

LE CONFLIT JUDÉO-CHRÉTIEN AU 1^{er} SIÈCLE

par Jacob NEUSNER

Les relations entre le Judaïsme et le Christianisme au premier siècle reposent sur une incompréhension profonde entre deux secteurs d'un même peuple. Chaque groupe s'est appliqué à son propre programme, a envisagé ses propres préoccupations dans le langage spécifique de ses adhérents. Ni l'un ni l'autre n'a fait preuve de compréhension à l'égard de ce qui importait à l'autre. Reconnaître cette orientation centripète fondamentale, c'est pour nous la possibilité d'interpréter les problèmes, et le langage utilisé pour cerner les problèmes, sur des bases nouvelles. Car si, comme nous pouvons maintenant le réaliser, chaque parti regardait l'autre à travers un épais voile d'incompréhension, la passion et les excès qui caractérisent une bonne partie des écrits d'un groupe au sujet de l'autre témoignent alors d'une vérité différente de celle qui au cours des années leur a été imputée. Si l'ennemi est à l'intérieur, si tout ce que je peux voir, c'est la paille dans l'œil du voisin, il importe peu qu'il y ait ou non une poutre dans le mien.

Je veux dire que si, comme je vais le montrer, ni l'un ni l'autre groupe n'était en mesure de comprendre l'autre ou d'aborder les questions auxquelles il s'attachait, alors notre vision de la problématique du premier siècle doit changer radicalement. Nous n'avons pas à perpétuer la colère et l'anxiété d'auteurs qui, bien que nous honorions et respectons leur foi, nous entretenons de questions qui occupent leurs seules pensées, et non celles des autres, qu'ils vilipendent dans leurs écrits. Ce qui reste notre tâche, c'est de comprendre cette colère, cette frustration, ce mépris, pour ne pas dire cette horreur, qui caractérise le portrait, dans les Évangiles, des « juifs », des « Pharisiens », et des individus extérieurs à la famille et aux disciples de Jésus. Il nous faut également expliquer la feinte indifférente des héritiers des Pharisiens à l'égard de l'Église. Nous n'avons pas à démontrer que ce portrait était faux, mais à comprendre la raison de cette colère, cette frustration, ce mépris, cette horreur, même, si nous voulons pénétrer les sentiments et la pensée de ceux qui ont fondé le Christia-

nisme et établi ses structures au 1^{er} siècle. Car, ainsi que j'aimerais le prouver, il n'y a pas de plus grand motif de colère et de frustration que l'incompréhension, l'incapacité de percevoir l'intention de l'autre. De la même manière, le parti d'ignorer purement et simplement l'existence de l'autre demande, lui aussi, explication.

Des approches différentes : sanctification ou salvation

Pour commencer, nous avons toutes les raisons de définir la relation entre les deux grandes traditions religieuses d'Occident comme une querelle de famille. Seuls des frères peuvent se haïr aussi profondément, et cependant s'accepter, se tolérer aussi imperturbablement que l'ont fait les Juifs et les Chrétiens, se haïssant tout en considérant comme naturelle la présence les uns des autres. La chrétienté a supprimé les infidèles, mais, en circonstances normales, s'est pliée à la doctrine qui voulait que les Juifs ne fussent pas exterminés au même titre que les païens. Les Juifs ont bon gré mal gré reconnu que le Christianisme était autre chose qu'un paganisme de plus. Et cependant, à partir du 1^{er} siècle, les échos des paroles de Matthieu et de Jean sur les Pharisiens hypocrites, les Juifs meurtriers, ont empoisonné la conscience chrétienne. Non moins destructrices ont été les retombées des allégations de Tarfon selon lesquelles les Chrétiens connaissaient Dieu mais le niaient, connaissaient la *Torah* mais faisaient violence à son sens profond. Aujourd'hui, comme je l'ai dit, nous reconnaissons dans ces attitudes implacables la marque de la frustration et de la colère déversée sur celui qui devrait savoir et se comporter mieux qu'il ne le fait. Une colère en vérité très profonde.

Les rédacteurs des évangiles — et l'Église à leur suite — ont disposé autour de Jésus tout un éventail d'ennemis. Parmi ceux-ci, le groupe des Pharisiens prend à nos yeux une importance sans commune mesure avec la place qu'il occupe dans les évangiles du fait que le Judaïsme particulier qui émerge du 1^{er} siècle est fortement imprégné des méthodes et des valeurs qui furent portées au crédit des Pharisiens par la littérature rabbinique ultérieure. Aussi, rétrécissons notre perspective, abandonnons le terme de « Judaïsme » qui peut recouvrir à peu près n'importe quoi, et concentrons notre regard sur ce groupe qui, parmi les Judaïsmes de l'époque, se trouve avoir contribué au Judaïsme devenu par la suite normatif. Et lorsque nous parlons du Christianisme, sachons de la même manière éclairer plus spécialement un aspect très particulier de la foi riche et variée de l'Église, telle que la présentent les écrits évangéliques, un aspect qui en vérité est le commun dénominateur des Évangiles et qui caractérise tout l'ensemble : il s'exprime pleinement dans l'affirmation que Jésus-Christ est venu sauver l'humanité. D'où l'aspect salvifique du christianisme tels que les Évangiles, mais pas seulement eux, le présentent.

