

LA SÉPARATION ENTRE JUIFS ET CHRÉTIENS À LA FIN DU PREMIER SIÈCLE : CIRCONSTANCES HISTORIQUES ET RAISONS THÉOLOGIQUES

[Christian Grappe](#)

Institut protestant de théologie | « Études théologiques et religieuses »

2005/3 Tome 80 | pages 327 à 345

ISSN 0014-2239

DOI 10.3917/etr.0803.0327

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2005-3-page-327.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.

© Institut protestant de théologie. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA SÉPARATION ENTRE JUIFS ET CHRÉTIENS À LA FIN DU PREMIER SIÈCLE : CIRCONSTANCES HISTORIQUES ET RAISONS THÉOLOGIQUES

Christian GRAPPE revient ici sur la séparation entre juifs et chrétiens à la fin du premier siècle. Il insiste sur l'importance que revêtirent, dans ce processus, la chute de Jérusalem et la ruine du Temple en l'an 70 de notre ère, ainsi que la réorganisation du judaïsme qui en résulta. Il évoque quelques exemples de réactions chrétiennes à la situation nouvelle, puis traite des raisons théologiques de la rupture. Elles résident, selon lui, dans une compréhension renouvelée, et initiée par Jésus dans sa prédication et dans son action, des modalités de la communion avec Dieu.*

Les séparations mettent souvent en jeu d'anciens partenaires, devenus rivaux.

Il n'en va pas autrement pour ce qui est de la séparation entre judaïsme et christianisme à la fin du premier siècle.

Pour comprendre ce qui se passe alors, il faut d'abord prendre en compte le fait que, à l'origine, le mouvement chrétien naissant est pleinement juif. Jésus lui-même est juif. Ses disciples sont juifs. Et toutes les grandes figures de la première génération chrétienne, Jacques, Pierre et Paul, pour ne citer qu'eux, sont des juifs. C'est ainsi que le mouvement chrétien est né et a

* Christian GRAPPE est professeur de Nouveau Testament à la Faculté de Théologie Protestante de l'Université Marc-Bloch à Strasbourg.

L'article est issu d'une conférence donnée dans le cadre de deux cercles de l'Amitié judéo-chrétienne, successivement à Mulhouse et à Strasbourg. Le ton de l'exposé a été conservé et l'appareil de notes volontairement réduit.

commencé à croître au sein du judaïsme. Toutefois, ce judaïsme n'a pas tardé à traverser une terrible crise, occasionnée par la ruine du Temple en l'an 70 de notre ère, et en est ressorti profondément transformé.

Si on peut estimer que les raisons ultimes de la séparation sont antérieures à la crise des années 70, il n'en demeure pas moins que la rupture ne fut consommée qu'ensuite et que les phénomènes de recombinaison qui se produisirent contribuent à expliciter les modalités de cette séparation.

I. LE JUDAÏSME D'AVANT 70

Ainsi, à ses origines, le mouvement chrétien s'inscrit pleinement au sein du judaïsme. Cependant, il s'agit en l'occurrence d'un judaïsme beaucoup plus divers qu'on ne se le représente parfois et bien différent de celui qui émergera de la chute du Temple et de la réforme de Jamnia¹.

Ce judaïsme nous paraît caractérisé par trois aspects majeurs qu'il est essentiel de rappeler pour comprendre ce qui a pu se passer.

1) *Il se caractérise par l'affirmation monothéiste et par la reconnaissance de l'importance des deux institutions majeures que sont le Temple (de Jérusalem) et la Loi.*

Toutefois, précisons-le d'emblée, le rapport au Temple pouvait faire l'objet de débats, certains allant jusqu'à ne pas reconnaître la légitimité de l'institution elle-même sans pour autant abandonner la pensée du Temple². Par ailleurs, la Loi pouvait représenter une pomme de discorde, dans la mesure où les différents partis en présence n'en proposaient pas la même interprétation.

2) *Il est à la fois divers et pluriel. Il est traversé par toute une série de tendances, de mouvements, de partis – sadducéens, pharisiens, esséniens, baptistes, zéloteurs de la Loi, etc. – qui révèlent différentes façons de se situer précisément à l'endroit de la Loi et du Temple.*

Certains peuvent même aller, répétons-le, jusqu'à remettre en question la validité du culte, tel qu'il est célébré au Temple de Jérusalem, sans que pour autant il soit question de les mettre au ban.

1. Pour une présentation plus détaillée, on pourra se reporter notamment à la contribution de Folker SIEGERT, « Le judaïsme du premier siècle et ses ruptures intérieures », in Daniel MARGUERAT, éd., *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible n° 32 », 1996, p. 25-65.

2. Sur ce point, on se reportera à l'ouvrage de Francis SCHMIDT, *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du xx^e siècle », 1994.

3) *Il ne se limite pas au seul territoire de la Palestine. Il englobe une large diaspora, autre phénomène qui génère dès cette époque des évolutions considérables qui joueront un rôle essentiel dans l'essor que connaîtra ultérieurement le mouvement chrétien.*

De fait, le judaïsme exerce un rayonnement certain à travers l'institution synagogale et jouit d'un statut privilégié en tant que culte reconnu.

Les revers de l'histoire, les déportations de population consécutives aux guerres et à l'exil, ainsi qu'une démographie forte – que ne régulait pas le recours à l'exposition des enfants largement pratiquée par ailleurs dans l'Antiquité – ont généré une importante émigration de juifs en Égypte, en Babylonie et, plus largement, dans l'ensemble du Bassin méditerranéen. Cela eut pour conséquence la constitution d'une importante diaspora qui, en raison de la centralisation du culte sacrificiel au Temple de Jérusalem, fut amenée à développer une institution originale : la Synagogue.

Par la force des choses, on y célébrait un culte non sanglant qui pouvait exercer un attrait réel sur un public éclairé et qui était enclin à se distancier des sacrifices païens.

En outre, l'extraordinaire entreprise que représenta la traduction du Pentateuque, puis de la totalité de la Bible hébraïque, à Alexandrie, permit de rendre accessible à un large public les textes fondateurs de la foi juive.

Tout cela contribua à l'émergence de prosélytes et d'un grand nombre de « craignant-Dieu », sympathisants du judaïsme, qui gravitaient autour des synagogues sans pour autant être prêts à franchir le pas important que représentait la circoncision en vue de l'adhésion plénière. On s'explique ainsi que le Bassin méditerranéen et le Croissant fertile aient abrité un réseau dense de synagogues.

On conviendra donc que, si le judaïsme n'était pas pour autant missionnaire, il exerçait un rayonnement bien réel et était bien implanté dans le monde romain, et, au-delà, en direction du monde parthe.

