

Quelques recherches juives contemporaines sur Paul

Au gré des circonstances dans lesquelles il écrit ses lettres, Paul en arrive parfois à aborder quelques aspects autobiographiques, ce que fut sa vie avant sa rencontre décisive avec le Christ ressuscité. L'Apôtre n'en fait jamais un exposé systématique, il l'évoque plutôt de temps en temps, de façon sporadique et, à chaque fois, dans un contexte bien déterminé. Ce qu'on appelle, parfois un peu rapidement, la « période juive de sa vie¹ », n'est donc pas présentée par Paul pour elle-même, mais s'insère dans un mouvement de la pensée qui conduit à la mentionner. A travers les lettres incontestées de Paul, plusieurs indications autobiographiques claires à ce sujet peuvent être lues en Rm 11, 1 ; 1 Co 15, 9 ; 2 Co 11, 22 ; Ga 1, 13-14 et Ph 3, 5-6. K.-W. Niebuhr² en fait l'étude détaillée, à partir d'une problématique sous-jacente à sa réflexion, à savoir : si Paul se déclare appelé à être l'apôtre des nations, pourquoi, en contrepoint, insiste-t-il sur son origine israélite et sur son engagement dans le judaïsme ? L'auteur conclut son intéressante recherche en soulignant la fonction argumentative des passages étudiés : les variations sur ce thème dépendent de la finalité de l'argumentation elle-même. En effet, dans l'épître aux Romains, le rappel de son appartenance juive permet à Paul de mettre en valeur le statut particulier d'Israël, car « Dieu n'a pas rejeté son peuple » (Rm 11, 1-2). De ce fait, son ministère auprès des païens n'efface nullement l'impact des promesses divines (Rm 3, 3-4 ; 9, 3-5), mais contribue à promouvoir l'unité de tous ceux qui sont égaux dans la foi, que ce soit face à la colère de Dieu (Rm 3, 9s), ou dans l'accueil de sa miséricorde (Rm 3, 23-24). En revanche, la contestation de son autorité au sein de l'Église de Corinthe amène l'Apôtre à défendre ses positions et son apostolat. Au travers de son élan polémique, il évoque rapidement quelques minces données biographiques (2 Co 11, 22), dont la fonction est de comparer deux façons de comprendre et de vivre le ministère. Paul se met en parallèle avec ces faux missionnaires étrangers à

¹ Voir J. BECKER, *Paul. L'apôtre des nations*, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1995 (original allemand 1989), p. 45, pour qui la vie de Paul se partage en deux moitiés, où « le chrétien Paul a presque entièrement rejeté la période juive de sa vie ». Nous ne sommes pas d'accord avec cet avis, dans la mesure où on considère que Paul n'est plus juif après son retournement. Toutefois, l'expression ici désigne la période précédant la réorientation profonde qui a marqué Paul lors de son expérience de rencontre avec le Christ.

² K.-W. NIEBUHR, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen*, (WUNT 2, 153), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1992.

Corinthe, également juifs, mais qui se considèrent comme des « super-apôtres » (2 Co 11, 5). Ainsi, « il entend montrer comment et pourquoi, dans leur principe même, deux compréhensions de l'apostolat, l'une sur la base de la théologie de la croix et l'autre sur la base de certaines expériences particulières de l'Esprit, s'excluent mutuellement³ ». D'autre part, bien que les conjonctures soient différentes, les éléments biographiques relatés par *Galates* et *Philippiens* peuvent être rapprochés, en ce qui concerne la campagne judaïsante invitant les croyants à la circoncision. Afin de montrer l'inanité de cette proposition et d'exhorter les destinataires à la refuser, Paul renvoie à son passé de juif zélé, voire exemplaire. Selon l'étude de K.-W. Niebuhr, cette auto-présentation revêt une triple fonction : insister sur l'origine divine de l'Évangile annoncé, relativiser les privilèges selon la chair en vue du lien intime avec Jésus Christ et, finalement, exhorter les destinataires à l'imiter en leur fournissant des critères de discernement.

Pour chacun de ces passages pauliniens, il demeure certain que l'étude du contexte, aussi bien littéraire que sociologique, est décisive pour en comprendre le sens et la portée. La prise de parole de l'Apôtre, fût-elle sur lui-même, ne peut qu'être tributaire des aspects circonstanciels et contextuels qui la motivent. Cependant, il serait faux de n'y voir qu'une réaction impulsive et changeante face à une crise quelconque. Bien au contraire, les crises ont cet effet de mettre à jour les constantes d'un jugement qui se profile et mûrit à travers les événements. Même si les défis qu'affronte l'Apôtre varient selon les destinataires, son auto-présentation et son témoignage personnel restent cohérents, fidèles à décrire une expérience qui ne cesse de s'élargir, de s'approfondir et de se renouveler. Par ailleurs, en dépit du changement de quelques paramètres, trois éléments émergent à travers ces quelques « autoportraits » intempestifs et caractérisent, tant soit peu, la manière dont Paul se désigne et se comprend lui-même. Il est clair, en premier lieu, que Paul ne nie pas son origine juive, il la montre même comme un motif de fierté qu'il fait prévaloir aux yeux de ses adversaires. Or, en second lieu, sa rencontre du Christ ressuscité l'amène à recentrer christologiquement son témoignage. Tout ce qui était considéré comme privilège est vu sous un autre regard, à la lumière d'une expérience personnelle de relation intime avec le Christ. Le discours autobiographique est amené ainsi à sa troisième dimension : celle de

³ J. BECKER, *Paul. L'apôtre des nations*, p. 263.

la mission. A partir de ces deux premiers éléments où l'Apôtre expose sa vie passée et présente en fonction du retournement radical qui l'a fait réévaluer ses valeurs, il s'oriente vers l'exhortation de ses destinataires. Le témoignage personnel débouche alors sur des appels à l'unité, à la fidélité à l'Évangile reçu, au discernement et au comportement conforme à la vie en Christ, ou plus brièvement, à imiter l'Apôtre dans son cheminement d'identification avec le Christ.