Ma thèse est simple : le Judaïsme tel que le définit le système et la méthode des Pharisiens s'attachait au problème de la sanctification d'Israël, tandis que le Christianisme défini par les évangélistes se préoccupait de la question du salut d'Israël. Ainsi, de ces groupes où s'exprimait la religion d'Israël, l'un parlait d'une chose, l'autre parlait d'une autre chose. Et rétrospectivement, les deux groupes n'apparaissent nullement comparables, bien qu'ayant des traits communs. Pourquoi en est-il ainsi ?

Selon les Évangiles, les premiers Chrétiens furent d'abord la famille et les disciples de Jésus. Ainsi, en tant que groupe social, le Christianisme représente bien, dès ses débuts, et dans un sens plutôt physique, « le corps du Christ », en ceci, tout simplement, que la communauté chrétienne se forma autour des parents et des amis du fondateur. Par contre, il est difficile de dire des Pharisiens qu'ils ont formé un groupe social. Il est plus aisé de dire ce qu'ils ne furent pas que ce qu'ils furent. En effet, tandis que les Pharisiens apparaissent, dans les écrits de Flavius Josèphe qui traitent de la politique des Macchabées, en tant que groupe politique, à partir du 1^{er} siècle — les Évangiles et les traditions rabbiniques attribuées, par les rabbins d'une époque ultérieure, aux Pharisiens du 1^{er} siècle s'accordent sur ce point — ce qui faisait d'un Israélite un Pharisien, ce n'était pas exclusivement ou même principalement son appartenance politique ; le Pharisien était un homme que distinguait son adhésion à certaines règles culturelles.

Certes les Pharisiens pouvaient être désignés collectivement, c'est-à-dire comme constituant un type repérable d'Israélites. Mais ont-ils formé un groupe social distinct, qui se serait créé en divers endroits du territoire ? En ce cas nous ne disposons guère d'indices quant à la nature spécifique de ce groupe. Nous ne possédons aucun témoignage concernant ses caractéristiques sociales. Ce que nous avons, en revanche, c'est une information considérable sur certaines pratiques considérées comme spécifiques de gens qu'on nommait « Pharisiens », et qui servent à les définir. Cependant si nous prenons nos repas d'une certaine façon plutôt que d'une autre, cette caractéristique partagée, en elle-même, ne nous fait pas pour autant appartenir à une faction politique ou une église déterminée. Cela fait de nous des gens qui prennent volontiers leurs repas ensemble.

Ainsi, afin de poser une hypothèse à partir de laquelle la discussion peut se déployer, je dirai que les Chrétiens développèrent un aspect de la doctrine scripturaire d'Israël, et les Pharisiens une autre. Les écritures hébraïques représentent Israël comme une très grande famille, remontant à un unique groupe d'ancêtres. Les Chrétiens ont adopté cette théorie d'Israël en se rattachant, dès le début, à la famille de Jésus et à ses fils adoptifs, ses disciples, et, à un second niveau, à travers lui et à travers eux, à sa lignée davidique, et au-delà de David, à Abraham, Isaac et Jacob — d'où l'énorme autorité des généalogies du Christ (la spiritualisation de ce lien familial dans la perception de l'Église comme corps du Christ n'a pas lieu de nous retenir ici). Mais les Écritures définissent Israël d'une autre manière encore : comme un royaume de prêtres et un peuple saint, et c'est cette définition que les Pharisiens ont prise à leur compte. Pour Israël, l'identité partagée réside en un mode de vie saint commun à tous les Israélites, et exigé de tous. Ainsi le veut l'Écriture. La *Torah* de Moïse définissait ce mode de vie en termes de culte et de moralité, et les prophètes ont mis l'accent sur ce dernier aspect. Mais ce qui rend Israël saint — son mode de vie, son caractère moral — dépendait de la façon dont les gens vivaient, non de leur généalogie commune.

Par conséquent, entre la définition généalogique du groupe social, c'est-à-dire envisagé comme une famille, et la définition qui décrit un peuple sanctifié par un mode de vie commun — définition à partir d'un ethos et d'une

éthique partagés, autrement dit, en termes généraux, définition culturelle — les chrétiens ont choisi d'exploiter la définition d'Israël comme famille, et les Pharisiens la définition d'Israël comme mode de vie commun et partagé. De cela devait découler, comme je l'ai proposé d'entrée, le fait qu'au centre du débat judéo-chrétien du 1^{er} siècle se trouvaient des positions qui ne se recoupaient pas, prises par des groupes d'individus dont les coordonnées sociales ne pouvaient en aucun cas se superposer.

