L'enjeu existentiel du passage au « tu »

Audrey Vandenbroeck

Une démarche novatrice

Après un dense état de la question, le *Manuel de théologie d'Israël*[1] ouvre plusieurs chantiers théologiques et interdisciplinaires émanant de la prise en compte effective de la permanence d'Israël face au christianisme. En convoquant, par des espaces de parole à la fin de chaque section, des voix juives à l'intérieur même d'une réflexion théologique chrétienne, le *Manuel* propose une démarche novatrice à plus d'un titre. En cherchant à laisser résonner – sans commentaire chrétien *a posteriori* – l'avis authentique de plusieurs spécialistes juifs, l'ouvrage bouscule à la fois l'épistémologie, la dogmatique traditionnelle et les méthodologies chrétiennes.

Dogmatique chrétienne : une relation avec un *Juif théorique*

L'altérité juive a certes toujours été présente dans les constructions dogmatiques du christianisme. Mais comme le démontre l'historien David Nirenberg (2023), cette présence continue a sans doute moins tenu à la relation entre des chrétiens et des Juifs « historiques » qu'à une cause épistémologique. Sans exclure des rapports réels probables à plusieurs époques entre les deux communautés tels qu'ils sont redécouverts actuellement (voir Rota, 2025, p. 91), le chrétien a cependant très vite appris à penser le monde à partir d'une grille de lecture où le Juif *rhétorique*[2] jouait un rôle prépondérant. Ce mécanisme s'est construit, entre autres, selon Nirenberg, en raison de la réception de certains textes bibliques, dans un contexte polémique[3], telle l'épître aux Galates qui « allait contribuer à faire [de la judéité] une notion clef de la critique épistémologique et ontologique chrétienne » (Nirenberg, p. 94). La forme la plus incisive de ce mécanisme, faisant du Juif un ennemi, fut pour sa part un legs des interprétations antijudaïques (abusives)[4] de l'évangile de Jean, selon l'historien américain. Alimentée par le supersessionisme[5], la figure du Juif, accompagné de « son statut herméneutique » (Nirenberg, p. 279), allait définitivement prendre une connotation péjorative dans l'histoire chrétienne : « "judaïser" devint une accusation négative de base » (Nirenberg, p. 142) et la judéité, une figure-repoussoir. Le chrétien a ainsi possédé, dans sa boîte à outils conceptuelle, une figure de *Juif théorique*[6], comme le disait déjà Lovsky (1955, p. 162), à savoir « une caricature commode qui [devait] prémunir les fidèles contre la tentation de "judaïser" ».

[1] Nous optons, pour la suite du propos, pour l'abréviation *Manuel*.
[2] Nirenberg met en évidence qu'à plusieurs époques en Europe, même quand il n'y avait pas de présence juive effective, les querelles étaient posées en termes de « judaïsme ». On « judaïsait » son adversaire. On construit donc pratiquement une figure rhétorique utilisée pour décrédibiliser son interlocuteur (*cf*. Nirenberg, 2025, p. 440).
[3] « Ce sont des causes historiques, c'est-à-dire les conséquences des rapports quotidiens, et parfois triviaux, des Juifs et des Chrétiens, qui expliquent l'exégèse des textes ou accentuent l'interprétation des dogmes […]. Comment ne pas penser que le dépit, l'étonnement, le scandale aient été les motifs d'une interprétation de plus en plus hostile des textes sur Israël qu'on lisait dans le Nouveau Testament, et dans l'Ancien ? » (Lovsky, 1955, p. 161).
[4] Voir à ce propos : Isaac (1948), Lovsky (1971), Grelot (1995), Caron (1997), ou encore Meyer, Simoens et Bencheikh (2007).
[5] Le supersessionisme désigne les théories théologiques chrétiennes qui affirment que l'Église a remplacé Israël, que la nouvelle Alliance a supplanté l'ancienne, considérée désormais comme caduque.
[6] « Le Juif théorique, forgé de toutes pièces, […] devient peu à peu un concept théologique de mauvais aloi, totalement détaché de la réalité humaine » (Lovsky, 1955, p. 162).

