nostra Aetate*.

² Johann-Baptist Metz, « Facing the Jews : Christian Theology after Auschwitz » [Face aux Juifs : la théologie chrétienne après Auschwitz] in *The Holocaust as Interruption, Concilium 175*, Elisabeth Schüssler-Fiorenza et David Tracy, Edimbourg, T & T Clark, 1984, p. 27.
237

Qu'il me soit permis de donner deux exemples de cette résistance dont j'ai moi-même été témoin. Dans les projets de conclusions de la rencontre œcuménique internationale tenue à St Jacques de Compostelle, en Espagne, voici quelques années, la conception que l'Église donnait d'elle-même était dangereusement proche de la théologie de la substitution. Or, les dirigeants catholiques qui participaient à leur rédaction s'opposèrent si peu à cette orientation que ceux d'entre nous qui étaient engagés dans le dialogue judéo-chrétien furent amenés à élever une protestation. Finalement, on modifia la version définitive du document de manière à écarter le thème de la substitution – sans toutefois prendre en compte toutes les implications de *Nostra Aetate*. Le second exemple est la consternation que j'ai éprouvée, lors de la réunion organisée au Vatican en octobre 1997 sur *l'Église et l'antijudaïsme*, en voyant à quel point l'enseignement de *Nostra Aetate* était ignoré de certains participants, y compris de hauts dignitaires de la Curie. La mise en œuvre de la déclaration conciliaire est donc encore très incomplète.

Les trois notions-clés implicites de Nostra Aetate

Ce n'est pas le lieu ici de résumer le contenu du chapitre quatrième de *Nostra Aetate*. Mon propos n'est pas non plus d'exposer comment un certain nombre de grands théologiens catholiques et protestants se sont efforcés d'explorer ce nouveau cadre théologique pour penser les relations entre Chrétiens et Juifs.³ Je voudrais simplement dégager les trois affirmations-clé suivantes, qui sont appelées à influencer de manière significative sur la compréhension que les Chrétiens ont d'eux-mêmes : 1) l'événement chrétien n'invalide pas la foi d'Israël ; 2) le Christianisme n'est pas l'accomplissement du Judaïsme, comme il est de tradition de le prétendre ; 3) le Christianisme doit réincorporer les dimensions de sa matrice juive dans l'expression contemporaine de sa foi.

Ces affirmations peuvent sembler discutables. A mon sens, elles sont pourtant implicites dans *Nostra Aetate*. La première de ces affirmations – à savoir que l'alliance juive garde sa validité après l'événement chrétien – défie les expressions traditionnelles de la christologie. En effet, si Dieu reste fidèle à la première alliance, les Juifs peuvent parvenir au salut en dehors de l'événement chrétien. Alors que *Nostra Aetate* sous-entend clairement que l'Église n'a pas pour mission de convertir les Juifs, les documents ecclésiastiques sur l'évangélisation laissent cette question dans l'ambiguïté. En 1978, le professeur Tommaso Federici, théologien laïc très considéré au Vatican, avait été chargé de rédiger un rapport sur l'évangélisation et les Juifs, en vue de la rencontre internationale entre les instances vaticanes et les Juifs, qui a eu lieu près de Venise.⁴ Dans la version orale de son exposé, le

³ J'ai tenté de résumer les éléments nouveaux intervenus depuis Vatican II en y ajoutant ma perspective théologique personnelle dans *Christ in the Light of Christian-Jewish Dialogue* [Le Christ à la lumière du dialogue entre Chrétiens et Juifs], New York, Paulist Press, 1982 et dans *Jesus and the Theology of Israel* [Jésus et la théologie d'Israël], Wilmington, Delaware, Michael Glazier, 1989.

⁴ Tommaso Federici, « Mission and Witness of the Church » [Mission et témoignage de l'Église] in *Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue 1970-1985*, Comité international de liaison entre Catholiques

professeur Federici invitait à renoncer officiellement à l'évangélisation des Juifs puisque, selon Vatican II, ceux-ci étaient toujours dans l'alliance. Or, dans la version de son exposé éditée quelques années plus tard, au lieu d'inviter à ce renoncement officiel, l'auteur appelait à renoncer à tout prosélytisme « *indu* » envers les Juifs. Les déclarations ultérieures sur l'évangélisation éludent la question de l'activité missionnaire à l'égard des Juifs, ce qui donne l'impression que la position actuelle de l'Église catholique sur ce point est délibérément ambiguë. Mon interprétation personnelle de cette « ambiguïté étudiée » est que le Vatican sait bien que l'abandon officiel de l'évangélisation des Juifs a de profondes incidences christologiques qu'il ne tient pas à affronter pour le moment. S'il n'encourage pas le prosélytisme envers les Juifs, il ne veut pas non plus déclarer cet effort théologiquement mort, en raison des immenses répercussions qu'aurait une telle déclaration. Le scandale causé dans certains courants du protestantisme évangélique par l'idée d'un renoncement officiel à l'activité missionnaire envers les Juifs montre bien la gravité du défi que représente un tel renoncement pour la christologie traditionnelle. Dans la mesure où nous laissons un espace théologique à la foi juive, par opposition à laquelle le Christianisme a défini son identité, nous limitons, ne serait-ce qu'implicitement, la prétention de la foi chrétienne à l'absolu.⁵