L'interprétation de ces trois éléments présents dans les passages autobiographiques de Paul a été considérablement enrichie par des lectures juives contemporaines, qui se sont de plus en plus intéressées à situer l'environnement juif de Paul et à sonder les raisons qui auraient pu mener à la séparation entre judaïsme et christianisme. Retracer, quoique rapidement, l'éventail de ces positions d'auteurs juifs sur Paul, permet sans doute de mieux cerner l'enracinement juif de l'Apôtre des nations et, peut-être, d'établir de nouvelles assises pour un dialogue plus profond entre Juifs et chrétiens.

Auteurs juifs contemporains

De l'avis d'un spécialiste juif du judaïsme et de l'histoire des religions, A. F. Segal⁴,

« les juifs de la période moderne ont presque tous séparé Jésus et Paul et les ont vus comme deux juifs tout à fait différents, ayant marqué de façon très différente l'histoire juive et chrétienne. Le premier, presque toujours considéré comme un juif ordinaire, mais ayant des dons d'enseignant et de penseur probablement hors du commun, aurait eu une existence de type prophétique et, comme beaucoup de juifs de son temps, aurait été martyrisé pour ses idées. Quant à Paul, ils ont souvent fait de lui le véritable fondateur du christianisme et un apostat n'ayant pas vu que le message de Jésus devait être compris à l'intérieur du judaïsme. »

Même récemment, C. Kessler exprime son sentiment à la lecture du Nouveau Testament en déclarant : « Les paroles de Jésus m'apparaissent, en général, aussi claires que celles de Paul sont déroutantes et énigmatiques⁵ ».

⁴ A. F. SEGAL, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », *RSR* 94/3 (2006), p. 413-441. Voir aussi A. F. SEGAL, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, Paris, Bayard, 2003, (original anglais 1992).

⁵ C. KESSLER, « Saint Paul. Un point de vue juif », *Lumière et Vie* 242 (1999), p. 7-25, ici p. 8.

Cependant, la manière dont beaucoup de Juifs lisent Paul a subi plusieurs changements significatifs à travers le siècle dernier et jusqu'au début du XXI^e siècle, que ce soit dans le contexte du dialogue judéo-chrétien, ou même dans celui du débat idéologique intra-juif. La diversité des positions entre les auteurs a été classée par D. R. Langton en deux catégories schématiques : ceux qui construisent des barrières et ceux qui érigent des ponts avec l'Apôtre des nations⁶. En revanche, l'expression de S. Meissner souligne davantage un certain déplacement d'approche dans les études juives sur Paul, lorsque l'auteur parle d'un « nouveau paradigme⁷ ». En effet, dans la première partie de sa monographie, richement documentée à ce sujet, S. Meissner retrace l'histoire moderne des études pauliniennes menées par des écrivains juifs⁸. Dans ce qu'il appelle l'ancien paradigme de la recherche juive sur Paul⁹, l'auteur retient plusieurs noms : Joseph Salvador, juif rationaliste français (1796-1873) ; Samuel Hirsch, philosophe libéral des religions (1815-1889) ; Heinrich Graetz, comme représentant de l'école historique positiviste (1817-1891) ; Elia Benamozegh, juif orthodoxe italien (1823-1900) ; Isaac Mayer Wise, qui affiche ainsi sa position : avec le NT mais contre le christianisme (1819-1900) ; Kaufmann Kohler, juif américain réformé (1843-1926) ; Moritz Friedländer, pédagogue libéral (1844-1919) ; Claude Goldsmith Montefiore, considéré comme le premier juif spécialiste du NT, qui se distingua par ses études sur la chrétienté primitive à la lumière des traditions bibliques et talmudiques (1852-1914) ; Joseph Gedalja Klausner, Sioniste engagé (1874-1958) ; Martin Buber, humaniste israélo-autrichien (1878-1965) ; et finalement Leo Baeck qui représente à lui seul le changement de paradigme dans sa propre personne (1873-1956)¹⁰. Concernant les

⁶ D. R. LANGTON, « The Myth of “Traditional View of Paul” and the Role of the Apostle in Modern Jewish-Christian Polemics », *JSNT* 28/1 (2005), p. 69-104.

⁷ S. MEISSNER, *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus*, (WUNT 2, 87), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1996. Ce changement de paradigme n'est pas loin d'en rappeler un autre semblable, déclenché par les études d'E. P. Sanders sur Paul et le judaïsme du Second Temple, suivies par une nébuleuse de travaux d'exégètes chrétiens sur Paul. Cf. D. MARGUERAT, dans son « Introduction » à l'ouvrage collectif A. DETTWILER, J.-D. KAESTLI et D. MARGUERAT (éd.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 9.

⁸ S. MEISSNER, *Die Heimholung des Ketzers*, p. 9-140. Voir aussi D. A. HAGNER, « Paul in Modern Jewish Thought », dans D. A. HAGNER & M. J. HARRIS, *Pauline Studies : Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday*, Grand Rapids, Eerdmans, Paternoster Press, 1980, p. 143-168.

⁹ S. MEISSNER, *Die Heimholung des Ketzers*, p. 12-71.

¹⁰ S. MEISSNER, *Die Heimholung des Ketzers*, traite l'œuvre de Leo BAECK en deux moments relatifs aux étapes antérieure et tardive de sa réflexion, séparées par l'expérience douloureuse de l'Holocauste et des camps de concentration nazi.