Que le culte juif ait fait l'objet d'une reconnaissance particulière au sein de l'Empire romain, puisque lui fut accordé le statut de culte reconnu, illustre cette bonne intégration. Rappelons que, outre qu'il leur garantissait le droit d'association, ce statut autorisait les juifs à prélever l'impôt pour le sanctuaire, les exemptait de service militaire et les dispensait de participer au culte impérial.

II. LA CRISE PROVOQUÉE PAR LA RUINE DU SANCTUAIRE ET L'ÉMERGENCE D'UN JUDAÏSME PHARISIEN

Le paysage va se transformer radicalement dans la seconde moitié du premier siècle à la suite de la destruction du Temple en l'an 70 de notre ère.

Le judaïsme va alors se réorganiser sous la houlette du parti pharisien car, parmi les partis institutionnalisés, c'est celui qui va le mieux gérer la mutation profonde que provoque la ruine du sanctuaire. Certes, cette prise en main ne s'est pas faite du jour au lendemain et a sans doute pris un temps assez long pour se concrétiser pleinement. Les rabbins ont cependant très vite réussi à se doter d'un outil efficace pour faire prévaloir leur point de vue. Ce fut la *Birkat ha minim* (« bénédiction des hérétiques »), édictée dès le Synode de Jamnia et dont les évangiles de Matthieu et de Jean attestent – nous reviendrons sur ce point – que les effets n'ont pas tardé à se faire sentir.

Jusque-là, le judaïsme avait reposé, nous l'avons dit, sur deux piliers : le Temple et la Loi. Il se trouve désormais privé du premier.

Les sadducéens, qui avaient été aux affaires jusqu'aux débuts de la Guerre juive, ne vont pas être capables de détourner leur regard du sanctuaire et de son culte, culte qui s'était déroulé sous leur autorité puisque c'est parmi eux qu'étaient choisis les grands prêtres. Dans l'incapacité de s'adapter au vide créé par la ruine du sanctuaire, ils vont se condamner à perdre la maîtrise des événements.

Les esséniens se trouvaient brusquement privés de la communauté mère qu'était pour eux la communauté de Qumrân. L'établissement avait été détruit par les armées romaines dès l'an 68 de notre ère. Le site fut encore occupé pendant cinq ans par une petite garnison romaine, le temps que le soulèvement soit définitivement maté avec la prise de Massada. Il tomba ensuite progressivement dans l'oubli jusqu'à ce que la découverte des rouleaux de la mer Morte n'attire à nouveau les regards sur lui. Si des esséniens rejoignirent sans doute les insurgés et si d'autres continuèrent à transmettre l'héritage, ils ne réussirent manifestement pas à s'organiser pour exercer une influence notable.

Les pharisiens parvinrent, pour leur part, à surmonter le formidable choc que fut la ruine du sanctuaire en lui trouvant un substitut. Le Temple avait représenté jusque-là le lieu institutionnalisé de la présence de Dieu, le lieu de la rencontre et de la communion avec Lui. Et cette communion avait classiquement eu pour cadre le culte sacrificiel³ et, de manière plus spécifique

3. Que la communion ait constitué l'aboutissement, le point culminant du culte sacrificiel, c'est ce que rappellent notamment Alfred MARX dans *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament : du tribut d'hommage au repas eschatologique*, Leiden, Brill, coll. « Vetus

encore, les repas, soigneusement codifiés, qui en constituaient le couronnement et qui établissaient une commensalité entre Dieu et Son peuple. Pour pallier la disparition de l'autel, le judaïsme rabbinique se replia sur la table, mais la table domestique, au prix d'un mouvement dont il est simple de percevoir la logique⁴. La communion avec Dieu avait eu pour lieu par excellence la commensalité. Le lieu saint détruit et le culte sacrificiel aboli, la table profane s'imposa à leurs yeux comme le lieu privilégié d'une communion qui perdure. Quant aux rabbins, ils se substituèrent désormais aux prêtres comme garants de la tradition ou, plus exactement, de la fidélité à l'enseignement de la Torah. Deux textes, que nous emprunterons à la vaste littérature rabbinique, illustrent à merveille le changement de cadre qui s'opéra ainsi.

Le premier est tiré des *Pirqé Abot* où le propos suivant est prêté à Rabbi Siméon Bar Yochai :

Lorsque trois hommes mangent à la même table et n'y disent pas des paroles de Torah, c'est comme s'ils mangeaient des sacrifices de mort, comme il est dit : « Car toutes les tables sont pleines de vomissures et d'excréments quand le Lieu⁵ disparaît » (Es 28, 8). Mais, si trois hommes mangent à la même table et échangent des paroles de Torah, alors c'est comme s'ils mangeaient à la table du Lieu, selon les mots : « Et il me dit : Voici la table qui est en face de YHWH. » (Ez 41, 22)⁶.

Nous extrairons le second du traité *Berakot* du *Talmud de Babylone* :

L'Écriture laisse entendre que l'on peut conférer à son repas un caractère de sainteté puisqu'il est écrit (Ez 41, 22) : « L'autel en bois avait trois coudées de haut et deux coudées de long. Il avait ses angles, sa longueur et ses parois en bois et l'homme me dit : C'est la table devant l'Éternel ». Le verset commence par détailler les dimensions de l'autel... et indique, à la fin, qu'il s'agit d'une table ! Rabbi Yohannan et Rabbi Éléazar en tirent

Testamentum. Supplements 57 », 1994 ; et Hans-Josef KLAUCK dans « Sacrifice and Sacrificial Offerings (NT) », *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5 (O-Sh), D.N. FREEDMAN, éd., New York, Doubleday, 1992, p. 886-891 (ici, p. 888).

4. Nous avons étudié ce mouvement qui conduit de l'autel à la table dans notre contribution « Le repas de Dieu de l'autel à la table dans le judaïsme et le mouvement chrétien naissant », in Christian GRAPPE, éd., *Le Repas de Dieu / Das Mahl Gottes*, 4. *Symposium Strasbourg, Tübingen/Upsal/Strasbourg, 11-15 septembre 2002*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « WUNT 169 », 2004, p. 69-113.

5. Le Lieu est une métaphore bien connue pour désigner Dieu. Le procédé relève, sur le plan rhétorique, de l'antonomase. On pourra noter qu'en Ez 28, 8 le terme hébreu *maqom* (lieu) est utilisé de manière tout à fait banale et générale et qu'il est interprété ici dans un sens fort.

6. *Pirqé Abot* 3, 5 (traduction tirée de *Leçons des pères du monde. Pirqé Avot et Avot de Rabbi Nathan. Version A et B* (Texte intégral), traduit de l'hébreu par ÉRIC SMLÉVITCH, annotations et avant-propos du traducteur, appendice de B. Dupuy [les Dix Paroles], Lagrasse, Verdier, 1983, p. 40.

tous deux cette idée force : tant que le Temple existait, l'autel procurait expiation à Israël, et maintenant que le sanctuaire est détruit, la table, enrichie de commentaires sur les textes sacrés, lui sert de substitut⁷.