Le miroir de l'histoire : vers une nécessaire rédemption ?

L'histoire a douloureusement rappelé aux chrétiens les conséquences que les idées et les discours ont pu avoir sur les Juifs réels, donnant raison aux intuitions de Max Weber : « ce sont les idées, pas les intérêts […], qui guident intuitivement les actions des hommes » (cité par Nirenberg, p. 21). Une trop longue histoire de persécutions en témoigne (voir Lovsky, 1955). Si « les formules de foi » ont tendance à s'énoncer de manière « anhistorique » (Rutishauser, p. 28), les sciences historiques rappellent à la théologie les violences récurrentes dont elle a été complice ou responsable. Face au paroxysme de l'horreur de la Shoah et la prise de conscience de la responsabilité chrétienne, une intuition nouvelle, et fragile, a surgi dans la pensée théologique occidentale : c'est d'une véritable rédemption dont la théologie a besoin. Or, « qu'est-ce que la Rédemption sinon que le Je apprend à dire Tu au Il ? » (Rosenzweig, 2003, p. 384).

La théologie chrétienne s'est trop longtemps complu dans le « il » pour parler du Juif, son premier *autre* (Reijnen, 2013, p. 1162), réflexe qu'elle a d'ailleurs reproduit à l'égard des altérités ultérieures. Si elle a cru dire « tu », cela a souvent été dans une forme illusoire, comme l'illustre la forme paradigmatique qu'est le discours apologétique, répétitif et autosuffisant, qui s'est déployé des pères de l'Église jusqu'à certains penseurs chrétiens contemporains. L'apologie est par définition un discours « hors sol », où l'interlocuteur n'est souvent qu'un prétexte, positionné parfois malgré lui dans une posture d'adversaire (Lovsky, 1971, p. 71). Ce réflexe apologétique à l'égard du judaïsme remonte aux origines du christianisme. Si, au départ, il y a eu un contact effectif entre les deux communautés, les discours portés l'un sur l'autre ont très vite été moins le fruit de débats que la résultante de conflits[7] (Nirenberg, p. 142). L'apologie s'adresse à un « autre » construit, elle ne parle pas *avec* l'autre. C'est un discours-miroir qui démontre, qui s'auto-réfléchit, mais ne crée pas, ne rayonne pas.

L'événement du passage au « tu »

Lorsque, dans l'histoire, s'est vécu un dialogue véritable, un « je » devant un « tu », quelque chose de neuf a émergé. Il y a eu événement, voire avènement, comme l'illustre l'échange intense et authentique de Jules Isaac et Edmond Fleg avec plusieurs de leurs contemporains chrétiens, qui aura pour fruit le fameux paragraphe 4 de *Nostra Aetate*, un bouleversement-clé dans l'histoire chrétienne.

Et c'est également le cas pour le *Manuel de théologie d'Israël* qui choisit cette voie du passage au « tu » et brise ainsi « la clôture circulaire »[8] de l'habitus théologique chrétien, en agissant à trois niveaux. Premièrement, au point de vue épistémologique, il opère un assainissement radical des présupposés supersessionistes qui ont presque toujours présidé à la pensée théologique chrétienne. Deuxièmement, au niveau théologique, il ouvre des chantiers de réflexion inédits et multidisciplinaires sur les conséquences internes subséquentes à la prise en compte de la permanence d'Israël. Troisièmement, sur le plan méthodologique, il effectue le choix cohérent de ne plus parler du Juif en son absence. Les voix juives résonnent, dans l'ouvrage, aux côtés des contributions chrétiennes et réagissent librement à ces dernières.