études pauliniennes, il est d'ailleurs intéressant de nous arrêter, quoique rapidement, sur quelques-uns des penseurs juifs qui ont influencé les recherches postérieures. L'échantillonnage essaiera de prendre en compte l'originalité de la pensée, son impact sur le débat et les pistes nouvelles qu'elle a ouvertes.

1. Joseph G. Klausner

Parmi les noms mentionnés dans la première partie de l'ouvrage de S. Meissner, J. G. Klausner a été le premier à écrire en hébreu moderne deux livres sur Jésus et sur Paul¹¹. Largement lus et diffusés, ils ont aussi influencé la recherche en déclenchant des réactions différentes, tant positives que négatives. Dans son deuxième ouvrage, *De Jésus à Paul*, J. G. Klausner décrit Paul comme un Juif de la Diaspora, n'ayant pas compris le judaïsme de la même manière qu'un Juif né en Palestine. C'est la raison pour laquelle, toujours selon l'auteur, Paul a pu intégrer sa nouvelle foi chrétienne dans une religion plus universelle. En revanche, cette nouvelle religion fut coupée de ses racines qui, selon J. G. Klausner, seraient plus authentiques dans le judaïsme palestinien. Par ailleurs, la dichotomie Diaspora/patrie-mère bien prononcée, qui parcourt les écrits de J. G. Klausner, se double d'observations pertinentes sur le dualisme qu'il relève chez Paul entre chair et esprit. Toutefois, ses affirmations ont été nuancées ou ajustées par d'autres penseurs juifs plus attentifs à la perspective historiographique, laquelle intéressait J. G. Klausner moins que l'orientation idéologique¹².

2. David Flusser

Le premier de ces critiques se situe dans la liste d'auteurs que S. Meissner énumère à l'intérieur du nouveau paradigme de la recherche. David Flusser (1917-2000)¹³, en effet, interprète autrement les dualismes repérés chez Paul. Il les

¹¹ J. G. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth : son temps, sa vie, sa doctrine*, Paris, Payot, 1933, (original hébreu 1922) ; *Von Jesus zu Paulus*, Jérusalem, The Jewish Publishing House, 1950, (original hébreu 1939). Sur son œuvre, voir aussi D. JAFFÉ, « Le Jésus de Joseph Klausner : une œuvre pionnière et courageuse parmi les historiens juifs », *Cristianesimo nella Storia* 30/1 (2009), p. 151-166 ; *IBID.*, *Jésus sous la plume des historiens juifs du XXe siècle*, (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2009, p. 56-72.

¹² Voir la brève réflexion sur J. G. Klausner et D. Flusser, dans A. F. SEGAL, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », p. 418-419.

¹³ S. MEISSNER, *Die Heimholung des Ketzers*, p. 99-104. D. Flusser fut un spécialiste d'histoire et de religion comparée pour la période du Second Temple. Il est décédé après l'édition, en 1996, de l'ouvrage de S. Meissner.

rattache plutôt au judaïsme palestinien sectaire, à savoir, la communauté des manuscrits de la Mer Morte et les Pharisiens, aussi bien qu'au stoïcisme¹⁴. De même, selon D. Flusser, Jésus fut un sage juif qui aurait étudié la Torah et aurait eu des affinités avec la communauté de Qumrân¹⁵. De ce fait, le judaïsme et le christianisme ne sont pas deux religions opposées, ni totalement différentes, mais deux réponses analogues aux forces sociales et politiques de l'occupation romaine durant la période du Second Temple, voire deux expressions de l'unique et même sensibilité envers la justice divine qui vient. Aussi la séparation étanche entre Diaspora et patrie lui semble-t-elle non pertinente, puisque les communautés chrétiennes pré-pauliniennes seraient influencées par les thèses du système religieux qumrânien sur l'élection, la justification et la miséricorde divine imméritée. Ainsi, pour D. Flusser, les clés pour comprendre l'anthropologie et la théologie de Paul, consistent en la reconnaissance d'une certaine dépendance envers la secte de la mer Morte et envers le pharisaïsme proto-rabbinique. En d'autres termes, les écrits pauliniens s'enracinent davantage dans ce type de judaïsme palestinien que dans un judaïsme *tarsioite* de la Diaspora. Plus encore, la christologie paulinienne exprimée dans la foi en Jésus Christ, Fils de Dieu, mort et ressuscité, ne peut être comprise à travers les mystères de rédemption dans les religions grecques orientales, mais à partir d'une combinaison de prémisses juives et la force créative du christianisme. Ainsi, l'urgence ressentie par Paul pour annoncer la Bonne Nouvelle aux païens, découle de sa conviction que l'unité entre Juifs et nations peut se faire en Christ, d'où, pour Flusser, le fait que le christianisme recueille pour la jeune Église les fruits de la *judéophilie* qui régnait déjà parmi les païens.

De ce point de vue, l'œuvre de D. Flusser cherche à situer le christianisme de Paul comme une tendance possible dans le judaïsme de l'époque. Paul lui-même est bien reconnu comme un Juif authentique. C'est pourquoi S. Meissner estime que cet auteur appartient à la nouvelle vague de l'interprétation juive de Paul, bien que les spécialistes aujourd'hui ne voient pas comment la secte qumrânienne pouvait être le groupe important qui aurait influencé la pensée de l'Apôtre. D'autre part, la dépendance rabbinique que D. Flusser suppose à travers

¹⁴ Cf. D. FLUSSER, « The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity », dans C. RABIN & Y. YADIN, (éd.), *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, Jérusalem, 1958, p. 215-266.