En généralisant, on peut dire que les Chrétiens formaient un groupe qui se situait à l'intérieur de la famille d'Israël et parlait de salut. Les Pharisiens formaient un groupe soudé par le mode de vie saint d'Israël et parlant de sanctification. De là, comme je l'ai dit, ce que nous entendons n'est ni une conversation ni une dispute. Pour la raison que des groupes qui ne se ressemblent pas en ce qui les définit et les unit au départ, des groupes qui n'ont pas d'ordre du jour commun, ne peuvent aucunement se rencontrer pour une discussion commune. Ce sont des gens différents, parlant de choses différentes à des gens différents. Cependant, il est clair que chacun des groupes ne pouvait éviter de reconnaître l'autre. Il est vrai que les Pharisiens et leurs sagaces héritiers se sont arrangés par la suite pour prétendre que les Chrétiens n'étaient qu'une composante de plus de la masse indifférenciée et sans visage de l'humanité extérieure à Israël. Ce qui a suivi n'est donc pas une controverse, ni même un débat, mais seulement une confrontation, encore une fois, de gens n'ayant rien en commun, suivant des programmes de discours qui ne se recoupaient pas, n'étaient même pas parallèles. On ne peut guère appeler cela une controverse.

Comment rendrons-nous compte de l'altérité radicale de chacun de ces deux groupes par rapport à son vis-à-vis ? Il est tout à fait possible d'identifier au sein de la société d'Israël dans son ensemble des groupes avec lesquels la famille chrétienne et les commensaux pharisiens ont pu se comparer, et par conséquent avec qui la discussion a pu s'établir. Étant donné que les Esséniens de Qûmran accordaient la plus grande attention à l'observation des règles culturelles ayant trait aux repas, les Pharisiens ont pu engager la discussion avec ces Esséniens au sujet de l'opportunité de telles ou telles règles, leur application, leur signification ultime. Et puisque ces mêmes Esséniens attachaient également une grande importance à l'avènement de la guerre eschatologique et au salut d'Israël, les Chrétiens auront pu les rencontrer dans un débat partagé sur l'identité du Messie et l'heure de sa venue. Nous voyons qu'une comparaison de caractère essentiellement morphologique est possible entre les Chrétiens d'une part, les Pharisiens d'autre part, et les Esséniens de Qûmran. Mais, dans les termes que j'ai définis, il est impossible d'établir le même type de comparaison entre eux. Et pourtant, quiconque est au courant des conclusions des études bibliques du xx^e siècle aura raison de reconnaître la parenté remarquable du christianisme avec le pharisaïsme, et, de la même manière, la contribution ultérieure de ce dernier au Judaïsme des Sages de la *Michnah* et des écrits y faisant suite, dont il constitue une puissante composante. Est-il nécessaire que je fasse étalage des fastidieux parallèles amassés par Billerbeck, ou que je célèbre les brillantes réussites auxquelles sont associés les noms de W.D. Davies, Louis Finkelstein, James Parkes, Herbert Danby, David Daube, et, cela va de soi, George F. Moore ? Chacun sait aujourd'hui qu'il n'est pas une ligne des Évangiles qui n'évoque des échos, des réso-

nances au timbre varié, dans la littérature rabbinique ancienne, moyenne ou tardive. Il n'y a pas deux religions de l'histoire qui soient plus proches l'une de l'autre que les familles chrétienne et juive, deux branches d'une même famille divisée, et, comme dans un roman gothique, empli, à coup sûr, de haine et d'amertume.

Abordons plutôt la question de la différence fondamentale entre ces deux traditions religieuses, en attirant l'attention sur ce qui permet de mettre en parallèle leur formulation respective du Judaïsme. J'aimerais simplement faire remarquer ceci : le Christianisme et le Judaïsme ont repris la structure symbolique de la religion d'Israël dont ils étaient les héritiers. Ils ont, en fait, élaboré l'un et l'autre les mêmes catégories. Mais le système de classification global dont ils disposaient a pris, dans leurs mains, un sens nouveau, absolument différent. Le résultat a été l'émergence de deux religions à partir d'une religion unique, chacune d'elles parlant à partir des mêmes catégories, mais en en redéfinissant si radicalement la substance qu'elle rendait impossible toute conversation ultérieure avec l'autre.

Où se situe la ressemblance ? En ceci que le Christ incarne Dieu, tout comme le sage du *Talmud*, ou le rabbin, allait plus tard représenter la *Torah* incarnée.

La différence ? C'est que le Christ a apporté le salut, et que pour les âges à venir, les sages du *Talmud* promettent la sanctification.

Le salut, selon la nature des choses, concerne l'ensemble de l'humanité, tandis que la sanctification, reflétant en ceci les caractéristiques de sa catégorie, ne parle que d'une seule nation : Israël. Pour opérer le salut, le Messie sauve Israël parmi toutes les nations, parce que le salut revêt par définition une dimension eschatologique et de ce fait embrasse la totalité de l'histoire. Après tout, il ne peut exister de salut pour une durée limitée, un salut qui laisse au-dehors une fraction du temps ou de l'espace. Par contre, le sage opère la sanctification en sanctifiant Israël en particulier : la sanctification est une catégorie qui suppose la définition de ce qui est saint par rapport à ce qui ne l'est pas. Sanctifier signifie séparer. Aucune sanctification ne peut englober la totalité, ou ne pas réserver à quelqu'un en particulier la possibilité d'être saint. La question n'est pas d'être « plus saint que le voisin ». Mais pour qu'il y ait sainteté il faut qu'existe la catégorie opposée : le non-saint. Ainsi, une fois de plus, comment deux communautés peuvent-elles se comprendre, lorsque, comme nous le voyons, l'une met en avant la question de la sanctification d'Israël et l'autre celle du salut du monde ? Encore une fois, des gens différents, parlant de choses différentes à des gens différents.