---

[7] Lovsky, avant Nirenberg, l'exprimait ainsi : « Les traits particuliers de l'antisémitisme chrétien ont été façonnés dans le conflit entre l'Église et la Synagogue. Un conflit, un combat, si l'un des adversaires ne succombe pas aussitôt, supposent des coups portés et reçus, des résistances, des alternatives de fortune ; ils sous-entendent les moyens trop prévisibles d'une lutte d'influence : la polémique spectaculaire, l'apologie massive, la propagande inconsciemment partiale, les initiatives particulières que l'on désapprouve à moitié mais que l'on soutient par esprit de parti, les violences de langage qui engendrent tôt ou tard les violences actives » (1955, p. 115).

[8] Rosenzweig, 2003, p. 204.

En invalidant le mécanisme originel de rejet envers le Juif, en convoquant sa parole, et en expérimentant des pistes nouvelles sur les plans dogmatique, ecclésiologique et pratique, le *Manuel* nous ouvre la voie d'une véritable méthodologie théologique de la relation ou « dialogique » (Chocholski, p. 347) : le pas de « prendre en compte […] un "moi" face à un "toi" [afin de] sortir d'une théologie abstraite » (Rutishauser, p. 29).

Comme le rappelle Patrice Chocholski, commentant Balthasar, « ce mouvement dialogal est salutaire, car il décentre de soi et ouvre à une vie de plénitude relationnelle » (p. 346). Franz Rosenzweig, que suit Chocholski (p. 342), postule que l'être ne peut en effet trouver de certitude en lui-même, il ne peut *ex*-ister par lui-même (étymologiquement : « se tenir debout hors de lui-même »). Il ne le peut que si « la relation [sert] d'intermédiaire ». À lui seul, un point, un individu, est « possibilité universelle », seule une relation mutuelle réelle soustrait au « tourbillon des possibilités » (Rosenzweig, 2003, p. 128-129) et permet l'existence. L'erreur de la théologie chrétienne a sans doute été d'avoir projeté, imaginé, une relation factice à l'intérieur d'elle-même, postulant une figure juive, artificielle et antagoniste, permettant de s'auto-définir par contraste et dans l'abstraction. En imaginant cette relation à l'intérieur d'elle-même, elle a exclu de fait une interaction vraie avec son premier *autre*. Outre le fait que par ce geste elle a abîmé pour toujours l'histoire même des Juifs et qu'elle a détérioré cette relation fondamentale, elle s'est privée elle-même d'une connexion, d'une rencontre, qui aurait pu être source de « mouvement, de vie et d'être » (Actes 17 :28).

Il ne s'agit pas bien entendu d'instrumentaliser notre interlocuteur pour notre propre bien (Andrevon, Bengard, Forestier, Krisel, Reijnen & Rota, 2025, p. 18), pour une croissance bénéfique de la théologie chrétienne elle-même, mais bien de réaliser que si une voie dialogale doit s'ouvrir pour la théologie, il s'agit d'une expérience existentielle et inédite, « libérat[rice] de l'autosolipsisme » (Chocholski, p. 347), qui ouvre à l'imprévu de la rencontre et donc à la création, ensemble, de quelque chose de neuf. Une longue tradition dogmatique rend cette évolution extrêmement contre-intuitive, et le risque de n'oser s'y engager pleinement est réel, comme le rappelle avec force Alain Massini, au terme du *Manuel* : comment éviter l'écueil d'une modélisation d'une théologie dialogale, qui continuerait à exclure les Juifs réels du débat ? (Massini, p. 354). Comment poursuivre effectivement une « forme féconde de dialogue avec les penseurs juifs » (Chocholski, p. 350), conçue comme un enjeu existentiel ?