¹⁵ Cf. D. FLUSSER, *Jésus*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005 (1968¹), Voir spécialement les p. 30-36 ; 86-95.

l'apprentissage reçu par Paul à Jérusalem, semble une donnée douteuse, voire anachronique. Il reste sûr que Paul appartenait au mouvement pharisien, puisqu'il le dit lui-même (Ph 3, 5), mais on pourrait reprocher à D. Flusser de ne pas être assez critique face aux sources néotestamentaires, qu'il utilise parfois comme des comptes rendus de ce qui s'est passé en réalité¹⁶.

3. Hans Joachim Schoeps

A part le « Leo Baeck tardif » et David Flusser, l'étude de S. Meissner fait le relevé d'autres auteurs qui ont marqué le renouvellement des recherches juives sur Paul, ou au moins ont fait porter un nouveau regard sur l'Apôtre des nations, à partir de leur propre expérience. Parmi ceux qui ont eu beaucoup d'impact sur l'étude juive de Paul au siècle dernier, figure le nom de Hans Joachim Schoeps (1909-1980)¹⁷, dont les positions correspondent bien au titre choisi par S. Meissner : « La récupération de l'apostat¹⁸ ». En effet, pour H. J. Schoeps, Paul a une pensée typiquement rabbinique. Le monde hellénistique auquel il appartient et dans lequel il se meut, ne fait que nuancer ses propos. Toutefois, ceci n'explique pas l'intérêt de Paul pour l'apocalyptique eschatologique et pour un Messie personnel, ce que Schoeps considère comme atypique. L'insistance sur le caractère hellénistique des écrits pauliniens serait donc une déformation opérée par l'Église. Or, selon l'auteur, on ne peut comprendre la théologie de Paul qu'en la situant dans le giron juif, de type rabbinique, mais pour lequel le Messie est déjà venu. Cette entrée dans l'ère messianique expliquerait alors l'attitude de Paul envers la loi, rendue inopérante. Cependant, d'après A. F. Segal, « il est difficile de trouver, dans les sources du premier siècle, un témoignage disant que la loi finirait avec l'ère messianique¹⁹ ». Même si le problème reste débattu²⁰, il faudrait considérer avec sérieux cette objection. De toute manière, en tant que critique de la culture, H. J. Schoeps reproche aussi au judaïsme de ne pas avoir toujours

¹⁶ Cf. S. LÉGASSE, « La Passion de Jésus selon David Flusser », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 107/3 (2006), p. 291-296, qui souligne la même remarque à propos des récits évangéliques. Pour S. Légasse, l'exégèse de D. Flusser est proche du type historiciste et n'emploie pas les outils de la méthode historico-critique.

¹⁷ H. J. SCHOEPS, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959.

¹⁸ S. MEISSNER, *Die Heimholung des Ketzers*, p. 76-85.

¹⁹ A. F. SEGAL, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », p. 422.

²⁰ Voir E. E. URBACH, *Les sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, (Patrimoine. Judaïsme), Paris, Cerf/Verdier, 1996 (original hébreu 1979), p. 310 ss.

distingué adéquatement entre une compréhension littérale et une compréhension plus profonde de la loi. A ce titre, Paul, le Pharisien convaincu de vivre au temps messianique, pourrait être éclairant, puisque sa critique de la loi demeure, selon H. J. Schoeps, un débat interne au judaïsme, concernant le problème de savoir si l'accomplissement de la loi serait l'expression exclusive de l'accomplissement de la volonté divine. De ce point de vue, en étudiant les écrits de Paul, H. J. Schoeps cherche en fait à définir des orientations et des traits spécifiques, « afin de déterminer ce qu'il faut pour que le judaïsme reste une force majeure dans l'histoire moderne²¹ ». Il n'en demeure pas moins que la pensée de H. J. Schoeps a fortement marqué ses successeurs, qui peuvent se rallier ou s'opposer à lui à différents degrés, mais ne peuvent l'ignorer.

4. Samuel Sandmel

Ce « dialogue interne » sur Paul conduit souvent à réfléchir sur les liens entre judaïsme palestinien et judaïsme hellénistique à la même époque. Un spécialiste du judaïsme hellénistique, qui a beaucoup écrit sur la littérature et l'histoire du judaïsme de l'antiquité tardive, spécialement sur Philon d'Alexandrie, s'est aussi intéressé à Paul²², comme à un « génie » religieux capable d'appliquer les vérités du judaïsme au monde hellénistique. S. Sandmel (1911-1979) voit Paul à ses débuts en proximité avec l'apocalyptique juive, qu'il va « christologiser » ultérieurement dans sa vocation et dans sa mission. Sur cet arrière-fond d'apocalyptique mystique, la conversion de Paul l'aurait poussé à traduire les principales caractéristiques du judaïsme dans un langage compréhensible par ses auditeurs juifs hellénistiques. Ainsi, le génie de Paul selon S. Sandmel, a trait à l'universalisme religieux, dans lequel l'Apôtre des nations aurait senti que sa version de la religion juive était faite pour toute l'humanité. De ce fait d'universalité, Paul en arrive à éradiquer toute différence entre Juifs et Grecs, du moment qu'ils sont en Christ. Cependant, si la voie de Paul ne fut pas suivie par l'histoire postérieure du judaïsme, c'est que l'adaptation à l'hellénisme peut signifier parfois dilution et assimilation. Avec Paul, le christianisme passe

²¹ A. F. SEGAL, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », p. 422.

²² S. SANDMEL, *The Genius of Paul. A Study in History*, Philadelphie, Fortress Press, 1979, (1958¹).

ainsi de l'environnement palestinien à une version hellénisée, ce qui lui vaut le jugement de S. Sandmel : « Paul n'a pas créé le christianisme, il l'a recréé²³ ».

