Régis Burnet

Cinquante ans après la mort de Jean Daniélou, où en est la question du judéo-christianisme ?

Comme le rappelait Marie-Josèphe Rondeau dans sa préface à la deuxième édition du livre, « quand parut, en 1958, *La théologie du judéo-christianisme* de Jean Daniélou, ce fut un événement. Dans un champ – celui du christianisme primitif et de ses rapports avec le judaïsme matriciel – qui n'avait pas manqué de défricheurs depuis plusieurs décennies [...], la nouveauté du point de vue adopté par le Père Daniélou et sa fécondité firent choc[1]. » Pour la plupart des exégètes hors de France, le nom de Daniélou fut dorénavant associé à ce concept de judéo-christianisme. Cinquante ans après la mort de l'auteur et plus de soixante ans après la publication de l'ouvrage, quel regard porter sur ce texte si célèbre ? Avec le recul du temps, il est désormais possible de l'inscrire dans la longue exploration du judéo-christianisme, de voir comment il fit date, mais aussi comment il fut dépassé par d'autres investigations qui ouvraient d'autres interrogations[2].

Comment se pose la question du judéo-christianisme ?

Avant d'entrer dans l'histoire de la recherche sur le judéo-christianisme, il est indispensable de rappeler pourquoi enquêter sur le christianisme d'origine juive est si difficile. La raison est assez simple : il a presque tout à fait disparu de nos sources. Voici un aperçu de la situation : on sait que Jésus est juif, que les apôtres le sont, que les premières communautés le sont non moins et que la question d'agréger des païens aux disciples de Jésus agite une bonne partie des premiers missionnaires, notamment Pierre et Paul, ainsi que les lettres du Tarsiote et les *Actes des Apôtres* l'affirment. Pourtant, alors que retentit dans nos textes la parole des juifs non chrétiens (voir par exemple l'Épître à Barnabé ou les écrits de Justin Martyr), les chré-

1 Jean DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, 2e éd., Tournai, Desclée, coll. « Bibliothèque de Théologie », 1991, p. 9. Cette deuxième édition tenait compte des révisions apportées au texte original français par le P. Daniélou pour la traduction italienne de 1974, collationnées par Marie-Odile Boulnois et revues et corrigées par Joseph Paramelle et Marie-Josèphe Rondeau.

2 La synthèse récente de Matt Jackson-McCabe a balisé notre chemin. Matt JACKSON-MCCABE, *Jewish Christianity : The Making of the Christianity-Judaism Divide*, New Haven, CT, Yale University Press, coll. « Anchor Yale Bible Reference Library », 2020.

tiens d'origine juive disparaissent des textes conservés, à part peut-être dans une petite citation d'Ignace d'Antioche, dont on ne sait s'il est vraiment confronté à des chrétiens d'origine juive, ou s'il rend hommage par un clin d'œil à l'apôtre Paul[3]. Et lorsque les Judéo-chrétiens réapparaissent, vers les années 180, c'est sous la forme d'une hérésie, les Ébionites, dont Irénée de Lyon affirme qu'ils mènent le « style de vie juif » (*iudaico charactere vitæ*, *Adv. Hær.* I, 26). Deux siècles plus tard, Épiphane de Salamine (*Panarion* 29, 6, 6) et Jérôme de Stridon (*Épître* 112,13) parlent aussi des « Nazoréens », sans que le lien avec les précédents ne soit établi ni que la catégorie plus large de « judéo-chrétiens » soit élaborée. En les classant comme une hérésie, les Pères de l'Église opèrent un double déplacement. Pour eux, le « christianisme » représente une vérité chrétienne et anhistorique, tandis que l'hérésie est une création humaine, soumise à l'histoire : d'une part les « judéo-chrétiens » ne sont pas un groupe ethnique, mais une idéologie ; d'autre part, ils ne sont pas le terreau à partir duquel s'est développée l'Église mais une construction postérieure, une mécompréhension adventice de la Vérité.