Pour reprendre le fil de la pensée de Rosenzweig, le « je » face à un « tu » ne serait que le premier acte du mouvement de la Rédemption. Il permet de quitter, une fois pour toutes, le « cela » : « [le prochain] ne doit pas rester un Il ». Passer au « tu » fait traverser l'expérience que l'Autre, ce « il », est « comme ton Toi », un « Je…[qui] est âme » (Rosenzweig, p. 337). Ce processus n'est pas qu'intellectuel. En vivant la réalité d'une relation hors de soi, d'autres dimensions de l'être sont mobilisées dans cet « entre-deux » (Chocholski, p. 349). Cet espace où les regards se croisent, où les voix s'écoutent, suppose une implication de soi, et un retour à soi, modifié par la rencontre. Il s'agit d'une démarche qui expose, car l'écoute et l'échange authentiques donnent en effet à l'autre la possibilité d'agir sur notre pensée, nos perceptions, émotions, présupposés, et constructions préalables internes. Dans l'entre-deux, il permet la création et dans le retour-à-soi, la transformation. Ce processus participe de la Rédemption pour Rosenzweig, car une force, celle de l'amour, peut faire irruption dans cet espace Je-Tu, et créer par miracle un « Nous »[9]. L'amour a en effet la capacité de bouleverser un édifice cérébral interne jusque-là structuré (Rosenzweig, p. 339), pour faire de la place à un autre

[9] « Le Nous est la totalité développée à partir du duel ; à l'inverse de la singularité du Je et de son compagnon, le Tu, qu'on ne peut qu'élargir, cette communauté n'est susceptible ni de s'élargir, ni de se resserrer. Dans le Nous, commence donc la strophe finale de la Rédemption » (Rosenzweig, 2003, p. 333)

que soi. Notons que cette mobilisation d'autres dimensions de l'être n'est pas absente d'une pensée théologique non dialogale. Il serait illusoire de penser qu'il existe une pensée « neutre ». Seulement, les forces agissantes sur nos pensées restent sans doute plus souterraines, non *révélées* (au sens de Rosenzweig). Comme le dit Lovsky, « la piété, on l'oublie trop, gouverne les théologiens et influence la théologie » (1955, p. 138)[10]. Pour faire émerger et éprouver la nature de ce qui sous-tend profondément nos constructions théologiques, sans doute faut-il effectivement sortir de soi, et passer au « tu », seul mouvement capable d'ouvrir à la force de l'empathie, qui modifie nos relations, nos êtres et nos pensées.

Deux remarques

Ce point particulier nous permet deux remarques : 1° les discours émanant du phénomène que l'on qualifie de « philosémitisme chrétien » restent bien souvent au stade du « il ». C'est en effet avec une *figure* juive, un Juif imaginaire, qu'ils restent en rapport. Comme le synthétise Nirenberg, dans certains groupements chrétiens « hébraïsants », « le préfixe "philo" a aussi peu à faire avec les activités des vrais Juifs que son jumeau dépréciateur "anti" » (p. 456). 2° À partir du moment où l'empathie est convoquée dans la réflexion théologique, comment prendre pleinement la mesure de la souffrance de notre interlocuteur, telle qu'exprimée dans le *Manuel* (Meyer, p. 151) ? « Pour atteindre une relation authentique, nous devons intérioriser la perception que l'autre a d'elle-même ou de lui-même » (Ephraim Mirvis, Grand-rabbin du Royaume-Uni, cité par Reijnen, p. 183).

Vers de l'inespéré ?

Que surgira-t-il de ce Je-Tu entre les Juifs et les chrétiens ? C'est du non-prévisible, et c'est au prix de cette incertitude que quelque chose d'habité d'âme, de neuf, d'existentiel, pourra émerger :

> Vu à partir du monde, […] l'acte d'amour de l'homme […] est le non-pressenti, l'inespéré, la grande surprise. […] Le monde fait jaillir de son tronc ancestral, en une croissance régulière, ses branches, ses rameaux, feuilles, fleurs et fruits de la vie ; les racines de ce tronc sont quotidiennement arrosées par la fontaine toujours fraîche de l'existence. C'est seulement lorsque et là où les membres de cet organisme vivant sont habités du souffle de l'amour du prochain, souffle qui leur insuffle l'âme, c'est seulement alors qu'ils ajoutent à leur vie ce que la vie elle-même ne pouvait leur donner : une âme, une éternité (Rosenzweig, 2003, p. 338).