Le point de départ commun : la religion et la culture israéliite

La compréhension mutuelle devient encore plus malaisée lorsque le familier se révèle étranger, à tel point que des catégories que nous croyons connaître échappent, en fin de compte, à notre entendement. C'est, je le maintiens, ce qui constitue l'obstacle le plus formidable au dialogue judéo-chrétien du 1^{er} siècle. Afin de comprendre cette révision radicale des catégories existantes par les Chrétiens et les Pharisiens tout à la fois, cette

totale « transvaluation des valeurs », tournons-nous vers les catégories essentielles de la religion et de la culture israélites dont les uns et les autres recueillaient l'héritage. Quand nous serons parvenus à une perception claire de ces catégories, nous comprendrons mieux comment, au sein du Christianisme comme du Judaïsme, chacune d'elle subit une révision complète, dans sa définition et son contenu.

Les principales catégories discernables se concrétisent dans les types distincts d'hommes saints que nous nommons prêtres, scribes, messies, et dans les sphères d'activité différenciées du culte, de l'enseignement, du gouvernement, et aussi (à l'ordinaire) du champ de bataille. Le legs de l'ancien Israël parvient sous forme de culte, avec ses prêtres, sous forme de *Torah*, avec ses scribes et ses maîtres, et sous forme d'une espérance prophétique et apocalyptique en une signification de l'histoire et en un *eschaton* introduit par des messies et des chefs d'armée. De cela découlent les trois éléments indiqués : le Temple, la maison d'étude, et, dans le cadre de l'attente apocalyptique, le champ de bataille, sur la terre et dans les cieux.

Dans notre recherche d'une typologie des modes de la piété israélite, il nous faut repérer les symboles générateurs de chaque mode : un autel, pour l'idéal sacerdotal, un rouleau des Écritures pour l'idéal de sagesse du Scribe, une pièce de monnaie frappée « An un de la liberté d'Israël » pour la modalité messianique. A travers chacun de ces symboles visuels, nous percevons des réalités qui ne nous sont pas tangibles, des esprits et des cœurs que nous ne pouvons qu'évoquer. Nous cherchons à entrer dans l'imagination d'un peuple éloigné de nous dans le temps et l'espace. Notre effort vise à comprendre la manière dont ils ont structuré leur univers, l'ont résumé en quelque réalité porteuse de symbole : l'agneau du sacrifice, la maxime mémorisée par le disciple, l'intrépidité du combattant de la lumière. Prêtre, sage, soldat, chacun de ces personnages témoigne de la totalité d'Israël. Que les trois viennent à fusionner, et alors émergerait un Judaïsme nouveau, et sans précédent, parmi les héritiers des Scribes et des Pharisiens, ou parmi les disciples du Christ.

Les questions auxquelles réfèrent ces symboles — Temple, autel, rouleau sacré, couronne de victoire du Roi Messie — ont occupé la société juive tout au long de son histoire. Il n'est pas nécessaire de les réduire à leur seule dimension sociale pour reconnaître qu'avec elles, nous touchons aux fondements de l'organisation de la société israélite et à l'interprétation qu'elle faisait de son histoire. Passons en revue rapidement les groupes sociaux concernés et interpellés par les hommes qui ont conçu ces symboles — autel, rouleau de la *Torah*, couronne.

En premier lieu vient le Prêtre, qui envisageait la société comme structurée selon les lignes émanant du Temple. Sa caste se tenait au sommet d'une échelle sociale où toutes choses étaient organisées, avaient un nom et une place déterminée. La sainteté inhérente au peuple d'Israël, à travers la généalogie sacerdotale, trouvait son incarnation la plus prestigieuse en la personne du Grand-Prêtre. La part de nourriture destinée spécialement aux prêtres, par ordre divin, était marquée de la même sainteté, tout comme la table où les prêtres consumaient cette nourriture. Pour le prêtre, pour la société sacrée d'Israël, l'histoire était un compte rendu de ce qui avait lieu dans le Temple, et éventuellement, hélas !, de ce qui arrivait au Temple.

Pour le Sage, la vie de la société exigeait une réglementation avisée. Il fallait que les relations entre les personnes fussent ordonnées selon les préceptes conservés dans la *Torah* et dont les Scribes étaient les meilleurs interprètes. La tâche d'Israël était de réaliser ce style de vie conforme aux règles révélées de la *Torah*. Le sage, dépositaire et dispensateur des lois, occupait dans cette société la première place.

Enfin, si nous prenons en compte l'insistance des Prophètes à proclamer que le sort de la nation dépend de la foi et des conditions morales de la société, l'histoire est là pour en témoigner tant à partir de la situation interne d'Israël dans son ensemble que des événements hors de ses frontières. Tandis que le sage et le prêtre considéraient Israël sous l'angle de l'éternité, la nation avait à vivre dans la contingence, parmi d'autres peuples convoitant la même terre, et dans le contexte de la politique impérialiste de Rome. L'avènement du Roi Messie résoudrait la question de la relation de vassalité d'Israël à d'autres nations et d'autres empires, établissant une fois pour toutes le contexte souhaité pour le prêtre et le sage.