Exclue du discours, invisibilisée, l'existence du groupe chrétien d'origine juive se fait pourtant sentir dans de nombreux documents depuis les textes évangéliques dans lesquels on se doute bien que l'influence du judaïsme est omniprésente jusqu'à l'Antioche des années 386, lorsque Jean Chrysostome vitupère ces chrétiennes et ces chrétiens qui envahissent les synagogues les jours de shabbat et de fête juive (*Adversus Ioudaios* I et II). Les judéo-chrétiens n'ont donc pas disparu du jour au lendemain, tant s'en faut. Mais comment les définir alors que personne n'en parle ? Faut-il uniquement penser à une origine ethnique, comme j'ai commencé à le faire en introduisant subrepticement le label de « chrétiens d'origine juive » parce qu'il est désormais mieux reçu que « judéo-chrétiens » dans le monde francophone, grâce aux travaux de Simon Mimouni[4] ? S'agit-il d'un

3 « Il est absurde d'avoir le nom de Jésus Christ à la bouche et de judaïser. Car ce n'est pas le christianisme qui a cru au judaïsme, mais le judaïsme au christianisme, et toute langue qui croit en Dieu s'y retrouve. » Ignace d'Antioche, *Épître aux Magnésiens* 10,3, trad. C. Broc-Schmetzer, dans Bernard Pouderon, Jean-Marie Salamito et Vincent Zarini (éd.), *Premiers écrits chrétiens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », nº 617, 2016, p. 200.

4 Simon Claude Mimouni, *Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Paris, Albin Michel, coll. « Présences du judaïsme (poche) », nº 29, 2004 ; Simon Claude Mimouni, *Le Judaïsme ancien et les origines du christianisme : études épistémologiques et méthodologiques*, Montrouge, Bayard, 2017 ; Simon Claude Mimouni, *Origines du christianisme : recherche et enseignement à la Section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études, 1991-2017*, Turnhout, Brepols, coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », nº 14, 2018.

comportement (embrasser les coutumes juives, « judaïser ») qui pourrait être tout à fait détaché de l'origine ethnique de ceux qui l'adoptent, comme semblent le suggérer les citations précédentes des textes antiques ? Faut-il inclure dans le judéo-christianisme la culture judéenne, les références littéraires juives ?

Daniélou ou comment répondre à Harnack

Pour comprendre le livre de Jean Daniélou, il convient de le lire dans la continuité de l'historiographie du christianisme. Lui-même explique à quoi il s'oppose : à « l'erreur de Harnack[5] ».

On a aujourd'hui un peu oublié ce nom. Jusque dans les années 1960, l'influence d'Adolf von Harnack (1851-1930) a dominé toute l'historiographie de l'Église des premiers siècles. Entre 1880 et 1920, tout ce qui s'écrivait de près ou de loin sur cette période dans l'université allemande portait sa marque, que ce soit parce qu'on faisait référence à ses traités sur l'évangélisation de l'Empire romain, l'histoire des dogmes, la littérature patristique, Marcion, soit parce qu'on éditait des textes anciens dans les collections qu'il avait fondées, soit parce qu'on avait été formé par lui, à l'instar de Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann, etc. Même dans les années 1950 et même dans les milieux catholiques, s'attaquer à Harnack, s'était s'attaquer à un monument.

À vrai dire, ce n'est pas Harnack qui invente le concept de judéo-christianisme, mais un Anglais du XVIIe siècle, John Toland (1670-1722)[6]. Ce Voltaire anglais avant la lettre, déiste ou plus exactement *freethinker*, malicieux et savant, fut frappé par l'Évangile de Barnabé découvert quelques années auparavant et reconnaît dans ce qu'il prend pour un authentique document musulman (alors qu'il s'agit probablement d'une création morisque du XVIIe siècle) une idéologie assez proche des notices des hérésiologues concernant les Nazoréens. Dans *Nazarenus*[7], paru en 1718, il fait une proposition audacieuse : il existe non pas une, mais trois grandes formes de christianisme, le judéo-christianisme (*Jewish Christianity*), le christianisme des

5 J. DANIÉLOU, *Théologie...*, *op. cit.*, p. 5.

6 Matt JACKSON-MCCABE, « The Invention of Jewish Christianity in John Toland's Nazarenus », dans F. Stanley Jones (éd.), *The Rediscovery of Jewish Christianity : From Toland to Baur*, Atlanta, GA, SBL Press, coll. « Society of Biblical Literature History of Biblical Studies », n° 5, 2012, p. 67-90.