Avec le *Manuel*, quelque chose advient à la théologie qui lui confère une âme et qui peut nous faire oser présager de l'*inespéré*, fruit de l'audace et de l'engagement dans « l'écart dialogique » entre les Juifs et les chrétiens.

Bibliographie

Caron Gérald, 1997, *Qui sont les Juifs de l'Évangile de Jean ?*, Québec, Bellarmin.
Chocholski Patrice, 2025, « Vers une théologie dialogale de la Parole », dans Thérèse Andrevon, Beate Bengard, Luc Forestier, William Krisel, Anne Marie Reijnen &

[10] Et nous pourrions dire : inversement. La pensée théologique nourrit certaines dispositions intérieures. Pensons à Ronsard : « Je n'ayme point les Juifs, ils ont mis en la croix ce Christ, ce Messias qui nos pechez efface… » (Ronsard, 1921, p. 219).

Olivier Rota (dir.), *Manuel de théologie d'Israël*, Genève, Labor et Fides, p. 341-350.
Grelot Pierre, 1995, *Les Juifs dans l'Évangile selon Jean : enquête historique et réflexion théologique*, Gabalda, Cahiers de la Revue biblique.
Isaac Jules, [1948] 1959, *Jésus et Israël*, Paris, Fasquelle Éditeurs.
Lovsky Fadiey, 1955, *Antisémitisme et Mystère d'Israël*, Paris, Albin Michel.
Lovsky Fadiey, 1971, *La déchirure de l'absence*, Paris, Calmann-Lévy.
Massini Alain, 2025, « Réévaluer la notion d'accomplissement. Une proposition réformée », dans Thérèse Andrevon, Beate Bengard, Luc Forestier, William Krisel, Anne Marie Reijnen & Olivier Rota (dir.), *Manuel de théologie d'Israël*, Genève, Labor et Fides, p. 350-356.
Meyer David, Simoens Yves et Bencheikh Soheib, 2008, *Les Versets douloureux. Bible, Évangile et Coran entre conflit et dialogue*, Namur, Lessius.
Nirenberg David, 2023, *Antijudaïsme. Un pilier de la pensée occidentale*, Genève, Labor et Fides.
Reijnen Anne Marie, 2013, « Judaïsme », dans *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, p. 1162-1169.
Reijnen Anne Marie, 2025, « Questions anciennes et contextes nouveaux pour la christologie dans la rencontre entre Juifs et chrétiens », dans Thérèse Andrevon, Beate Bengard, Luc Forestier, William Krisel, Anne Marie Reijnen & Olivier Rota (dir.), *Manuel de théologie d'Israël*, Genève, Labor et Fides, p. 178-192.
Ronsard Pierre de, 1921, *Sonnets pour Hélène*, Paris, Bossard.
Rosenzweig Franz, [1982] 2003, *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Seuil.
Rota Olivier, 2025, « Les travaux des historiens : un matériau pour renouveler la théologie chrétienne des relations à Israël, de la fin des années 1930 à nos jours », dans Thérèse Andrevon, Beate Bengard, Luc Forestier, William Krisel, Anne Marie Reijnen & Olivier Rota (dir.), *Manuel de théologie d'Israël*, Genève, Labor et Fides, p. 83-100.
Rutishauser Christian M., 2025, « Plaidoyer pour une théologie chrétienne face à Israël », dans Thérèse Andrevon, Beate Bengard, Luc Forestier, William Krisel, Anne Marie Reijnen & Olivier Rota (dir.), *Manuel de théologie d'Israël*, Genève, Labor et Fides, p. 27-47.