La deuxième affirmation que j'ai relevée, à savoir que le Christianisme n'est pas simplement l'accomplissement du Judaïsme, découle de la première. Au long de l'histoire du Christianisme, les théologiens se sont employés à dénigrer l'ensemble de la tradition juive en matière de théologie, de liturgie ou d'art, tout en soutenant, dans leurs meilleurs moments, que cette tradition contenait en germe des notions religieuses dont seul le Nouveau Testament détenait le sens plénier. C'est ainsi que l'Ancien Testament est devenu un repoussoir ou, au mieux, un prélude à la foi chrétienne. La réflexion juive post-biblique, notamment les courants critiques du premier siècle de l'ère vulgaire, n'ont joué aucun rôle dans la théologie chrétienne. Il était d'usage de soutenir que le Christ avait subsumé dans le Christianisme tout ce qui avait quelque valeur dans le Judaïsme. Or, depuis quelques années, les théologiens redécouvrent que la tradition juive recèle des notions que le Christianisme a sous-estimées, voire oubliées. Le simplisme excessif de l'idée selon laquelle « l'amour » qui s'exprime dans le Nouveau Testament serait supérieur à tout ce que contient la littérature juive a été démontré. Pourtant, nombreux sont les théologiens et les moralistes, y compris les rédacteurs du nouveau *Catéchisme de l'Église catholique*, qui s'en tiennent à l'argumentation traditionnelle, en dépit des

et Juifs, Rome, Libreria Editrice Vaticana et Libreria Editrice Lateranense, 1988, pp. 46-62.

⁵ Pour les incidences du dialogue entre Juifs et Chrétiens sur la théologie du pluralisme religieux, voir John Pawlikowski, « Toward a Theology of Religious Diversity » [Vers une théologie de la diversité religieuse], *Journal of Ecumenical Studies*, I, hiver 1989, pp. 138-153.

239

Sens, 11 – 2003, nouvelle série n°282, 236-241, ISSN : 0337-6222

revue publiée par « l'Amitié judéo-chrétienne de France »

60, rue de Rome - 75008 Paris – tel : 01.45.22.12.38 - fax : 01.45.22.12.68

[Attention ! la pagination de ce Pdf ne respecte pas la pagination originale de la revue]

nouvelles recherches parues sur le sujet. Là encore, reconnaître que la tradition du Nouveau Testament n'est pas aussi totalement « neuve » ni aussi totalement « accomplie » que nous l'avons proclamé avec tant de désinvolture, revient à limiter, ne serait-ce qu'implicitement, la vision christologique classique. Ce sont ces récentes constatations qui ont persuadé bien des Chrétiens qu'il n'était plus approprié de parler d'« Ancien Testament » ou d'« ancienne alliance », comme s'ils avaient été remplacés par un nouveau décret divin. ⁶ Voilà pourquoi quelques auteurs préfèrent parler des « Écritures juives » (expression qui a mes faveurs), de « Premier Testament » ou de « *Tanakh* ». Partant du principe que la disposition des livres dans les Bibles juive et chrétienne étant différente, il fallait garder des noms différents, certains chercheurs chrétiens et juifs se sont déclarés favorables au maintien de l'appellation « Ancien Testament ». En fait, les théologiens chrétiens qui souhaitent donner une nouvelle dénomination à l'« Ancien Testament » mettent en cause la thématique « promesse/accomplissement » dans laquelle s'enracine l'appellation traditionnelle. Ils savent que le fait de renommer ainsi les Écritures ne peut manquer d'avoir un grand retentissement sur l'interprétation théologique de l'événement chrétien.