7 John TOLAND, *Nazarenus : Or, Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity. Containing the History of the Ancient Gospel of Barnabas*, London, Brotherton – Roberts – Dodd, 1718. On trouve sur Gallica une traduction française : Jean TOLAND, *Le Nazaréen, ou le christianisme des Juifs, des Gentils et des Mahométans*, Londres, s. n., 1777.

« Gentils » et celui des « Mahométans ». Toland s'inscrit dans le grand récit des hérésiologues, mais en le pervertissant. Comme les Pères, il affirme que Jésus et les apôtres représentent le christianisme pur et véritable, mais au lieu de voir la forme « des Gentils » dans sa continuité, il la range avec les deux autres formes adultérées, le judéo-christianisme et son prolongement, l'Islam. Le but de Toland n'est pas tant de faire de l'histoire que de polémiquer contre la prétention des différentes Églises à détenir la vérité du christianisme.

Il n'est pas sûr que Toland ait exercé une influence sur Harnack : c'est bien plutôt Ferdinand Christian Baur (1792-1860), le fondateur de la « Jeune école de Tübingen » qui eut une emprise décisive sur lui. Protestant libéral, rationaliste et hégelien, ce dernier ne remit pas en cause l'idée que Jésus ait proposé la version pure du christianisme qu'il voit comme une religion strictement morale : « C'est donc dans la conscience morale que s'exprime le contenu absolu du principe chrétien. Ce qui donne à l'homme sa plus haute valeur morale, c'est seulement la pureté d'un sentiment authentiquement moral qui s'élève au-dessus du fini, du particulier, de l'exclusivement subjectif[8]. » Or, pour Baur, ce « principe moral chrétien » emprunte les formes historiques propres au moment de sa révélation, autrement dit les catégories du judaïsme. Pour accéder à ce principe, il est donc nécessaire de le purger de ces catégories secondaires, pour lui faire retrouver sa pureté et atteindre ce qu'il appelle la « conscience chrétienne » *(christliche Bewußtsein)*. Dans tout le Nouveau Testament, c'est Paul, qui, toujours selon Baur, dépouille le christianisme des oripeaux du judaïsme et parvient à ce but. Ceux à qui l'Apôtre des Nations s'oppose, en particulier à Corinthe ou en Galatie, qu'il accuse de « judaïser » (*Galates* 2,14), sont donc les vrais ennemis de la vérité. On voit ainsi comment le « canon dans le canon » que constituent les textes pauliniens dans la pensée de Luther et de ses successeurs permet d'élaborer ce concept de « judéo-chrétien » : ce groupe représente l'obscurantisme au sens propre, puisqu'il offusque la vérité en prétendant s'accrocher aux formes historiques de la Révélation, sans en saisir le caractère absolument transcendant. Cette intuition fondamentale connut une renommée bien au-delà des cercles universitaires de Tübingen ; elle convenait à merveille à ce XIXe siècle plus ou moins explicitement antisémite. Malgré les correctifs que chacun y apporte, c'est celle de l'Anglican Lightfoot ou celle de Renan. Elle est reprise

8 *In dem sittlichen Bewusstsein spricht sich demnach der absolute Inhalt des christlichen Princips aus. Was dem Menschen seinen höchsten sittlichen Werth gibt, ist nur die Reinheit einer über das Endliche, Partikuläre, rein Subjective sich erhebenden ächt sittlichen Gesinnung.* Ferdinand Christian BAUR, *Geschichte der christlichen Kirche*, 13e éd., Tübingen, Fues, 1859, p. 32.

par Harnack. En effet il explique dans son introduction à son *Histoire des Dogmes* que le moment judéo-chrétien est comme la « paléontologie » de l'histoire de l'Église puis développe l'idée que le groupe judéo-chrétien enfermait le christianisme dans ses préoccupations nationalistes et particularistes (en particulier par son goût pour l'apocalyptique), mais que c'est en faisant alliance avec l'hellénisme que le christianisme a pu trouver un écho dans l'Empire romain[9]. Derrière les images et les arguments, on discerne bien la pensée de Harnack : le judéo-christianisme est un jurassique nécessaire, mais temporaire, qui doit être dépassé pour que le christianisme accède à l'universalisme.