Ces deux textes illustrent comment, dans la fidélité à l'enseignement et à la méditation de la Torah, on a pu concevoir en milieu pharisien que la table se substitue en quelque sorte à l'autel. Le génie du parti pharisien consista donc à fixer son regard sur la Loi, à en respecter les principes et à en adapter les modalités d'application dans un espace nouveau qui s'organiserait non plus autour du sanctuaire mais des maisons. Ainsi la commensalité perdurerait. Toutefois, elle ne serait pleine, elle ne ferait place à l'Autre que dans la mesure où le pilier de la Loi serait lui-même pleinement honoré. La Torah, qui établissait les séparations et les distinctions requises entre les êtres, entre les lieux et entre les temps pour que la communion au sanctuaire fût possible⁸, continuerait ainsi de dicter à chacun les règles de pureté nécessaires pour avoir le privilège de se tenir en face de YHWH.

Il est essentiel de prendre en compte ce mouvement pour saisir vers quoi tendait et tend encore la spiritualité pharisienne. D'ailleurs, il s'est sans doute amorcé dès avant la ruine du sanctuaire, au sein de fraternités, les *habouroth*, qui rassemblaient des laïcs soucieux de vivre dans la sphère profane comme s'ils avaient été des prêtres en service dans le sanctuaire. Vivant dans le quotidien en s'imposant les mêmes règles de pureté que les prêtres en service dans le Temple, ils dressaient à leur manière, « au moins pour les plus rigoristes, les plus sourcilieux en matière de pureté, la table des jours ordinaires [...] en autel métaphorique⁹ », sanctifiant ainsi déjà la sphère profane.

Mais, même si ce mouvement a sans doute été préparé, dès avant 70, par ceux qui, à l'intérieur du mouvement pharisien, s'étaient employés de la

7. *Talmud de Babylone Berakot* 55a (traduction assistée dans l'édition de STEINSALZ, vol. X, p. 19). La traduction est la suivante : « L'autel en bois, trois coudées de haut » et il est écrit : « Il me dit : C'est la table de l'Éternel ». Il a commencé par l'autel et il a terminé par la table ! Rabbi Yohannan et Rabbi El'azar disent tous deux : Tant que le Temple existe, l'autel apporte l'expiation sur Israël et maintenant la table de l'homme lui apporte expiation. » (*ibid.*)

8. Voir à ce propos, Francis SCHMIDT, *La pensée du Temple*, p. 191-235.

9. Ainsi Francis SCHMIDT, *op. cit.*, p. 227. Pages 223-227, il expose la manière dont ils ont étendu les règles de pureté lévitiques aux activités considérées jusque-là comme profanes. Les précautions qu'ils prenaient étaient, pour l'essentiel, les suivantes : pour ce qui a trait, d'une part, à l'origine des nourritures (et du trajet conduisant de la terre à la table), ils veillaient à ne remettre ni *terûmah* ni dîme aux *hammêy-ah-arêts* pour éviter les productions *demaï* (douteuses au regard des prélèvements) ; pour ce qui a trait, d'autre part, à la consommation des nourritures (et du parcours symbolique conduisant de la table à l'autel), ils se présentaient en état de pureté lévitique même à une table profane où sont servies des nourritures *hullin* (profanes). Différents degrés étaient ici envisagés : le lavement des mains permettait d'accéder à une pureté « équivalente à celle des pèlerins pour la consommation de la deuxième dîme à Jérusalem » (p. 225) ; le bain rituel conférait une pureté équivalente à celle des prêtres qui consomment de la *terûmah* ; enfin pouvait être atteinte une pureté équivalente à celle des prêtres consommant des offrandes saintes.

sorte à sanctifier la sphère profane, il convient de noter que le judaïsme qui émergea ainsi des ruines du Temple était profondément différent de celui, pluriel et divers, que nous avons décrit précédemment.

Il avait fallu, d'une part, surmonter le choc, considérable, de la ruine du Sanctuaire. Il fallait, d'autre part, regagner la confiance des maîtres de l'Empire romain, confiance ébranlée par la révolte qui venait d'avoir lieu. Il fallait donc donner à ce maître soucieux d'ordre des gages de soumission, gages que Yohannan ben Zakkai avait peut-être accordés, dès sa reddition en l'an 68, aux généraux assiégeant la ville sainte¹⁰. Bref, il convenait de resserrer les rangs. Et c'est ce qui fut fait au sein de l'institution synagogale dont les rabbins pharisiens prirent désormais le contrôle.

C'est ainsi que l'interprétation pharisienne tendit à s'imposer et surtout que ceux qui ne s'y ralliaient pas ne tardèrent pas à être marginalisés, puis mis au ban de la Synagogue.

Cette mise au ban est effective pour les chrétiens dès la fin du premier siècle, c'est-à-dire dès les années 90. C'est ce qu'atteste en plusieurs endroits, et de la manière la plus sûre sans doute, le quatrième évangile (Jn 9, 22 ; 12, 42 ; 16, 2). Mais l'Évangile selon Matthieu montre que, déjà dans les années 80, une séparation, peut-être convient-il plutôt de dire une exclusion, est quasi effective. L'expression « vos synagogues » (Mt 23, 34) ou « leurs synagogues » (Mt 4, 23 ; 9, 35 ; 12, 9 ; 10, 17 ; 13, 54) qui y revient à plusieurs reprises, placée de manière rétrospective sur les lèvres de Jésus, illustre que le processus est en marche. La vigueur de la polémique que conduisent l'Évangile selon Jean et plus encore l'Évangile selon Matthieu contre les autorités juives, clairement assimilées, surtout dans le second de ces écrits, aux pharisiens, atteste que la marginalisation fut durement ressentie. Elle a d'ailleurs vraisemblablement été d'autant plus douloureuse qu'elle privait les chrétiens du statut de culte reconnu dont ont continué de bénéficier les juifs au sein de l'Empire romain grâce aux gages de fidélité que surent donner Yohannan ben Zakkai et les siens. Ce que l'on peut constater ainsi, c'est que la séparation n'était pas, bien au contraire, de l'intérêt des chrétiens alors qu'elle pouvait relever d'une clarification prudente, et peut-être nécessaire, aux yeux des responsables pharisiens. On peut donc penser que les chrétiens n'étaient pas demandeurs et qu'ils ont dû prendre acte d'une situation qu'ils n'avaient sans doute ni souhaitée ni prévue.

On peut dès lors se demander comment ils ont réagi à cette situation et, parallèlement, s'il y a eu des raisons théologiques à la séparation et si les

10. Sur cette question controversée, on se reportera au dossier constitué par Gedalyaou ALON, *Jews, Judaism and the Classical World*, Jérusalem, The Magnes Press, 1977, p. 269-313.

raisons de cette séparation sont à situer à ce moment-là ou encore plus tôt dans l'histoire du mouvement chrétien naissant.