5. Richard Rubenstein

Se situant sur un autre plan qui se veut délibérément subjectif, l'approche de R. Rubenstein (né en 1924) et son analyse de Paul sont assez originales, dans la mesure où cet auteur reconnaît en toute histoire une « psycho-histoire » et qu'il discerne donc en Paul un frère, chez lequel il retrouve plusieurs mécanismes psychologiques constitutifs de son propre développement²⁴. Sa lecture est d'ailleurs entièrement psychanalytique. De fait, R. Rubenstein est un interprète freudien de l'histoire et un théologien juif de la mort de Dieu. Pour lui, l'idée d'un Dieu juste n'est plus possible après Auschwitz²⁵. Seulement, le rôle de la religion est de moraliser l'agir humain et d'aider les gens à vivre durant les temps difficiles. Si, pour R. Rubenstein, la littérature rabbinique est portée par le rêve du pouvoir d'un groupe qui, en réalité, demeure impuissant dans le monde, Paul, au contraire, a été capable de surmonter l'impuissance et la modestie des rabbins et d'arriver, lui et le mouvement chrétien naissant, au pouvoir politique. Selon l'auteur, qui avait éprouvé lui-même le poids du manque de pouvoir dans des situations déterminées, Paul devient le symbole de la santé psychologique, mais en même temps ouvre un chemin en dehors de l'identité juive. Dans ce sens, R. Rubenstein se voit en lien étroit avec l'Apôtre des nations, considérant que tout historien, comme lui-même, résout les questions de sa propre vie dans son historiographie.

6. Schalom Ben Chorin

Avec des accents aussi existentiels, mais une approche et des résultats différents, Schalom Ben Chorin (1913-1999), journaliste israélo-allemand et spécialiste des religions, s'est exprimé en faveur d'un profond dialogue judéo-chrétien, sur la nécessité d'une réconciliation entre Israéliens et Allemands et sur la possibilité d'une théologie après Auschwitz et la *Shoah*. Parmi de nombreux

²³ S. SANDMEL, *The Genius of Paul*, p. 116.

²⁴ R. RUBENSTEIN, *My Brother Paul*, New York, Harper and Row, 1972.

²⁵ Cf. R. RUBENSTEIN, *After Auschwitz. History, Theology and Contemporary Judaism*, The Johns Hopkins University Press, 1992, (1966¹).

écrits, sa trilogie sur Jésus, Paul et Marie²⁶, cherche à explorer l'enracinement juif de ces personnages et à les situer dans le contexte religieux du judaïsme, d'où l'intitulé de cet ensemble, *Die Heimkehr*. Dans le deuxième volume concernant Paul, l'auteur se trouve une certaine affinité, voire un lien étroit, avec l'Apôtre des Gentils et relève des parallèles existentiels qui le rapprochent de lui. Comme Paul, S. Ben Chorin se considère « citoyen de deux mondes », Juif de la Diaspora ; comme lui, il s'est battu avec la signification de la loi, bien que son combat ne l'amenât point à la « dissolution de la loi par la christologie ». Cette « souffrance par la loi », selon l'auteur, fait plus de Paul l'expression d'un problème juif que d'un problème chrétien. A cette question fondamentale posée à tout croyant juif à propos de la loi, Paul donne une réponse, inacceptable pour les Juifs, mais qui devient le fondement de la foi chrétienne : celle de la christologie. C'est pourquoi, même en reconnaissant Paul comme « fils d'Israël, pharisien, apocalypticien et mystique hellénistique », l'auteur refuse, du point de vue juif, la possibilité de faire le saut que l'Apôtre a accompli. Celui-ci, d'ailleurs, se serait trompé sur le plan eschatologique, en attendant l'avènement imminent de la parousie, en pensant que la rédemption finale est déjà advenue et en annonçant l'exclusivité de la voie du Christ qui l'avait libéré lui-même de la loi. De fait, pour S. Ben Chorin, toute l'existence de Paul est marquée par l'événement de Damas, à travers lequel tout historien devrait reconnaître que la foi de Paul est le résultat de cette rencontre avec le Christ ressuscité. Toutefois, cette rencontre, toujours selon l'auteur, l'a éloigné, non pas du péché, mais de la loi. Ainsi, Paul n'a pas trouvé d'accès personnel à la loi, expérimentant davantage son joug que la joie qui s'y rattache. Or, cette ligne de démarcation ouvre le chemin à un mouvement positif de mission envers les païens. S. Ben Chorin reprend la composante universaliste du monothéisme juif, à travers le rôle d'Israël comme « lumière des nations » (Is 49, 6). Pour lui, Paul a assumé dans son être ce rôle et l'a accompli à la place d'Israël. Déchiré à l'intérieur, incompris à l'extérieur tant des Juifs que des chrétiens, l'Apôtre des Gentils aurait rempli la mission universelle qui incombait au Peuple élu.

²⁶ S. BEN CHORIN, *Mon frère Jésus. Perspectives juives sur le Nazaréen*, Paris, Seuil, 1983 (original allemand 1967) ; *Paul. Un regard juif sur l'Apôtre des Gentils*, Paris, Desclée De Brouwer, 1999 (original allemand 1970) ; *Marie. Un regard juif sur la mère de Jésus*, Paris, Desclée De Brouwer, 2001 (original allemand 1971).