Prétendant s'atteler à Harnack, Jean Daniélou s'attaque en réalité à une caricature de sa pensée selon laquelle il n'existe pas de théologie en dehors de l'hellénisme. Pour ce faire, et c'est certainement l'une des raisons pour lesquelles son œuvre a connu un si grand succès, il critique sévèrement l'idée que le judéo-christianisme serait un étouffement de la vérité éternelle ou même en une phase provisoire. En ce sens, il participe à la prise de conscience, née de la Shoah, de l'antisémitisme sous-jacent à la discipline historique[10]. Il s'appuie sur l'analyse sociologique de Hans-Joachim Schoeps[11] qui ne voit plus dans le judéo-christianisme une étape de transmission de la vérité chrétienne, mais des interactions entre groupes. Il pense en effet une longue coexistence pacifique entre chrétiens d'origine juive et chrétiens d'origine païenne, qui se termine avec la Révolte juive de Bar Kochba dans les années 130. Sous la pression des événements, les judéo-chrétiens eurent tendance à se radicaliser et donc à se marginaliser, le phénomène s'achevant à la fin du IIe siècle dans l'ébionisme dont parle Irénée de Lyon. Daniélou accomplit en quelque sorte pour les judéo-chrétiens « orthodoxes » ce que Schoeps avait fait pour les hétérodoxes : les considérer comme un groupe à part entière possédant sa propre théologie. Ainsi s'explique le plan de l'ouvrage : après l'examen des sources et du milieu intellectuel – en soulignant en particulier la portée de l'Apocalyptique judéo-chrétienne –, le cœur du livre se trouve dans la troisième partie qui scrute les doctrines. Le futur cardinal l'organise comme une petite somme de théologie, en explorant d'abord la Trinité et l'angélologie (l'angélologie étant bien

9 Adolf VON HARNACK, *Dogmengeschichte*, 2e éd., Freiburg im B., Mohr Siebeck, 1893, p. 9 et 42-46.

10 M. JACKSON-MCCABE, *Jewish Christianity...*, *op. cit.*, p. 100-121. Sur le combat de Jean Daniélou contre l'antisémitisme et sa participation aux rencontres aboutissant à *Nostra Ætate*, voir l'article de Paule BERGER-MARX, « Jean Daniélou, les Juifs et la Shoah », *Revue d'Histoire de la Shoah*, no 192, 2010, p. 79-100.

11 Hans-Joachim SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1949.

plus importante que la doctrine de Dieu), puis les titres du Fils de Dieu, et enfin quelques éléments d'une sorte de *Credo* (il ne parle évidemment pas comme cela, mais distribue ses chapitres dans l'ordre des articles) : incarnation, rédemption et mystère de la Croix, Église, millénarisme. Il clôt son essai par une ultime partie qui envisage les « institutions » : baptême et eucharistie, prière et sacerdoce, sainteté personnelle et ascétisme. Cette dernière partie pourrait être complétée par un appendice que fournit un autre livre, *Les Symboles chrétiens primitifs*, dans lesquels Daniélou interprète la phase symbolique de l'art paléochrétien (où fleurissent les poissons, les vignes, les palmes, les nefs de l'Église, les chars d'Élie) comme une exégèse visuelle de cette théologie judéo-chrétienne qu'il avait mise en lumière dans son précédent livre[12].

La question du judéo-christianisme aujourd'hui

La réception de l'œuvre de Jean Daniélou fut contrastée et, pourrait-on dire, pour de mauvaises raisons, ou, plus exactement, avec des préoccupations qui n'étaient pas celles du livre : établir une théologie du judéo-christianisme. Le numéro d'hommage des *Recherches de Science religieuse* paru en 1972 puis recueilli en volume le montre parfaitement bien. En avant-propos, le directeur de la revue, Joseph Moingt, célèbre le personnage médiatique et l'homme du dialogue judéo-chrétien[13] : le texte connut un grand succès en France, à la fois parce que le jésuite était une célébrité et parce qu'il correspondait aux aspirations de réconciliation des années 1960 qui traversaient le pays, mais aussi l'Église catholique en phase conciliaire. En revanche, l'article de Robert A. Kraft contestait avec vigueur la définition de ce judéo-christianisme dont les frontières lui apparaissaient comme trop vagues : c'était pour lui un terme générique qui regroupait tous les écrits faisant allusion de près ou de loin à la culture du judaïsme tardif, et non à un groupe conscient de lui-même et bien caractérisé[14]. On voit bien que l'une et l'autre perspective ne rend pas justice à l'entreprise *théologique* du Cardinal qui insistait plus sur la seconde partie de l'expression « judéo-*christianisme* », alors que la réception de l'œuvre s'intéressait surtout au judaïsme.