III. QUELQUES EXEMPLES DE RÉACTIONS CHRÉTIENNES À LA SITUATION NOUVELLE

Confrontés qu'ils étaient à la recomposition du judaïsme qui s'effectuait ainsi, il ne faut pas imaginer que les chrétiens soient demeurés inertes. Bien au contraire. Il paraît d'ailleurs vraisemblable que les chrétiens représentaient, au sein du judaïsme de l'époque, le mouvement le plus apte à concurrencer le parti pharisien et à chasser sur ses terres. Il avait toutefois des handicaps de taille. C'était un mouvement beaucoup plus récent et qui venait de perdre, entre l'an 62 et l'an 64, les figures emblématiques de la première génération qu'étaient Jacques, Pierre et Paul. Si l'Église primitive de Jérusalem avait pu apparaître, jusqu'à la mort de Jacques et peut-être un peu au-delà, jusqu'à ce qu'éclate la première guerre juive, comme la communauté mère et comme un lieu de référence, elle n'était plus là pour jouer ce rôle. Le tableau très divers, et pourtant partiel, que le Nouveau Testament permet de brosser des réactions de chrétiens en divers endroits et en divers milieux après la ruine du Temple, montre ainsi que ces réactions ne furent pas concertées et qu'elles ont été assez différentes selon les lieux.

L'Évangile selon Matthieu peut représenter un premier échantillon de ces réactions. En débat avec la Synagogue qui se réorganise autour des pharisiens, il entre fréquemment en conflit avec eux à travers le Jésus qu'il dépeint. Les célèbres invectives par lesquelles le Jésus matthéen s'en prend sans ménagement aux « scribes et aux pharisiens hypocrites » au chapitre 23 (v. 13.15.23.25.27.29) montrent l'ardeur de la polémique. Sont visés ici ceux qui désormais sont à la tête de l'institution synagogale. La rupture apparaît d'ores et déjà consommée et on en prend acte, tout en étant conscient que l'horizon est désormais celui de la mission universelle (Mt 28, 19).

L'auteur de l'Évangile selon Matthieu ne perd pas pour autant de vue ses frères juifs. Bien au contraire. Il présente en la personne de Jésus le lieu où la Torah en tant que promesse et exigence parvient à son accomplissement, car le Jésus matthéen réinterprète la Loi tout en venant l'accomplir (Mt 5, 17). Ses commandements constituent ainsi la norme d'une communauté dont les contours englobent toutes les nations (Mt 28, 20), mais une norme incontournable car il s'agit de porter du fruit (Mt 7, 15-20, etc.). Et le fait que l'œuvre dans son ensemble soit construite autour de cinq grands discours (5-7 : Sermon sur la montagne ; 10 : discours missionnaire ; 13 : discours en paraboles ; 18 : discours communautaire ; 24-25 : discours eschatologique) contribue à présenter Jésus comme le nouveau Moïse en lequel la Torah

trouve son plein accomplissement. Il n'est pas exclu que, à travers cette présentation, l'auteur de l'Évangile selon Matthieu ait espéré rallier à la forme de christianisme qu'il défendait certains au moins parmi ses frères juifs qui demeuraient réservés face à la réforme pharisienne.

L'Évangile selon Matthieu apparaît en tout cas comme l'évangile le plus juif, tout en étant parmi les synoptiques celui où l'opposition avec Israël est la plus forte. On est en fait en plein drame familial. La violence du propos est l'expression d'une peur, peur d'un groupe encore fragile et traumatisé par l'expérience douloureuse d'une mission à laquelle ceux qui revendiquent désormais de représenter seuls Israël ont opposé un refus, lui-même non dépourvu de violence (Mt 10, 17, etc.). Mais, dans sa violence et de par sa teneur, ce propos n'est pas sans évoquer la polémique interne au judaïsme qui résonne tant en *Psaumes de Salomon* 4 qu'en *IQH* 4, où se trouvent également stigmatisés, par un personnage ou par un groupe qui n'est pas non plus en position de force dans le bras de fer qui l'oppose à eux, des adversaires – sans doute déjà des pharisiens – accusés d'être des hypocrites et des flatteurs¹¹.

Ainsi, dans l'Évangile selon Matthieu, on a affaire à un combat entre frères devenus ennemis, combat dans lequel les chrétiens se trouvent en position d'infériorité (voir Mt 23, 2-3), alors que les responsables de la synagogue pharisienne sont vigoureusement pris à partie (Mt 23 dans son ensemble). Toutefois, comme le note justement Jean-Claude Ingelaere, « bien des indices suggèrent qu[e Matthieu] ne s'est pas encore détourné du peuple juif mis à mal par [ceux qui sont présentés comme] ses mauvais dirigeants. Dans cette perspective, l'Évangile de Matthieu peut être compris comme un authentique document de synthèse. Cette réédition revue et augmentée de l'Évangile de Marc [...] est l'ultime tentative de présenter un judaïsme chrétien qui puisse constituer la seule alternative valable au judaïsme pharisien¹². Certes le judaïsme chrétien de Matthieu est un judaïsme universel, prêt à aller au-devant des païens selon l'idéal helléniste, mais pas au prix d'un renoncement à la Loi. Il peut ainsi toujours aller au-devant des foules juives pour les convaincre qu'elles peuvent suivre le Messie sans se renier. C'est l'échec du projet qui fera du premier évangile un des documents fondateurs du christianisme¹³ ».

Après avoir évoqué l'Évangile selon Matthieu, abordons l'œuvre double à Théophile, c'est-à-dire l'Évangile selon Luc et les Actes des Apôtres. Ici

11. Voir notamment *IQH* 4,7.10.13 et *Psaumes de Salomon* 4, 6-9.

12. Dans cette perspective, voir notamment Mt 5, 17-20 ; 5,21-48 ; 7, 12 ; 15, 20b, etc.

13. Jean-Claude INGELAERE, « Universalisme et particularisme dans l'Évangile de Matthieu. Matthieu et le judaïsme », *RHPR* 75, 1995, p. 59.

aussi, l'expérience d'un rejet douloureux de la part des autorités juives transparaît (Lc 6, 22-23), même si c'est avec moins d'insistance. Le projet de l'auteur à Théophile apparaît en tout cas avec clarté quand on compare les deux extrémités de son œuvre double. Elle débute dans le Temple de Jérusalem, cœur du judaïsme palestinien et lieu privilégié de sa relation avec Dieu (Lc 1, 4-25). Elle s'achève environ soixante ans plus tard à Rome, capitale du paganisme, par la rupture entre les prédicateurs de l'Évangile et la Synagogue (Ac 28, 25-27) et par l'affirmation que c'est désormais aux païens que le salut sera adressé (Ac 28, 28). Le contraste entre les deux scènes est saisissant. Il est révélateur du projet de Luc qui veut démontrer sur le mode historique comment, par la volonté de Dieu, les Gentils ont pris la place des Juifs comme destinataires de la Bonne Nouvelle.