La dernière affirmation, à savoir qu'il faut retrouver la matrice juive originelle du Christianisme, est énoncée dans *Nostra Aetate* et a été insérée dans les documents sur les relations entre Catholiques et Juifs publiés par le Vatican en 1974 et 1985. ⁷ Plusieurs théologiens ont également participé à cet effort, à titre individuel. Le cardinal de Milan, Carlo Martini, a déclaré : « À ses origines, le Christianisme est profondément enraciné dans le Judaïsme. C'est la raison pour laquelle on ne peut le comprendre si l'on ne s'ouvre pas sincèrement au monde juif, si l'on n'en a pas une expérience directe. Jésus est pleinement juif, les apôtres sont juifs et l'on ne saurait douter de leur attachement aux traditions de leurs pères. » ⁸ De telles assertions montrent bien l'importance de ce que la tradition chrétienne a perdu lors de la séparation qui a fini par intervenir entre les communautés juive et chrétienne. Il appartient aux Juifs de se demander si leur tradition a également perdu quelque chose. Dans d'autres ouvrages, le cardinal Martini a qualifié de « schisme » la séparation entre l'Église et la Synagogue, en laissant entendre que ce « schisme originel » avait fait perdre au Christianisme infiniment plus que la rupture ultérieure

⁶ Cf. *Hebrew Bible or Old Testament : Studying the Bible in Judaism and Christianity* [La Bible hébraïque ou l'Ancien Testament : les études bibliques dans le Judaïsme et le Christianisme], Ed. R. Brooks et J.J. Collins, Notre Dame, Indiana, Notre Dame University Press, 1990.

⁷ Les « Orientations et suggestions pour l'application de la déclaration conciliaire *Nostra Aetate* n° 4 » (1^{er} décembre 1974) de la Commission du Vatican pour les relations religieuses avec le Judaïsme et les « Notes pour une correcte présentation des Juifs et du Judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique » (24 juin 1985) de la même Commission vaticane. On trouvera la version anglaise de ces textes dans l'ouvrage de Eugene J. Fischer et Leon Klenicki *In Our Time : The Flowering of Jewish-Catholic Dialogue*, New York, Paulist Press, 1990, pp. 29-50.

⁸ Carlo M. Martini, « Le Christianisme et le Judaïsme – survol historique et théologique » in J.H. Charlesworth *Jews and Christians : Exploring the Past, Present and Future*, New York, Ed. Crossroad, 1990, p. 19.

entre les Églises d'Orient et d'Occident ou la rupture occasionnée par la Réforme au sein de l'Église d'Occident.

Nostra Aetate oblige les théologiens chrétiens à repenser leur ecclésiologie. En effet, si la communauté juive est membre de l'alliance établie par Dieu, il s'ensuit que l'Église ne peut définir sa pleine identité théologique sans le noyau juif qui a contribué à la produire. La réflexion sur les Juifs, que Vatican II appelle « *un peuple selon l'élection, bien-aimé de Dieu à cause des pères* »⁹ requiert de la communauté chrétienne qu'elle reconnaisse l'incomplétude de l'Église et l'inachèvement de l'ordre de la Rédemption. Comme deux communautés sœurs, la Synagogue et l'Église attendent l'accomplissement plénier des promesses divines. Or, la reconsidération de l'événement chrétien que ce fait impose a été éludée par la plupart des théologiens, y compris par ceux des auteurs de théologies radicales qui se placent dans une perspective féministe ou du point de vue du Tiers Monde. Il est regrettable que l'Église n'ait guère progressé dans la réflexion théologique destinée à examiner jusqu'à quel point, en maintenant le caractère pérenne de l'alliance de Dieu avec le peuple juif, *Nostra Aetate* peut conduire à une révision de la christologie et de l'ecclésiologie.

Il m'a été permis de retrouver récemment, dans le compte rendu adressé au Supérieur général de la Compagnie de Jésus du Congrès sur « *Les Jésuites et les Juifs* », tenu du 27 au 31 décembre 1998 à Cracovie, le paragraphe suivant : « *Comment faut-il nous y prendre pour que les effets du dialogue judéo-chrétien s'exercent sur tous les aspects de notre théologie ? En particulier, comment faire pour que la prise en compte de l'identité juive de Jésus infléchisse notre christologie et que la reconnaissance du caractère permanent du témoignage du Judaïsme perçu comme une foi vivante infléchisse notre ecclésiologie et notre compréhension du sens de l'inculturation dans les multiples cultures de notre monde d'aujourd'hui ? Comment regardons-nous les racines juives du Christianisme, la présence des Juifs dans nos sociétés, leur vocation et leur conception de l'alliance ? Quelles incidences nos constatations au sujet des Juifs et les constatations des Juifs au sujet de la Chrétienté ont-elles sur la conception chrétienne du pluralisme religieux ?* »¹⁰

John T. PAWLIKOWSKI

Traduit de l'américain par Cécile Le Paire

⁹ « *Populus secundum electionem Deo carissimus propter patres* », *Lumen Gentium*, 16.

¹⁰ *Conference Proceedings : Examination of Conscience : Polish Church Confronts Antisemitism* [Actes de la Conférence : Un examen de conscience : L'Église polonaise face à l'antisémitisme], Ed. B.W. Openheim, Los Angeles, Loyola Marymount University, 1999, p. 81.