12 Jean Daniélou, *Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris, Seuil, 1961.

13 Joseph Moingt, « Avant-propos », dans *Judéo-christianisme. Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au cardinal Jean Daniélou*, Paris, Recherches de Science religieuse – Beauchesne, 1972, p. 7-10.

14 Robert A. Kraft, « In Search of "Jewish Christianity" and Its "Theology". Problems of Definition and Methodology », dans *ibid.*, p. 81-92.

Le livre qui connut une plus grande postérité dans les milieux historique et exégétique jusqu'à aujourd'hui est plutôt celui de Marcel Simon, *Verus Israel*[15]. Son succès s'explique parce que cette postérité est surtout une postérité historique et non plus théologique. Or Marcel Simon opère une rupture radicale avec l'optique hégélienne qu'avait maintenue Daniélou, celle d'une vérité transcendante qui prend d'abord une forme sémitique, puis une forme hellénistique. Pour lui, la question n'est pas tant théologique que sociologique et il ne pense pas en termes de successivité : comme son titre l'annonce, Simon ne s'intéresse plus au « judéo-christianisme », mais aux relations entre chrétiens et juifs, et il ne délimite plus ces judéo-chrétiens en termes de rapport à la vérité mais en termes de pratiques, c'est-à-dire à partir de leur respect de la Loi juive. Il renoue en quelque sorte avec les déterminations antiques qui étaient plus sensibles au mode de vie, le *iudaicus character vitæ* d'Irénée, qu'aux considérations ethniques ou idéologiques. Cela lui permet de tracer la longue histoire de ce qu'on pourrait définir comme un corps intermédiaire, à mi-chemin entre l'Église et la Synagogue. La différence de perspective avec l'entreprise de Daniélou est manifeste quand on observe le plan de l'ouvrage. La première partie s'attache à dresser le cadre religieux et politique ; la deuxième partie, intitulée « le conflit des orthodoxies », après avoir établi que les sources des premiers siècles ne mentionnent pas le groupe judéo-chrétien, tente de les montrer en creux par le raidissement des positions tant du côté chrétien (par la controverse anti-juive et ce que Simon nomme « l'antisémitisme chrétien ») que du côté juif (par la controverse antichrétienne) ; enfin dans la troisième partie, il envisage les résultats de l'affrontement dans les siècles subséquents, à savoir les désignations sectaires ultérieures (Ébionites, Nazaréens, mais aussi *Nozrim* ou *Minim* du Talmud), le prosélytisme juif, les crises « judaïsantes » dans l'Église et l'existence d'une polémique chrétienne tardive contre la « magie » ou les « superstitions » juives. Marcel Simon, on le voit, abandonne en toute connaissance de cause l'interrogation sur ce qui est spécifiquement chrétien et ce qui est typiquement juif pour explorer l'histoire du premier christianisme comme l'interaction de plusieurs groupes. Dans la postface de la seconde édition de son ouvrage, il définit avec précision ce qui l'oppose à Daniélou : « En fait, le critère le plus sûr, sinon absolument le seul, dont nous disposions pour caractériser et délimiter le judéo-christianisme reste encore l'observance. Au même titre que le judaïsme, le judéo-christianisme est d'abord une orthopraxie. Il se

15 Première édition : Marcel Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain, 135-425*, Paris, E. de Boccard, coll. « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », nº 166, 1948.

distingue par une attitude fondamentalement légaliste et par son attachement à une observance non pas simplement apparentée dans son esprit, mais bien identique à celle du judaïsme, et qu'il retient en totalité ou en partie[16]. »

En se plaçant ainsi sur le terrain des pratiques et non plus de la doctrine, Marcel Simon ouvrait un chantier qui n'est toujours pas refermé : celui de la séparation du christianisme et du judaïsme. En effet en reconnaissant que le christianisme naît d'abord comme un groupe messianique au sein du judaïsme du Second Temple, il faisait surgir une série de questions : 1° À quelle époque ce groupe s'est-il compris comme un groupe autonome du judaïsme ? ; 2° À quelle période le judaïsme non-chrétien s'est-il appréhendé à son tour comme isolé du judaïsme chrétien ? ; 3° À quelle date et pourquoi ceux qui pratiquaient encore la Loi juive au sein du christianisme (qu'on appela en premier lieu judéo-chrétiens, juifs chrétiens puis chrétiens d'origine juive) furent-ils marginalisés ? Ces interrogations sur le moment et les motifs de la rupture entre judaïsme et christianisme sont regroupées depuis un livre de James Dunn publié primitivement en 1991 sous le vocable de *The Parting of the Ways*[17].