La conception messianique suppose donc implicitement un regard sur le monde au-delà d'Israël, ce dont ni le prêtre ni le sage ne se préoccupent. Le prêtre percevait à l'arrière-plan du Temple des horizons qui allaient s'estompant du moins saint ou non-saint, puis à l'impur (voir M. Kelim 1:1-4). Tous les pays en-dehors de la terre d'Israël étaient d'une impureté cadavérique. Tous les autres peuples étaient impurs, comme le sont les cadavres. La vie résidait en Israël, et, au sein d'Israël, dans le Temple. A l'extérieur, dans le lointain, il y avait des espaces vides et des peuples morts, une désolation indifférenciée de mort, un monde d'impureté. D'une telle conception du monde ne pouvait émerger aucune doctrine d'Israël au milieu des nations, aucun intérêt à l'égard de l'histoire d'Israël et du sens de cette histoire.

La sagesse du sage, en général, avait trait aux rues, aux marchés, aux foyers (unités domestiques) d'Israël. Cette sagesse universelle concernant la nature des choses s'avéra internationale, et franchit aisément les frontières linguistiques et culturelles depuis l'Asie orientale jusqu'à l'Asie de l'Ouest et du Sud. Centrée par définition sur l'expérience humaine commune à tous et sans différenciation d'une nation à l'autre, elle ne fut pas affectée, dans l'ensemble, par les grands mouvements de l'histoire. La sagesse parlait de pères et de fils, de maîtres et de disciples, de familles et de villages, et non de nations, d'armées, et de destinée.

A cause de leur disparité même, ces trois modalités principales de l'existence israélite pouvaient aisément cohabiter. Chacune s'attachait à un aspect particulier de la vie nationale, et aucune d'elles ne contredisait fondamentalement les autres. On pouvait prier au Temple, étudier la *Torah*, combattre dans les rangs de l'armée du Messie, et certains firent les trois. Cependant, il faut considérer comme séparées ces trois modalités d'être et les formes de piété qu'elles déterminent. Chacune renferme sa propre potentialité de réalisation en plénitude, sans référence aux autres.

Les trois modalités d'existence humaine exprimées par les systèmes symboliques du culte, de la *Torah*, et du Messie, impliquaient la nécessité d'un choix. Une chose étant considérée comme plus importante, les autres l'étaient forcément moins. Ou bien c'est l'histoire qui compte, ou bien elle ne fait qu'arriver, dénuée de signification, « au dehors ». Ou bien la con-

duite appropriée du culte détermine le cours des saisons et la prospérité du pays, ou alors ce n'est que du « simple rituel ». Le Messie sauvera Israël ou alors il provoquera la ruine générale. En conséquence, tandis que nous acceptons volontiers que le peuple ait pu vivre selon les perspectives différenciées du prêtre, du sage, et du Messie, nous reconnaissons aussi qu'une telle vie était périlleuse, et provoquait un brouillage de la vision. Les récits de la guerre de 66 à 74 soulignent que les prêtres supplièrent les messianistes de ne pas mettre en danger leur Temple. Les sages qui les suivirent — les rabbins du *Talmud* — firent peu de cas du combat messianique de Bar Kochba, et après 70 s'arrogèrent le droit de dicter aux prêtres ce qu'ils avaient à faire.

Il s'ensuit nécessairement que la manière dont sont ordonnés et réordonnés les symboles est capitale. Un changement de symbole est un changement dans la société. Le seul amalgame des trois symboles ne peut en lui-même tenir lieu de miroir reflétant l'esprit d'Israël. La façon particulière par laquelle les trois symboles sont imbriqués dans un système donné reflète une certaine réalité humaine et sociale sous-jacente. Il ne peut pas en être autrement puisque, comme nous l'avons vu, les trois symboles, les mythes qui y sont associés, la vision du monde qu'ils projettent et les styles de vie qu'ils définissent, représentent différentes prises de position quant à ce qui compte réellement. En examinant les fondements existentiels des divers systèmes symboliques dont disposaient les Juifs de l'Antiquité, nous accédons au substrat de la réalité d'Israël, à la base de la vie de la nation et de chaque Israélite, au fondement de l'être, au noyau existentiel que nous autres vivant aujourd'hui partageons avec eux.

Essayons de mettre en évidence les deux pôles de l'existence, l'histoire publique et le domaine privé, la patrie et le foyer. Nous pouvons nommer « temps » le premier pôle. Son champ est celui des *événements* qui se produisent jour après jour dans l'ici et maintenant de la continuité historique. L'autre pôle peut être nommé « éternité ». S'y rattachent les *mécanismes* récurrents de la vie, naissance et mort, semailles et moissons, course régulière du soleil et des astres, nuit, jour, shabbats, fêtes, cycle des saisons de la terre. Le problème existentiel commun est le suivant : comment réagissons-nous aux fluctuations de la vie ? Chaque fois qu'un groupe survit, il aura fait l'expérience d'événements notables que nous appelons « histoire ». Les événements de la vie individuelle — naissance, maturation, mariage, mort — ne font pas de l'histoire, sinon pour les individus.