Toutes ces lectures juives de Paul ont préparé le terrain à de nouvelles pistes de réflexion et de dialogue à propos de l'Apôtre des nations. A l'intérieur de ce « nouveau paradigme », pour reprendre l'expression de S. Meissner, orienté vers la reconnaissance et la réappropriation de l'héritage juif de Paul, tant d'autres figures ont contribué à l'avancée de la recherche²⁷. Parmi elles, deux noms suscitent beaucoup de débats et de dialogues scientifiques dans la configuration actuelle de la recherche juive sur Paul. Il s'agit d'Alan F. Segal (né en 1945) et de Daniel Boyarin (né en 1946), auxquels nous ajouterons dans notre échantillonnage un autre penseur d'Outre-Atlantique, Mark D. Nanos (né en 1954) et un rabbin français, du judaïsme *Massorti*²⁸, Rivon Krygier (né en 1957).

7. Alan F. Segal

Se présentant lui-même comme Juif réformé et humaniste croyant, A. F. Segal considère que l'étude de Paul offre un apport essentiel à la connaissance de l'histoire et de la vie religieuse juives au premier siècle de notre ère. En effet, le projet plus global de l'auteur tend à éclairer l'histoire juive de l'époque à l'aide de sources chrétiennes. Inversement, il interprète la théologie de l'Apôtre en rapport avec son *background* juif. Aussi entend-il montrer, par l'exemple pratique, comment les recherches juives et néotestamentaires peuvent mutuellement s'éclairer. Dans son livre *Paul le converti*²⁹, l'auteur prend comme point de départ l'authenticité de l'expérience de la conversion de Paul, dans le sens où « conversion » ne signifie aucunement un changement de religion, mais plutôt un retournement vers une autre variété de judaïsme, que l'Apôtre pensait d'ailleurs ne jamais avoir quitté. Pour définir ce qu'une « conversion » pouvait signifier dans la société et à l'époque de Paul, A. F. Segal consacre un chapitre entier³⁰, dans lequel il fait appel aux sciences sociales modernes et au vocabulaire de la prophétie et de la mystique. Un terme privilégié de ce vocabulaire serait

²⁷ S. MEISSNER, *Die Heimholung des Ketzers*, cite encore Michael Wyschogrod (né en 1928) ; Hyam Maccoby (1924-2004) ; Lester Dean (né en 1950) ; Pinchas Lapide (né en 1922), en plus de Daniel Boyarin (né en 1946) et Alan F. Segal (né en 1945), que nous allons présenter de façon plus détaillée.

²⁸ La dénomination correspond au « Conservative Judaism » américain, qui se situe entre le judaïsme orthodoxe et le judaïsme libéral. Ses membres expriment le désir de conserver les règles de la *Halakha* comme gouvernance de la vie juive, tout en gardant une interprétation souple, afin de permettre aux Juifs une adaptation optimale aux besoins des temps. En français, l'appellation « Massorti » est préférée, en référence à l'hébreu מסורת (chaîne, tradition).

²⁹ A. F. SEGAL, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, Paris, Bayard, 2003, (original anglais 1992).

³⁰ *Ibid.*, p. 113-163.

chez Paul celui de « transformation », « qui relie l'expérience religieuse de Paul à la fois à la conversion et aux apparitions mystiques les plus archaïques de la divinité³¹ ».

Cette expérience fondatrice est, pour A. F. Segal, la clé de compréhension de toute la théologie de Paul, dont l'œuvre essaie de saisir les conséquences et de les conceptualiser : « Venant du judaïsme pharisien, (Paul) eut des visions du Christ ressuscité, et passa le reste de sa vie à expliciter et expliquer ce que les visions signifiaient au plan religieux, social et politique³² ». L'auteur situe alors les révélations de l'Apôtre dans le cadre du mysticisme juif dans sa forme *merkavah*³³. Si cette lecture est correcte, elle serait pour A. F. Segal une preuve supplémentaire de l'importance des racines juives au fondement même de l'expérience mystique et de la théologie de Paul, en même temps qu'une indication historique sur la vie religieuse juive de l'époque. De fait, pour l'auteur, même si Paul est allé assez loin dans ses affirmations, il demeure toujours dans le cadre de la judaïté, comme « un pharisien qui s'est converti à une nouvelle forme de judaïsme, apocalyptique, mystique et, aux yeux de nombre de ses contemporains, dangereusement hérétique³⁴ ».

Toutefois, même après sa conversion, la pensée de Paul aurait évolué avec les événements. En outre, les « circonstances sociales », selon l'appellation donnée par A. F. Segal, ont rendu nécessaire un changement de perspective. Autrement dit, l'expérience de la conversion transporte Paul d'un type de judaïsme à un autre, mais sa connaissance du christianisme vient d'une communauté de pagano-chrétiens ; son activité missionnaire renforce du reste cette dimension particulière. Paul le Pharisien devient ainsi l'Apôtre des Gentils et s'intéresse essentiellement aux problèmes propres à la communauté chrétienne non-juive. Dans cet ordre d'idées et comme ancien Pharisien, Paul demande aux

³¹ A. F. SEGAL, *Paul le converti*, p. 113.

³² A. F. SEGAL, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », p. 426.

³³ La vision du char et du trône divins, avec la description de la gloire de Dieu (*kavod*), dans Ez 1, constitue une image centrale de la mystique juive, en relation étroite avec la tradition apocalyptique. La *merkavah* (char) désigne alors, dans les traditions mystiques, le transport céleste ou, en d'autres termes, l'extase. Cf. A. F. SEGAL, *Paul le converti*, p. 65-85. L'auteur déclare, p. 84-85, que « Paul est le seul mystique, dans l'intervalle de quinze siècles qui sépare Ezéchiel de la kabbale, à relater ses expériences personnelles sous la forme identifiable d'une confession individuelle », mais il reconnaît par ailleurs que l'identification de la figure céleste de la Gloire divine avec le Christ ressuscité, est propre au christianisme. Ces deux remarques de l'auteur lui-même montrent en creux les limites d'une telle lecture, en dépit de son intérêt.