La conclusion de cette œuvre double, que l'on trouve donc en Ac 28, 17-31, s'avère décisive pour la lecture de l'ensemble et peut être comprise aussi bien en termes d'ouverture que de fermeture¹⁴.

En termes de fermeture d'abord, du fait de la citation d'Es 6, 9-10 qui fait apparaître la réaction de Paul consécutive à l'entretien qu'il vient d'avoir avec les notable juifs de la métropole romaine comme un constat définitif de l'endurcissement du peuple d'Israël (Ac 28, 25b-27) et comme une affirmation dépourvue d'ambiguïté puisque, dans ces conditions, c'est aux païens, qui eux écouteront, que le salut de Dieu est envoyé (Ac 28, 28). Toutefois, une lecture attentive permet de considérer que cette fermeture n'est pas exclusive d'une forme d'ouverture et qu'elle ne représente pas le dernier mot du récit. Tout d'abord, Paul n'a pas essuyé une fin de non-recevoir unanime de la part de la délégation qu'il vient d'accueillir. De fait, il est précisé qu'elle était divisée (Ac 28, 25a). Et, surtout, après le constat apparemment sans appel que dresse l'apôtre, l'œuvre s'achève par la précision selon laquelle « il recevait tous ceux qui venaient le trouver, proclamant le Royaume de Dieu et enseignant le Seigneur Jésus-Christ avec une entière assurance et sans entrave » (Ac 28, 30b-31). La proclamation du Royaume demeure ainsi une proclamation ouverte à tous ceux qui y prêtent l'oreille. Elle ne fait l'objet d'aucune exclusive. Une nouvelle fois, une lecture attentive du texte permet d'en relever les nuances et d'éviter les systématisations prématurées. Ainsi peut-on considérer, avec Daniel Marguerat, que « les païens selon Luc ne remplacent pas Israël dans le plan de Dieu ; ils se

14. Voir Daniel MARGUERAT, « Juifs et chrétiens en conflit », in Daniel Marguerat, éd., *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 173-174. L'auteur a repris cet article pour l'intégrer dans sa monographie, *La première histoire du christianisme (Les Actes des Apôtres)*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, coll. « Lectio Divina n° 180 », 1999, p. 205-237, sous le titre « Juifs et chrétiens en conflit ». Nous reprendrons ici quelques grandes lignes de son analyse.

joignent au peuple de Dieu et l'agrandissent aux dimensions du monde¹⁵ ». Le rapport à Israël est conçu à la fois comme un rapport à une origine perdue et comme une question indispensable pour exprimer l'identité chrétienne, ce qu'exprime notamment toute la place accordée au motif de l'accomplissement des Écritures dans la double œuvre à Théophile. Le clivage qui est observé n'a pas été désiré, mais il est lié par essence au fait que quelque chose a changé, à savoir que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est devenu le Dieu de tous et de chacun.

Quant à l'Évangile selon Jean, qui, nous l'avons signalé déjà, fait mention à plusieurs reprises de la mise au ban de la Synagogue, il prend acte, de la manière la plus claire, de la rupture. Le drame qu'il met en récit est à la fois annoncé et résumé en 1, 9-11 : le Logos-Lumière est venu dans le monde ; le monde ne l'a point connu ; il est venu chez les siens et les siens ne l'ont point reçu. Et, tout au long de l'œuvre, « les juifs » vont être présentés comme le chiffre, le symbole, le type de l'opposition à Jésus. C'est à travers eux et à travers leur incrédulité que se manifeste le péché du monde, dont ils apparaissent, en quelque sorte, comme l'instrument privilégié. L'expression « les juifs » revêt dès lors un « sens typique et catégoriel¹⁶ ». « Les juifs » représentent en fait la fraction du peuple qui, en la personne de ses dirigeants, a refusé de croire en Jésus et l'a finalement rejeté. Dès lors, on ne s'étonnera pas que les pharisiens (dans l'épisode de l'aveugle-né en Jn 9) ou bien les chefs du peuple (en Jn 1,19 ; 19, 20) puissent se substituer à eux. L'expression permet donc de désigner de manière globale les adversaires de Jésus¹⁷. Mais, parallèlement, nous avons affaire là encore à une œuvre qui ne saurait se comprendre sans ses références à la Bible hébraïque et aux lectures dont elle faisait l'objet dans le judaïsme. On ne peut oublier non plus que le Jésus johannique en personne souligne que « le salut vient des juifs » (Jn 4, 22). Par ailleurs, il faut relever la connotation positive que revêt le terme « Israélite ». Du fait de son étymologie prétendue – il proviendrait de *raha*, qui signifie « voir »¹⁸ –, il en vient à caractériser, au sein même du peuple juif, des personnages que leur comportement distingue précisément

15. Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, p. 218.

16. Annie JAUBERT, *Approches de l'Évangile de Jean*, Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1976, p. 94.

17. Ainsi Jn 2,18 ; 5, 10-18 ; 7, 1.13 ; 8,52 ; 9, 22 ; 10, 31-33 ; 13, 33 ; 18, 12 ; 19, 7.12 ; 20, 19. Cependant l'expression « les juifs » peut être neutre par rapport à Jésus (ainsi 11, 19), ou s'appliquer à la mission historique du peuple (4, 22), ou bien désigner les membres du peuple qui s'interrogent au sujet de Jésus (8, 22 ; 10, 19) ou même qui ont cru en lui (8, 31 ; 11, 45 ; 12, 11).

18. Cette étymologie, attestée par Philon d'Alexandrie, *De Abrahamo* 57, *Legatio ad Caium* 4, *Quod Deus sit immutabilis* 144, *De praemiis et poenis* 44, et dans la *Prière de Joseph* (ORIGÈNE, *Commentaire de l'Évangile de Jean*, t. II, 189-190), apparaît notamment sous-jacente au récit de la rencontre entre Jésus et Nicodème (Jn 1, 45-51).

des juifs, représentants pour leur part de ceux qui ne voient pas¹⁹. Ainsi, le quatrième évangile, tout en prenant en compte la réalité d'une rupture, reste-t-il fidèle à l'héritage d'Israël et aussi ouvert à des personnages qui, tel Nicodème, manifestent leur intérêt pour la figure de Jésus, tout en hésitant à franchir le pas qui les conduirait à intégrer la communauté par le rite du baptême interprété sous l'angle de la nouvelle naissance (Jn 3, 3.5).

Voilà donc quelques exemples de réactions à une rupture qui n'avait pas été souhaitée et qui a dû être encore plus durement ressentie par des communautés judéo-chrétiennes, telles les communautés ébionites, qui étaient pour leur part restées fidèles à la Loi rituelle.