Il serait trop long de détailler ici toutes les étapes historiographiques du *Parting of the Ways*. Disons simplement que pendant les premières années, la majorité des historiens proposaient une cause et une date unique de séparation : après avoir parlé de 70, on alla jusqu'en 135, puis à la fin du Ier siècle, puis jusqu'à l'ère de Constantin, puis jusqu'au Ve siècle, puis à la Conquête arabe. Annette Yoshiko Reed se rendit célèbre en affirmant que les chemins n'ont jamais divergé tout à fait, mais que le concept de judéo-christianisme et les interrogations sur cette scission sont utiles à titre heuristique pour déconstruire les images que nous nous faisons du judaïsme, du christianisme et de la notion même de religion[18]. Aujourd'hui, une opinion plus éclectique paraît triompher : les causes de la séparation et/ou les raisons du

16 Marcel SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain, 135-425*, 2e éd., Paris, E. de Boccard, 1964, p. 509.

17 James D. G. DUNN, *The Partings of the Ways : Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, 2e éd., London, SCM Press, 2006.

18 Annette Yoshiko REED, « What "Parting of the Ways" ? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City », dans Annette Yoshiko Reed et Adam H. Becker (éd.), *The Ways That Never Parted : Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Texte und Studien zum antiken Judentum », nº 95, 2003, p. 35-64. Voir une collection d'articles plus récente qui affine cette idée : Annette Yoshiko REED, *Jewish-Christianity and the History of Judaism : Collected Essays*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Texts and Studies in Ancient Judaism », nº 171, 2018.

mécanisme d'auto-définition des différents groupes semblent un processus lent et multifactoriel qui toucha diversement les zones géographiques de l'Empire (on sait par exemple que la partie orientale d'Éphrem s'éloigna beaucoup plus tardivement que l'Asie Mineure d'Irénée de Lyon ou que l'Afrique du Nord de Tertullien)[19].

On peut donner un aperçu de la variété et de l'ampleur des réponses apportées en les regroupant autour de cinq points.

1° Les considérations anciennes qui faisaient de Jésus et du Nouveau Testament les causes de la rupture ont été abondamment nuancées. Il y a ainsi un large consensus pour admettre que Jésus n'a jamais porté un message radical contre les institutions religieuses de son temps : les textes découverts à Qumran ont préservé des polémiques beaucoup plus vives contre le Temple et contre les pharisiens ; quant à sa diatribe contre les élites de son temps, elle a des échos jusque dans le Talmud. La position de Paul est, elle aussi, révisée dans le même sens, c'est ce qu'on appelle la *New Perspective on Paul* lancée par l'ouvrage fondateur d'E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*[20]. En effet prêcher une nouvelle alliance est un motif que l'on repère déjà chez les prophètes d'Israël, tenter de desserrer la rigueur des lois mosaïques pour permettre la coexistence avec les gentils est une pratique que l'on trouve en Diaspora, et même envisager une ouverture de l'élection semble avoir été dans l'air du temps : l'existence de ces fameux « craignant-Dieu » et « prosélytes » (des païens convertis au judaïsme ou respectant ses lois) en témoigne. Il convient cependant de préciser que si les déclarations du Nouveau Testament ne constituaient probablement pas un *casus belli* pour une séparation, elles furent réutilisées dans les polémiques qui suivirent pour en faire des arguments de rupture.

2° Le développement des questions théologiques et notamment l'assertion de la divinité de Jésus a pu également établir une cause de division. En effet si affirmer de la multiplicité en Dieu apparaît dans la littérature de sagesse, cette fameuse figure de la Sagesse ne reçoit jamais explicitement le nom de Dieu. Certains historiens, à la

19 Simon Claude Mimouni et Bernard Pouderon (éd.), *La Croisée des chemins revisitée. Quand l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées ? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines », 2012 ; Paul R. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », n° 166, 2004.