³⁴ A. F. SEGAL, *Paul le converti*, p. 9.

« ethnico-chrétiens » de ne pas se laisser séduire par la circoncision, car ils deviendraient alors entièrement juifs et devraient se préparer, par conséquent, à être aussi observants et pieux que Paul l'était. D'autre part, les judéo-chrétiens qui prêchaient la circoncision, n'étaient pas eux-mêmes de bons exemples de ce qu'un Juif est et doit être ; ils n'étaient pas « irréprochables » pour la justice légale, ni assez stricts dans la pratique de la loi. Ils ne pouvaient donc pas se contenter de la circoncision pour se vanter selon la chair. De ce fait, A. F. Segal conclut qu'il n'y a aucune contradiction dans les propos de Paul, dont la position était moins idéologique et plus fondée légalement qu'on ne le dit habituellement. Pour l'auteur, « Paul pose, comme un principe moral, que les rites prévus par la Torah sont une question de tout ou rien. Soit on les pratique sans faillir comme le ferait un pharisien, soit on ne les pratique pas du tout³⁵ ». Paul garde ses attitudes et ses opinions pharisiennes, dans le sens où « il radicalise le problème en éliminant la position facile qui consiste à négliger parfois la loi³⁶ ». Si ses adversaires ne sont pas aussi rigoureux, il tient toujours, lui, pour acquis, que la circoncision implique toute la loi et, s'il durcit ses positions, c'est justement afin de susciter un choix radical.

Par ailleurs, le conflit entre Paul et les judéo-chrétiens par rapport à la circoncision est, selon l'auteur, un conflit interne au judaïsme. La position paulinienne de ne pas circoncire les païens, en vue de les intégrer à la communauté, rejoindrait l'opinion du pharisaïsme et du rabbinisme tardif. La nouveauté du problème reste néanmoins celle de vouloir constituer, des circoncis et des incirconcis, une seule communauté, avec des relations sociales et des contacts de table ou de mariage, que les pharisiens évitaient. Or, Paul avait en vue de fonder et de préserver l'unité de la communauté. Il pouvait parfois recommander de pratiquer certaines règles de la loi, au service de la charité et de l'unité ecclésiale. Le compromis des viandes immolées aux idoles en 1 Co 8, par exemple, ne relève pas d'une règle alimentaire, mais d'une attitude de charité envers les frères faibles. Car, « si Paul croit que la foi sauve, il n'a aucune difficulté à observer la loi lorsque l'unité de l'Église est en péril³⁷ ». La liberté que

³⁵ A. F. SEGAL, *Paul le converti*, p. 279.

³⁶ A. F. SEGAL, *Paul le converti*, p. 285.

³⁷ A. F. SEGAL, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », p. 428. Par ailleurs, l'auteur rapproche cette manière de voir de la façon rabbinique de soumettre la loi la plus souple à la loi la plus nécessaire. Cf. *Paul le converti*, p. 292-293. Cependant, il serait intéressant ici de bien définir

lui accorde la vie en Christ (1 Co 6, 12 ; 9, 19), permet l'assouplissement des pratiques en des circonstances déterminées, comme le montre le récit rapporté par Ac 16, 1-5 sur la circoncision de Timothée, abstraction faite de la critique historique des sources du Livre des Actes. Plus loin encore, A. F. Segal reprend la question que pose R. E. Brown sur un mode plaisant : « Si Paul avait eu un fils d'une femme juive, l'aurait-il circoncis ?³⁸ », afin de montrer la subtilité et la difficulté de la position de Paul. Quoiqu'il en soit de cet exercice d'imagination, les accents violents de l'Apôtre dans l'épître aux Galates et dans Ph 3, montrent qu'il est intransigeant sur un principe de base, qui définit la justification et le salut en fonction du Christ ressuscité. La pratique elle-même n'est rien (Ga 5, 6 ; 6, 15), mais aucune loi ne peut prétendre être pratiquée en vue d'obtenir le salut. C'est pourquoi l'incirconcision n'est pas une mesure halakhique, ni une dispense particulière adressée au christianisme d'origine païenne pour faciliter son intégration. L'enjeu de la position de Paul a été d'ailleurs saisi par A. F. Segal comme étant un enjeu christologique, en ajoutant toutefois que le problème de l'Apôtre avec les judaïsants ne relève pas de la question du salut, mais de la communion de table et de mœurs entre Juifs et incirconcis. Selon l'auteur, même si la mission envers les nations répond à l'objectif de la Torah, le fait de former une telle communauté unique et unifiée demeure inacceptable pour un Juif, voire qualifié de transgression et, à la limite, d'apostasie³⁹.

Or, la lecture de Ph 3, 2-21 pourrait se présenter comme un contre-exemple à cette interprétation, puisqu'elle met en contraste l'ensemble des valeurs spirituelles, théologiques et sotériologiques, attachées à deux types d'appartenance : la circoncision ou le Christ. Le cheminement paradigmatique de Paul, partant d'une rencontre fulgurante avec le Ressuscité qui a radicalement changé son regard, se définit dans un processus continu de connaissance intime, c'est-à-dire de conformation et d'identification. A. F. Segal reconnaît d'ailleurs que Ph 3 « peut être considéré comme résumé de l'ensemble du processus

ce terme polyvalent de loi et de distinguer, par conséquent, entre loi et œuvres de la loi, afin de mieux comprendre la position de Paul et ses concessions possibles à des pratiques ponctuelles, pourvu qu'elles n'altèrent point son principe de base.