Les événements de la vie des groupes, leur genèse, le développement de normes et de structures sociales, la dépression et la prospérité, la guerre et la paix, voilà ce qui fait l'histoire. Lorsqu'un petit groupe se fait peuple pour entamer solidairement sa marche à travers l'histoire en face de l'adversité, deux choses peuvent se produire : ou bien le groupe se désintègre devant le désastre et perd son emprise sur ses membres individuels, ou bien les liens entre individus se resserrent et le groupe, fortifié par l'épreuve, est capable de transmuter l'adversité en renouvellement.

Les modalités à partir desquelles l'existence de l'individu et celle de la nation étaient interprétées — celle des prêtres, celle des sages, et celle du messianisme (y compris le messianisme prophétique et apocalyptique) — émergent, nous devons nous le rappeler, de la conscience nationale et sociale de l'ancien Israël. L'héritage de la *Torah* écrite (*Tanakh*, écritures

hébraïques ou « Ancien Testament ») a été retenu dans ces trois approches du Judaïsme. Le peuple juif possède la mystérieuse connaissance de la survie à travers l'histoire. Dans l'ancien Israël, l'adversité suscitait une mise en question de soi-même. Les choses ne faisaient pas que simplement « se produire ». Les Israélites façonnaient, reformulaient, réinterprétaient les événements, s'en servaient comme d'une matière première en vue d'un renouveau dans la vie du groupe. Leur histoire avait pour eux de l'importance parce qu'elle était riche d'enseignements significatifs. L'histoire n'était pas simplement un enchaînement incohérent d'événements. Elle avait un sens, une direction. Les auteurs du *Lévitique* et du *Deutéronome*, des Livres historiques depuis *Josué* jusqu'aux *Rois*, et de la littérature prophétique, s'accordent tous dans la conviction que lorsqu'Israël accomplissait la volonté divine, il pouvait jouir de temps de paix, de sécurité, de prospérité. Lorsqu'il ne le faisait pas, le châtement s'exerçait par l'intermédiaire des puissants royaumes que la colère divine suscitait contre lui. Cette conception d'Israël sur le sens de la vie devait engendrer une autre question : Combien de temps ? Quand donc ces grands événements aboutiraient-ils à leur culmination et à leur conclusion ? C'est en réponse à cette question que se leva l'espérance en un Messie, l'Oint du Seigneur, qui sauverait son peuple et le ferait revenir pour toujours sur le chemin de rectitude, mettant ainsi un terme aux vicissitudes de l'histoire.

Ainsi, lorsque nous arrivons au premier siècle de notre ère, nous parvenons à un tournant de l'espoir messianique. Nul ne sera surpris, s'il connaît les Évangiles, de découvrir parmi certains groupes cette intense et fiévreuse attente d'un messie tout proche. Cette espérance n'a rien d'étonnant. Des hommes qui fixent leur attention sur des événements contemporains dont les répercussions peuvent toucher tout l'univers espèrent naturellement en un avenir meilleur. Cela constitue un contexte idéal pour l'émergence du mythe messianique.

Plus surprenant est le développement, parmi le peuple d'Israël, d'une seconde réponse, très différente, à l'histoire : celle de ceux qui se sont préparés, une fois pour toutes, à transcender les événements historiques et à quitter le théâtre des guerres et des rumeurs de guerre, de la politique et de la vie publique. Ces hommes ont entrepris de construire une nouvelle réalité au-delà de l'histoire, orientée sur le sens de la vie quotidienne banale et routinière. Après 70, ce n'est plus seulement l'épuisement, la passivité, la nostalgie au vu des événements qui ébranlaient le monde. Nous assistons alors parmi les sages (tels qu'ils apparaissent en fin de compte dans la *Michnah*) aux débuts de l'élaboration d'une nouvelle modalité d'existence. Les sages prirent la décision d'exercer une liberté sur laquelle l'histoire ne pouvait avoir prise, et de reconstruire le sens, la signification ultime des événements. Autrement dit, de chercher un monde non pas en-dehors de celui-là même que façonne l'histoire ordinaire, mais un monde différent et meilleur. C'était la quête de l'éternité dans l'ici et maintenant, un effort pour façonner une société capable de subsister au sein du changement et des contraintes. C'était en vérité une lecture nouvelle du sens de l'histoire. Les nations du monde supposent qu'elles « font l'histoire » et pensent que leur action a un retentissement. Mais ces sages d'Israël savaient que c'est Dieu qui fait l'histoire et que c'est la réalité modelée en réponse à la volonté de Dieu qui compte comme histoire. Dieu est le Roi des rois des rois.