20 Ed Parish Sanders, *Paul and Palestinian Judaism : A Comparison of Patterns of Religion*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 1977.

suite de Dunn[21], ont donc pu faire l'hypothèse que des interrogations sur le monothéisme aient précipité la rupture. Du côté de ceux qui firent le choix de rester chrétiens (ou pour parler comme Daniélou, chez les judéo-chrétiens), diverses solutions ont pu alors exister afin de rendre acceptable l'exaltation de la figure du Christ dans le cadre du monothéisme. Elles furent écartées comme hérésies. On peut ainsi estimer que les Ébionites d'Irénée avaient forgé une théologie adoptianiste qui faisait de Jésus un homme – d'où leur rejet de la naissance virginale – qui aurait reçu l'Esprit au baptême[22]. On peut encore remarquer l'importance du docétisme dans les milieux chrétiens d'origine juive, notamment « gnostiques » (une catégorie qu'il faudrait remettre en cause totalement). Le docétisme apparaît en effet davantage comme une incapacité intellectuelle à penser et à conceptualiser l'incarnation divine qui s'est produite en Jésus-Christ. Il s'agit de christologies qui tentent de comprendre l'événement christique à l'aide des outils spéculatifs fournis par la philosophie contemporaine, que ce soient les Valentiniens et les Sethiens qui faisaient appel au néoplatonisme ou les Basilidiens qui considéraient le Sauveur comme le *Noûs* divin incarné[23].

3° Les facteurs historiques externes ne sont pas non plus à écarter. Si la révolte juive de 66 ne semble pas avoir eu l'incidence qu'on lui donnait jadis dans la séparation, celle de Bar-Kokhba en 135 eut assurément plus d'impact, et ce à trois niveaux. Il est d'abord plausible que Bar-Kokhba, qui déclarait être le Messie, ait persécuté les fidèles de cet autre christ, Jésus : c'est en tout cas ce que prétend Justin Martyr (*Apol.* I, 31, 5-6). Cela conduisit donc sans doute à un processus de définition. Ensuite après la défaite de son mouvement, la répression des Romains fut impitoyable : il est probable que de nombreux chrétiens d'origine païenne se soient montrés peu soucieux d'être associés à cette ethnie qu'on cherchait activement à punir. Eusèbe de Césarée (*Hist. Eccl.* IV, 4, 2) affirme quant à lui que la majorité des communautés de Palestine se composèrent uniquement de Gentils. Enfin les textes talmudiques témoignent que l'épisode Bar-Kochba entraîna les élites intellectuelles du judaïsme à se recons-

21 J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways..., op. cit.*, p. 215-300.

22 Petri LUOMANEN, *Recovering Jewish-Christian Sects and Gospels*, Leiden, Brill, coll. « Supplements to *Vigiliæ Christianæ* », n° 110, 2012, p. 232-234.

23 Joseph VERHEYDEN, Reimund BIERINGER, Jens SCHRÖTER, Ines JÄGER et Winrich LÖHR (éd.), « A Variety of Docetisms : Valentinus, Basilides and Their Disciples », dans Joseph VERHEYDEN, Reimund BIERINGER, Jens SCHRÖTER, Ines JÄGER et Winrich LÖHR (éd.), *Docetism in the Early Church : The Quest for an Elusive Phenomenon*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », n° 402, 2018, p. 230-261.

tituer autour d'un rejet de tout messianisme, et sommèrent les chrétiens de faire un choix.