IV. LES RAISONS DE LA SÉPARATION

Mais quelles furent les causes de la rupture ?

Comme nous nous sommes employé à le montrer, il est clair que la rupture fut consécutive à la ruine du Temple et que les chrétiens n'en eurent pas l'initiative. Elle fut donc subie et non pas désirée.

Il semble bien que ce fut la nouvelle donne historique créée par la première Guerre juive et par son issue dramatique qui conduisit les autorités pharisiennes désormais en charge de la Synagogue à en exclure les judéo-chrétiens ; des judéo-chrétiens qui, dans bien des cas, devaient être sur une ligne nettement en retrait par rapport à celle de Matthieu.

Le changement d'attitude du parti pharisien s'explique sans doute par le changement de situation historique car, auparavant, et les données des textes sont en l'occurrence concordantes, il semble bien que les pharisiens aient prôné une attitude attentiste et plutôt bienveillante envers l'Église primitive de Jérusalem. Il est frappant de constater en effet, au témoignage des Actes et de Flavius Josèphe, que c'est l'aristocratie sacerdotale sadducéenne, et plus particulièrement en son sein la famille de Hanne, qui a été à l'initiative des coups portés à la communauté jérusalémitte jusqu'à la mort de Jacques. C'est en tout cas aux « prêtres, au commandant du Temple et aux sadducéens » qu'est attribuée l'action visant à emprisonner Pierre et Jean à la suite de la guérison de l'infirmes en Ac 4, 1. C'est encore au grand prêtre – à cette époque comme au temps de Jésus, Joseph Caïphe, fils de Hanne – et à tout son entourage, le parti des sadducéens, qu'est attribuée une nouvelle arrestation des apôtres en Ac 4, 17, et c'est alors un pharisien, Gamaliel, nous dit l'auteur à Théophile, qui plaide en faveur de la modération à leur endroit

19. Voir encore, Annie JAUBERT, *Approches*, p. 91-94 et 169-170. On notera qu'ainsi on retrouve plus ou moins la distinction opérée plus haut entre juifs et Israël.

(Ac 5, 34-39). C'est enfin à un autre fils de Hanne, porteur du même nom que lui, qu'est imputée par Josèphe l'action qui aboutit en l'an 62 à la mise à mort de Jacques, « les habitants de la ville qui passaient pour les plus équitables et stricts observateurs des lois », selon toute vraisemblance les pharisiens, intervenant alors auprès d'Agrippa II en sorte que soit destitué ce personnage, coupable en l'occurrence d'un abus de pouvoir²⁰.

La situation a-t-elle tant évolué, du côté des judéo-chrétiens, au lendemain de la ruine du Temple pour que les pharisiens changent radicalement d'avis ? Cela paraît peu vraisemblable. Il est plus probable, nous semble-t-il, et nous l'avons déjà indiqué, qu'il convenait désormais de resserrer les rangs et d'éviter des débats qui risqueraient d'attirer l'attention des autorités romaines.

Cela n'empêche pas qu'il est important de se poser la question de savoir si, outre ces raisons conjoncturelles, il y eut aussi des raisons proprement théologiques à la séparation qui se produisit.

Et ici notre réponse sera oui même si, nous le verrons, les conséquences que l'on pouvait tirer des différences entre les deux camps demeuraient et demeurent jusqu'à aujourd'hui une question d'appréciation, selon qu'on les tient pour irrémédiables ou pour autant d'interprétations qui se trouvent en tension à l'intérieur d'un même système.

Comme nous l'avons rappelé au début de notre parcours, le judaïsme reposait sur deux piliers : la Loi et le Temple.

Or, ces deux piliers se trouvaient remis en question et ce, dès l'origine, au sein du mouvement chrétien naissant.

Pour prendre les choses dès le début et ne pas accuser Paul de tous les maux alors qu'en fait il s'avère un interprète, certes génial mais aussi, nous semble-t-il, cohérent et, à sa manière, fidèle de la prédication de Jésus, nous commencerons par la proclamation du Galiléen.

Au centre de celle-ci se trouve l'affirmation de l'irruption du Royaume de Dieu²¹. Ce concept de Royaume ou de Royauté divine était jusque-là attaché au premier chef au Temple, conçu comme palais et sanctuaire à la fois. C'était là que Dieu avait vocation à se manifester en tant que Roi. C'était là que se trouvait Son trône. C'était là qu'il convenait de le vénérer. C'était à partir de là que sa Royauté était appelée à s'étendre pour s'imposer au monde entier. Le culte sacrificiel était censé, pour sa part, assurer les conditions de possibilité de la communion avec le Dieu-Roi. Et cela, en vertu d'une

20. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* XX, 200-203.

21. Nous avons consacré à ce concept une monographie, *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible n° 42 », 2001, dans laquelle la thèse qui se trouve ici résumée est développée.

logique selon laquelle les rites de réparation ou d'expiation constituaient le préalable indispensable à cette communion ; une communion qui s'épanouissait dans des repas établissant une forme de commensalité entre Dieu et Son peuple.

Or, dans la prédication et dans l'action de Jésus, la royauté de Dieu se manifeste, mais elle se manifeste en dehors du sanctuaire et indépendamment de lui tout en réalisant ce qu'était sensé procurer le culte du Temple : la communion du Royaume.

Une parole comme Lc 11, 20 // Mt 12, 28 illustre bien ce qui est en jeu : « Si c'est par le Doigt (Lc) (ou l'Esprit [Mt]) de Dieu que j'expulse les démons, alors le Royaume de Dieu est survenu (ou a fondu) sur vous ».

Par ailleurs, et dans le présent, deux *logia*, deux paroles de Jésus, laissent entendre que c'est à lui-même qu'il convient de venir pour accéder au Royaume. Il s'agit de Mc 10,14 et // : « Laissez venir à moi les petits enfants [...] car c'est à leurs semblables qu'est le Royaume de Dieu » et d'*Évangile selon Thomas* 82 : « Celui qui est près de moi est près du feu, et celui qui est loin de moi est loin du Royaume. » La personne du Maître se substitue ainsi de quelque manière au sanctuaire, par ailleurs étrangement absent des *logia* relatifs au Royaume.