Cette conception du temps et du changement, en fait, a été au centre de la tradition sacerdotale primitive qui s'est perpétuée dans le Judaïsme qu'on a appelé Judaïsme rabbinique et talmudique. Cette sorte de Judaïsme proposait essentiellement une approche méta-historique de la vie. Il se situait au-dessus de l'histoire et de ses problèmes. Il était l'expression d'une intériorité intense. Le Judaïsme dont témoigne le canon scripturaire des rabbins mettait l'accent sur le sens ultime que portaient les préoccupations humbles et insignifiantes. Le Judaïsme rabbinique est arrivé à temps pour se poser en alternative à toutes les formes de Judaïsme messianique — que ce soit la forme chrétienne, le zélotisme ou le nationalisme — qui prétendaient connaître le secret de l'histoire, l'heure du salut et la voie de la rédemption. Cependant, paradoxalement, les écrits canoniques des rabbins offraient des réponses à ces questions. Le mythe du Messie fut absorbé dans le système des rabbins et servit à l'étayer. Le canon rabbinique définit d'une manière nouvelle les usages et les intentions de tout ce qui l'avait précédé.

Cette approche de la vie d'Israël, qui soulignait la continuité, la structuration, et ne promettait le changement que pour les derniers jours, lorsque l'ordre serait restauré dans tout l'univers, représente l'union de deux tendances : celle que symbolise l'autel, et celle que symbolise le rouleau de la *Torah*, le Prêtre et le Sage. En fait, l'union allait être effectuée par une sorte de prêtre manqué et une sorte particulière de sage, autrement dit par le Pharisien et le Scribe.

Les Pharisiens formaient une secte particulière d'hommes qui prétendaient être dans leurs foyers ce qu'étaient les prêtres dans le Temple. Les Scribes, par ailleurs, n'appartenaient pas à une secte, mais à une profession. Ils connaissaient la *Torah* et l'enseignaient. Ils prenaient très au sérieux leur interprétation de la *Torah*, et l'acte de l'étude revêtait pour eux une importance particulière. Les Pharisiens, de leur côté, avaient développé une conception originale de la façon dont il fallait vivre et interpréter l'existence. Leur théorie était, pourrions-nous dire, une théorie du « comme si ». Par des détours très spécifiques, ils prétendirent vivre « comme s'ils » étaient des prêtres, « comme s'ils » avaient à observer chez eux les lois qui s'appliquaient au Temple. Lorsqu'en 70 le Temple fut détruit, les Pharisiens étaient préparés à cet événement terrible. Ils continuèrent à vivre « comme si » le Temple était debout, et « comme si » il y avait un nouveau Temple composé du peuple juif. Ils opérèrent une unification entre le foyer et le cœur, entre leur façon de concevoir l'existence et la substance de l'idéal du scribe.

C'est donc suivant ces lignes différentes que furent vécus et interprétés par des groupes particuliers des événements gros de conséquences. La ligne historico-messianique mit l'accent sur l'importance intrinsèque des événements et se concentra sur leur portée et leur sens. Dans l'approche méta-historique scribale/sacerdotale/rabbinique (la deuxième voie) s'affirma le don d'Israël pour la transcendance, et son aptitude à bâtir en ce monde un mode d'existence éternel, inaltérable, capable de résister aux remous de l'histoire.

Progression divergente des deux interprétations

Nous pouvons maintenant retourner à notre point de départ. Ayant identifié les principales composantes de la conscience juive, nous devons abor-

der une pressante question : qu'est-ce qui a fait que l'une de ces focalisations particulières — la sacerdotale, la scribale, la messianique — a pu paraître préférable à une autre ? La réponse va de soi lorsqu'on réalise que chaque mode de piété venait en réponse à un problème particulier ; là encore, nous retrouvons un discours différent s'adressant à des gens différents. Nous pouvons distinguer les uns des autres les types de piété si nous retournons à nos observations précédentes. Prêtres et sages se replièrent vers l'intérieur, vers la vie quotidienne concrète de la communauté. Ils s'occupèrent de la sanctification d'Israël. Les messianistes, et leurs maîtres prophétiques et apocalyptiques, se tournèrent vers l'extérieur, vers les affaires des États et des nations. Ils parlèrent du salut d'Israël. Les prêtres voyaient en Israël le monde de la vie. Au-delà, c'était la mort. Ils savaient ce qui arrivait à Israël sans qu'il leur soit nécessaire d'avoir une théorie sur la place d'Israël parmi les nations. Elles étaient, pour eux, un domaine indifférencié de mort. Les sages, plus encore, parlaient de famille et de foyer, de pères et de fils, de maris, de femmes, de villages, des structures stables de la vie. Quelle place y avait-il dans ce schéma domestique pour les réalités de l'histoire — guerres, menaces de guerre, essor et chute des empires ? S'y exprimait plutôt la conscience d'une société parmi d'autres sociétés. Le prêtre s'attachait au problème d'être, le prophète et le messie au problème de *devenir*.