4° Ce processus de définition en retour du judaïsme par rapport au christianisme poussa Daniel Boyarin à proposer un tout autre modèle que celui qu'on défendait habituellement. Au lieu de voir dans le « judaïsme » une catégorie statique dont se serait séparé le « christianisme », il montre que christianisme et judaïsme sont comme les deux jumeaux d'une même mère, le judaïsme du Second Temple, et qu'ils se sont déterminés en interaction l'un avec l'autre, car tout mécanisme de définition de soi passe par l'intermédiaire d'autrui. Cette opération aboutit à la prise de conscience tardive de deux courants isolés : le judaïsme rabbinique qui fait la synthèse de différentes mouvances (dont le judaïsme synagogal) et le christianisme. Dans *Mourir pour Dieu*, Boyarin plaide donc pour un déroulement dynamique de clarification d'une identité dans une sorte de continuum des temporalités et des groupes sociologiques, allant du pagano-christianisme opposé au judaïsme, jusqu'au judaïsme hostile au christianisme. Dans *La Partition du judaïsme et du christianisme*, il insiste sur les lentes étapes du processus de différenciation, commençant à Justin Martyr et s'achevant dans le récit que les rabbins du VIe siècle feront de leur propre origine[24]. Ce regard innovant sur des mécanismes d'auto-définition a conduit à de nombreux travaux sur les œuvres de polémiques et sur l'apologétique qui doivent être lues à frais nouveaux : si leurs auteurs éprouvent ainsi la nécessité d'établir des distinctions claires et de durcir leur langage, c'est sans doute parce que le processus de séparation était loin d'être terminé[25]. Il a permis aussi de prendre en compte la diversité des judaïsmes, judaïsme synagogal visiblement beaucoup plus disparate qu'on le pensait, judaïsme rabbinique en voie de constitution, anciens courants qui paraissent avoir disparu à la fin du Ier siècle. De même qu'il est difficile de parler de « l'Église » avant une période tardive, il est tout aussi problématique de parler de « la Synagogue »[26].

24 Daniel BOYARIN, *Mourir pour Dieu : l'invention du martyre aux origines du judaïsme et du christianisme*, traduit par Jean-François SÉNÉ, Paris, Bayard, 2004 ; Daniel BOYARIN, *La Partition du judaïsme et du christianisme*, traduit par Jacqueline RASTOIN, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines judaïsme », 2011.

25 Christoph MARKSCHIES, « From "Wide and Narrow Way" to "The Ways that Never Parted" ? Road Metaphors in Models of Jewish-Christian Relations in Antiquity », dans Jens Schröter, Benjamin A. Edsall, Joseph Verheyden (éd.), *Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE ? Reflections on the Gains and Losses of a Model*, Berlin, De Gruyter, coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft », n° 253, 2021, p. 11-32.

26 Anders RUNESSON, « What Never Belonged Together Cannot Part : Rethinking the So-Called Parting of the Ways between Judaism and Christianity », dans *ibid.*, p. 33-56.

Aujourd'hui, la question du judéo-christianisme se pose donc dans des termes bien différents de ceux énoncés par Jean Daniélou. En effet alors qu'il l'envisageait selon une perspective téléologique comme une étape dans la manifestation plénière du message évangélique, les chercheurs depuis les années 1970 ont largement déconstruit la notion, et l'ont plutôt étudié avec le prisme du tournant sociologique pris par l'histoire et à l'aune de théories contemporaines de la construction sociale des identités. Toutefois si les hypothèses historiques de l'illustre jésuite sont aujourd'hui à peu près abandonnées, le chantier qu'il ouvrait passionne depuis quelques années les chercheurs : tenter de retrouver la *théologie* du christianisme d'origine judéenne. En ce sens, le regain d'intérêt pour l'*Épître aux Hébreux* et sa théologie, ou les investigations autour de la sotériologie, de la christologie ou de la liturgie des chrétiens d'origine juive[27] témoignent de la justesse de la perspective du Cardinal.

Regis Burnet, né en 1973, est professeur de Nouveau Testament à l'Université catholique de Louvain. Membre du comité de rédaction de Communio, *il est également le présentateur de l'émission hebdomadaire de réflexion* La foi prise au mot *sur la chaîne de télévision catholique française KTO. Derniers ouvrages :* Les Apocryphes : Témoins d'une Église plurielle, *Cabédita, 2016 ;* Le livre de l'Apocalypse, *Cerf, 2019 ;* 24 heures de la vie de Jésus, *PUF, 2021 ; (avec P.-É. Detal)* Armageddon. Une histoire de la fin du monde, *PUF, 2024.*

27 Voir par exemple les articles recueillis dans Gerald R. McDermott (éd.), *Understanding the Jewish Roots of Christianity : Biblical, Theological, and Historical Essays on the Relationship Between Christianity and Judaism*, Bellingham, WA, Lexham Press, coll. « Studies in Scripture and Biblical Theology », 2021 ; Régis Burnet (éd.), *The Letter to the Hebrews*, Leuven, Peeters, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », nº 335, 2024.