L'avènement du Royaume crée d'autre part des conditions totalement nouvelles, instaurant d'ores et déjà une communion proprement eschatologique, dernière. La commensalité de Jésus avec les réprouvés et les pécheurs l'atteste. Nul *logion* ne l'illustre mieux, nous semble-t-il, que celui que l'on trouve en Marc 2, 19 dans le cadre de la polémique relative au jeûne qui oppose Jésus aux pharisiens et aux disciples de Jean (Mc 2, 18-19a). À ces derniers qui se demandent pourquoi ses propres disciples ne jeûnent pas alors qu'eux-mêmes le font régulièrement, il répond : « Les fils de la noce peuvent-ils jeûner tant que l'Époux est avec eux ? » Jésus caractérise ainsi le temps de sa présence au milieu des siens comme un temps de noces – et l'on est amené à penser au thème des noces eschatologiques de Dieu avec Son peuple et au festin qui l'accompagne. Un temps qui suspend les médiations et les rites. Car tous sont invités au festin. Sans médiation, ni rite ! La communion, qui constituait l'horizon du culte sacrificiel au Temple, est ainsi offerte sans que ne soit plus nécessaire le préalable de la réparation que représentaient les rites tels que le jeûne, mais aussi et plus encore les rites de réparation qui étaient effectués par ailleurs au Temple. La proclamation du Royaume pouvait ainsi être comprise comme assumant et subvertissant les catégories du Temple et ses rites, comme réalisant ce qui avait vocation jusque-là à se produire au sein du sanctuaire.

L'attitude de Jésus par rapport aux règles de pureté nous paraît gagner à être comprise dans une perspective semblable.

La conception pharisienne de la pureté était une conception défensive en ce sens que, selon elle, la pureté est à tout moment mise en péril par l'impureté²². Il importait donc de ménager un espace de pureté dans un environnement *a priori* impur et potentiellement contaminant et, pour ce faire, de respecter scrupuleusement la loi rituelle.

Avec Jésus, dès lors que fait irruption le Royaume et que se manifeste l'Esprit Saint, la communion prend le pas sur la réparation et sur les séparations²³. C'est ce qu'illustrent non seulement le *logion* sur le jeûne impossible, mais aussi son attitude à l'endroit des pécheurs, des collecteurs d'impôt rendus impurs du fait de leur collaboration avec des païens, des prostituées ou de la femme adultère²⁴. C'est ainsi qu'il s'approche des malades impurs, mange avec des pécheurs, prend des contacts avec des étrangers et relativise les représentations relatives à la pureté rituelle, ce qu'illustre Mc 7, 15 : « Ce n'est pas ce qui est extérieur à l'homme qui, entrant en l'homme, le souille, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui souille l'homme. » Il incarne dès lors, de manière charismatique, une forme de sainteté qui prend possession de l'espace et rayonne²⁵.

Pareille conception est étrangère à une logique dans laquelle la réparation est conçue comme le préalable indispensable à la communion, logique inhérente à la conception défensive de la pureté. Elle n'en affleure pas moins en quelques endroits dans la Bible hébraïque et l'on pourra ici se référer à trois textes : Ps 51, 9-14 ; Ez 36, 25-27 ; Za 14, 20-21²⁶. Ces trois textes ont en commun de situer à l'horizon d'une intervention dernière de Dieu une inversion du rapport à l'impureté ou plutôt l'octroi d'une pureté au bénéfice de laquelle se trouvent l'individu et par-delà, en Za 14, 20-21, l'espace tout entier.

Or, Za 14, chapitre consacré à décrire le jour de la venue grandiose de Dieu, pourrait avoir joué un rôle non négligeable dans l'action de Jésus.

22. Cela a été fort bien montré par Klaus BERGER dans un article, à nos yeux fondamental, dans lequel il oppose la conception offensive de la pureté de Jésus à la conception défensive des pharisiens (« Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer », *Novum Testamentum* 30, 1988, p. 231-262).

23. On trouvera cette question plus abondamment développée dans notre article, « Jésus et l'impureté », *RHPR* 84, 2004, p. 393-417.

24. On peut renvoyer (avec Klaus BERGER, *Novum Testamentum* 30, 1988, p. 246), respectivement, à propos des pécheurs à Mc 2, 15-17 et // ; Mt 11, 19 ; Lc 5, 8 ; 7, 34.37.39 ; 15, 1-2 *sqq* ; 18, 13 ; 19, 7 ; à propos des collecteurs d'impôt à Mc 2, 15-17 ; Lc 5, 30 ; 7, 29.34 ; 15, 1 ; 18, 11-13 ; Mc 2, 14 et // ; à propos des prostituées et de la femme adultère à Lc 7, 36-50 et à Jn 7, 53-8, 11.

25. Voir Gert THEISSEN, Annette MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 211, qui rejoignent de la sorte les conclusions de K. BERGER.

26. On aurait pu évoquer aussi So 3, 9 ou *Psaumes de Salomon* 17, 30.

De fait, son intervention au Temple (Mc 11, 1-19 et //) a été lue à la lumière de ce chapitre et pourrait bien déjà avoir été conçue par lui à sa lumière. La finale de Za 14 : « Il n'y aura plus de marchand dans la Maison du Seigneur le Tout-Puissant, en ce jour-là. », permet ainsi d'envisager le caractère hautement symbolique et résolument eschatologique qu'a revêtu l'intervention de Jésus au Temple (v. 21 // Mc 11, 15).

Il nous semble dès lors que Jésus, en s'en prenant à ceux qui exerçaient une fonction de médiation indispensable en vue de la célébration du culte, n'a pas tant voulu protester contre leur présence qu'attester une autre présence, celle du Royaume de Dieu dont l'irruption eschatologique rend vaine la médiation sacrificielle.

Son geste, si la lecture que nous en proposons à la lumière de Za 14 est correcte, n'est donc pas d'abord geste de rupture mais signe d'accomplissement. Il manifeste, de fait, l'accomplissement du Temps, temps où la sainteté est promise à se communiquer à chacun, comme l'illustre précisément la finale de Za 14 : « En ce jour-là, il y aura sur les grelots des chevaux : Consacré à Iahvé ! Et les chaudrons dans la Maison de Iahvé seront comme les cratères devant l'Autel et tout chaudron à Jérusalem et dans Juda sera consacré à Iahvé des armées : tous ceux qui sacrifient viendront en prendre et s'en serviront pour la cuisson, et il n'y aura plus de marchand dans la maison de Iahvé des armées, en ce jour-là.²⁷ ».

Même si l'intervention de Jésus doit être lue ainsi, non pas comme un geste de rupture mais comme affirmation positive d'un accomplissement d'ordre eschatologique, il n'en demeure pas moins que cet accomplissement génère à ses yeux une dynamique qui peut autoriser, en lien avec les promesses encloses dans le Premier Testament, une approche renouvelée de la loi rituelle.

Il nous semble, en conséquence, que les évolutions à venir au sein du mouvement chrétien naissant sont déjà contenues en germe dans l'action et la prédication de Jésus, même si tous, et notamment en milieu judéo-chrétien, n'étaient pas prêts à accomplir les pas que d'autres firent.