Toutes les prétentions radicales des sectes visant à la sainteté — Pharisien ou Esséniens — ou de professionnels tels que les Scribes, ou des adeptes messianiques, expriment, chacune à sa façon, un aspect de la piété commune à toute la nation, de préférence à un autre. Prêtre, Scribe, Messie, se tiennent dans le même continuum de foi et de culture, avec le reste d'Israël, avec le peuple juif. Chacun d'eux exprime d'une façon personnelle et intense un mode de piété que tous comprenaient et partageaient. C'est la raison pour laquelle nous pouvons passer du particulier au général dans notre description de cette foi commune d'Israël au premier siècle, dans sa terre. (Le fait que cette foi commune ait aussi distingué Israël de tous les autres peuples de l'époque, quelle qu'ait été la mesure d'hellénisation de la vie du pays, ne requiert aucune démonstration. Rien qui ressemblât à une « théologie commune du Moyen-Orient ancien », en ce qui concerne Israël, ni à cette époque-là, ni avant, ni après).

Il n'est pas étonnant, alors, que les deux modes de la définition de la piété judaïque à émerger de l'époque d'avant 70 et à se perpétuer longtemps après cette date — le Judaïsme forgé par les sages dans la période qui commence à l'orée du 1^{er} siècle et se poursuit jusqu'au 7^e, d'une part, et d'autre part le Christianisme — aient redéfini tous les deux les catégories héritées tout en demeurant fidèles aux aspects caractéristiques de ces catégories. Ce qui se produisit, c'est que les catégories établies — Prêtre, Scribe, Messie — furent reprises et chargées d'une nouvelle signification, de sorte que, tandis que rien ne changeait concernant les catégories elles-mêmes, rien ne demeurait, en substance, de ce qui avait été. Ainsi, les penseurs juifs et chrétiens firent une relecture de leur héritage scripturaire — « Ancien Testament » pour les uns, « *Torah écrite* » pour les autres — et produisirent, respectivement, le Nouveau Testament et la *Torah Orale*. La piété commune du peuple d'Israël en sa terre définit le programme de la vie religieuse pour le Judaïsme et le Christianisme qui émergeaient par-delà la césure de la destruction du Temple. La voie qui reliait au Sinaï — prière,

révélation, eschatologie nationale et sociale — était ouverte dans les deux directions.

Ainsi le Christ qui dans la pensée de l'Église est le sacrifice parfait, le maître, le prophète, le roi-messie, a rassemblé en les refondant radicalement les trois polarisations de la piété commune d'Israël à l'époque du Temple.

Plus tard encore, la figure du sage du *Talmud* reprit et redéfinit les trois mêmes catégories.

De quelle manière ? Après 70, l'étude et l'observance de la *Torah* furent substitués, pour un temps indéterminé, au Temple et à ses sacrifices. Le gouvernement des sages, en accord avec « la seule et unique *Torah* de Moïse, notre Rabbi », révélée par Dieu au Sinaï, appliquait la conception des scribes de ce que devait être le gouvernement d'Israël. Le messie viendrait quand tout Israël, avec une totale intelligence de la *Torah*, et en l'observant parfaitement, formerait cette communauté sainte dont la *Torah* initiale révélée à Moïse au Sinaï était le modèle céleste. Jésus, en tant que prêtre parfait, rabbin, messie, était une figure protéenne. Le rabbin du *Talmud* en tant que *Torah* incarnée, substitut du prêtre, et, d'après le modèle de David, progéniteur et paradigme du messie, en était une lui aussi. Dans les deux cas, nous trouvons une relecture sans précédent des symboles établis, frappante par sa nouveauté.

L'histoire de la piété du Judaïsme est donc une histoire de réarrangements successifs, de révision de symboles. A partir du Judaïsme antique, il n'y aurait pas de système de classification au-delà des trois catégories établies. Mais le contenu de ces catégories ne pourrait rester longtemps intact. Lorsque Jésus posait la question « Qui pensez-vous que je suis ? », la réponse énigmatique avait moins d'intérêt que la question elle-même. Car la tâche que Jésus s'était donnée était de reformuler tout ce qui était déjà connu des gens en un arrangement dont ils n'avaient pas l'idée. C'était une entreprise taxonomique. * Lorsque les rabbins, à la fin de l'antiquité, réécrivent la totalité des Écritures et de l'histoire d'Israël à leur image et à leur ressemblance, en en laissant tomber des pans entiers comme s'ils n'avaient jamais existé, ignorant toute une partie du corpus scripturaire juif, insérant dans le canon de nouveaux livres écrits à cet effet, ils firent la même chose. Ils retravaillèrent ce qu'ils avaient reçu à la lumière de ce qu'ils se proposaient d'offrir. Aucune des modalités de piété ne pouvait échapper à cette refonte, car chacune était chargée de potentialité. Mais, du 1^{er} au 7^e siècle, chacune allait être remodelée à la lumière des grands événements publics tels que les interprétèrent les révolutionnaires religieux en présence, le rabbin-rédacteur, le rabbin-prêtre, le rabbin-messie. C'est ainsi que la piété d'Israël du 1^{er} siècle en vint à définir la structure des deux grandes religions de la civilisation occidentale : le Christianisme pour le gentil, par son Messie, et le Judaïsme pour Israël, par la définition qu'elle se donne dans ses deux *Torah* du Sinaï et son incarnation dans la figure du sage. Le Christ et le rabbin se rencontrant de nos jours une nouvelle fois, mais cette fois-ci, avec l'aide de Dieu, pour se parler.

Jacob NEUSNER

rabbin libéral américain
(fait à Toronto au Canada)

* Classification.