En toute hypothèse, le sens qui fut donné très tôt à la mort de Jésus atteste que, dès les premiers temps, l'Église primitive de Jérusalem a compris que l'événement Jésus-Christ était venu subvertir les catégories du culte et du sacrifice. C'est ce que montre, à elle seule, l'antique confession reprise par Paul en 1 Co 15, 3 (« le Christ est mort pour nos péchés »), mais aussi d'autres formules telles que celle que l'on rencontre en 1 Co 5, 7 (« le Christ, notre Pâque, a été immolé »).

27. Traduction Édouard DHORME, *La Bible. L'Ancien Testament*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade » 1959, p. 873-874.

Pareille interprétation de la mort de Jésus trouve peut-être son origine dans les paroles d'institution de la Cène et dans la dimension du « pour vous » qui les caractérise. Elle était telle que désormais le lieu où se jouaient la réparation et la communion avec Dieu était situé ailleurs que dans le sanctuaire.

L'Église primitive de Jérusalem n'a pas tardé, quant à elle, à revendiquer d'être le nouveau et véritable Temple, ce qu'atteste la métaphore des colonnes qui fut associée à ses principaux responsables (Ga 2, 6.9), ou celle du fondement, qui est appliquée à Pierre en Mt 16, 18. Et quand Paul a étendu ce privilège d'être communauté-sanctuaire à toute communauté du seul fait que l'Esprit de Dieu réside dans les croyants (1 Co 3, 16-17), il n'a fait que traduire à sa manière les implications de la proclamation par Jésus de la survenue du Royaume en lien avec l'irruption de l'Esprit Saint. Mais, ce faisant, il est clair que tant le Temple que la loi rituelle faisaient l'objet d'une réinterprétation radicale, possible pour un juif devenu chrétien, mais difficilement acceptable pour un autre.

On pourrait multiplier les exemples, mais nous ne le ferons pas dans le cadre restreint de cette étude.

Nous aborderons simplement un dernier point, celui de la mission aux païens. L'horizon de Jésus s'était limité dans l'ensemble aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10, 6). Toutefois, l'accueil qu'il réservait aux marginaux et aux pécheurs et la relativisation que l'on trouve dans ses propos sur la loi rituelle ont assurément préparé la voie à une mission qui serait désormais conçue aux dimensions du monde.

Certes, se lancer sur cette voie ne fut pas sans créer de dissensions, et même des heurts, au sein du mouvement chrétien naissant, justement pour savoir jusqu'à quel point le respect de la loi rituelle s'imposerait ou non dans cette mission aux dimensions du monde ; mais il nous semble clair que le pilier que représentait la loi rituelle se trouvait ébranlé dès la prédication de Jésus.

Paul, qui est juif et argumente en tant que juif, ne fait finalement que raisonner de manière cohérente et conséquente quand, partant de l'affirmation selon laquelle le Christ est mort pour nos péchés, il fait de la Croix et de la Résurrection le cœur même de son Évangile et le lieu exclusif du salut. La Loi, qu'il avait étudiée, observée et défendue jusque-là avec tant de zèle, lui apparaît, désormais et rétrospectivement, conduire à une impasse, ne pouvoir mener à la justification. Sans quoi le Christ serait mort en vain (Ga 2, 21) ! En affirmant cela et en défendant cette position avec vigueur, Paul fait certes œuvre de pionnier. Tout particulièrement par son refus de transiger car, alors, c'en serait fait, selon lui, de l'Évangile ! Exemple peut s'avérer ici l'incident d'Antioche, qu'il relate en Ga 2, 11-14. Dans la communauté antio-

chienne, les chrétiens d'origines juive et païenne en étaient venus à prendre en commun leurs repas, ce qui allait à l'encontre des prescriptions alimentaires juives. Pierre et Barnabas, premier compagnon missionnaire de Paul, n'avaient pas vu, dans un premier temps, d'objection fondamentale à une telle pratique. Mais quand surviennent des émissaires de Jacques pour rappeler tout ce beau monde à la raison – car pareil usage pouvait ne pas être sans conséquence, notamment pour la communauté jérusalémite qui n'aurait pas pu le cautionner sans avoir à subir des représailles de la part des autorités juives –, ils renoncent à cette commensalité. Et Paul, se retrouvant seul, tient bon face à tous. Céder, en l'occurrence, c'eût été pour lui reconnaître que la grâce ne suffit pas, qu'il y a des croyants « à deux vitesses ». Il y aurait, d'une part, ceux qui, encore soumis à la Loi, relèvent de l'élite. Il y aurait, d'autre part, ceux qui, non astreints à cette Loi, se voient certes reconnaître un statut, mais celui de simples assimilés qui ne sont pas admis au même titre que les autres au banquet du Royaume. Or, pour Paul, les croyants sont tous égaux devant Dieu, dépendants qu'ils sont tous, fondamentalement, du salut manifesté en Jésus-Christ.

Refusant tout compromis, Paul a ainsi pensé le salut en tant que don gracieux et non en termes d'effectuation des œuvres de la Loi. Il a maintenu que la justification de l'être humain ne pouvait être acquise mais qu'elle lui était conférée, offerte par la foi en Jésus-Christ. La singularité de l'événement Jésus-Christ avait ainsi pour lui des conséquences universelles, tout être humain se voyant proposer, quelles que soient son origine et sa dignité, l'accès au salut par la foi seule.

Mais, quand Paul opère sa révision radicale de la conception du pur et de l'impur qui lui avait été apprise, c'est à l'enseignement du Seigneur qu'il se réfère (Rm 14, 14), enseignement dont les évangiles ont conservé par ailleurs la trace, précisément en Marc 7, 15 et //. Et quand il se fait le promoteur d'une identité ouverte, il se situe dans le droit fil de la proclamation par Jésus de l'avènement du Royaume, telle que nous l'avons envisagée précédemment.

Il est clair, dans ces conditions, qu'il y a des raisons théologiques à la rupture qui survint avec la Synagogue. Ces raisons résident dans une compréhension renouvelée, et initiée par Jésus dans sa prédication et dans son action, des modalités de la communion avec Dieu. Cela dit, il faut souligner un point absolument fondamental dans le dialogue judéo-chrétien. C'est au nom même de la tradition d'Israël, revisitée sous l'angle nouveau de la survenue des temps eschatologiques à partir de la proclamation par Jésus de l'irruption du Royaume, que le mouvement chrétien s'est engagé sur des voies où la rupture avec la Synagogue, qu'il ne désirait pas à l'origine, était sans doute inévitable. Ces chemins, il est plus urgent et plus nécessaire

aujourd'hui que jamais de les revisiter ensemble, juifs et chrétiens, pour se respecter et se comprendre, les uns et les autres en quête du même Dieu et d'une communion dont nous confessons ensemble qu'elle s'adresse finalement à tous les enfants d'Abraham et, plus largement encore, à tous les enfants de Dieu.

Christian GRAPPE
Université Marc-Bloch, Strasbourg