³⁸ Cf. R. E. BROWN & J. P. MEIER, *Antioche et Rome. Berceaux du christianisme*, (LeDiv 131), Paris, Cerf, 1988, p. 24. S'appuyant sur Rm 9, 4-5, R. E. BROWN suggère une réponse affirmative en soulignant l'aspect théologique, alors que A. F. SEGAL, *Paul le converti*, p. 300, relève aussi la possibilité d'une simple raison ethnique, celle de trouver une place légitime dans la communauté juive.

³⁹ A. F. SEGAL, *Paul le converti*, p. 277.

d'incorporation spirituelle dans le Christ⁴⁰ ». Cette expérience de retournement, qui a influencé fondamentalement son interprétation des Écritures et la lecture de sa propre présence au monde, n'a pas amené l'Apôtre, d'après A. F. Segal, à substituer l'absence de la Torah à une certaine Torah rituelle, mais bien plutôt à « une forme nouvelle, apocalyptique, de la Torah, une forme unique parce qu'elle a en son centre le Christ assimilé à la Gloire de Dieu⁴¹ ». En effet, cette dimension christologique fait de Paul aussi l'homme de la rupture. Tout son héritage juif, pharisien, hellénistique, enrichi par les invectives des Prophètes et les appels de l'Écriture, l'a préparé à vivre la circoncision spirituelle comme approfondissement et dépassement du rituel identitaire de l'Alliance et de son engagement zélé pour l'accomplissement de la loi. Sa rencontre avec le Christ, son expérience de la puissance de sa résurrection, lui a fait franchir le pas décisif au-delà même d'une circoncision spirituelle, vers une adhésion existentielle à la mort du Christ et un accueil de son salut dans la gloire à venir. La résurrection à laquelle il croyait comme Pharisien, il la vit maintenant autant qu'il l'espère en plénitude, dans l'identification au Christ, son Seigneur, le Sauveur qui vient des cieux. C'est le fondement de son identité nouvelle, qui assume néanmoins son passé et son présent.

Ainsi, comme chercheur juif s'intéressant à Paul, A. F. Segal connaît bien les tenants et aboutissants des propos de l'Apôtre, menés sur fond juif ; il reconnaît aussi la nouveauté de l'interprétation scripturaire et théologique découlant d'une expérience spirituelle particulière de la rencontre avec le Christ ressuscité, que Segal rapproche de l'apocalyptique et de la mystique juives. Son objectif d'éclairer l'histoire de la religion juive à l'aide de sources chrétiennes ouvre un important chantier de dialogue autour de l'exégèse paulinienne. Il serait alors intéressant de faire appel à plusieurs disciplines, comme aux sciences sociales que Segal a largement utilisées. En revanche, les problèmes de critique littéraire et historique, s'ils ne sont pas traités en profondeur, risquent d'induire en erreur ou de conduire à des hypothèses mal fondées. Pourrions-nous, par exemple, nous appuyer sur Ac 15, avec A. F. Segal, pour montrer Paul comme « un rabbin chrétien essayant continûment d'adapter sa pensée aux exigences de la vie commune », du fait qu'il « assista au premier concile de l'Église et fut d'accord

⁴⁰ A. F. SEGAL, *Paul le converti*, p. 200.

⁴¹ A. F. SEGAL, *Paul le converti*, p. 204.

avec les décrets apostoliques, au moins pour les communautés formées de Juifs et de non-Juifs⁴² » ? Même si, par ailleurs, l'auteur se montre prudent quant à la fiabilité historique du Livre des Actes⁴³, il défend la revalorisation de cet écrit, où Paul apparaît comme un Juif fidèle à la Torah⁴⁴.

De toute façon, l'éclairage mutuel entre sources chrétiennes et arrière-plan juif à l'œuvre dans les écrits pauliniens, est un acquis important mis en valeur dans la recherche d'A. F. Segal. En outre, sa façon d'expliquer la conversion de Paul, non comme un abandon de la religion des pères pour en fonder une autre, mais comme un changement à l'intérieur même du judaïsme, l'amène à ouvrir une piste « christologique » du point de vue juif. En effet, situer les visions et les révélations du Christ ressuscité dans un contexte juif apocalyptique et mystique, d'une part, et comprendre l'accomplissement de l'attente d'Israël dans l'évangélisation paulinienne des païens, d'autre part, sont des orientations de réflexion qui insistent davantage sur le Christ comme présence de Dieu et médiateur du salut, beaucoup plus que sur d'autres titres mis en relief par le christianisme, comme le « Fils de Dieu » par exemple. Il n'en demeure pas moins que la séparation entre judaïsme et christianisme, que Segal situe assez tardivement tout en la rattachant aux difficultés locales, politiques et sociales⁴⁵, draine aussi la question d'identification au Christ comme un trait identitaire nouveau et fondamental, dans une démarcation grandissante de son milieu d'origine.

8. Daniel Boyarin

Considérant Paul comme penseur juif remarquable et les études pauliniennes comme faisant partie de l'étude du judaïsme de la période romaine et de l'antiquité tardive, D. Boyarin construit son livre *A Radical Jew* comme une rencontre entre le corpus paulinien et un Juif, orthodoxe et postmoderne, talmudiste et critique de la culture⁴⁶.

Dès le début de son livre et jusqu'à la fin, surtout dans son dernier chapitre, D. Boyarin montre explicitement l'influence de son expérience

⁴² A. F. SEGAL, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », p. 427.

⁴³ A. F. SEGAL, *Paul le converti*, p. 295.

⁴⁴ A. F. SEGAL, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », p. 435.

⁴⁵ A. F. SEGAL, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », p. 439.

⁴⁶ C'est ainsi que l'auteur se présente lui-même dans D. BOYARIN, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1994, p. 1.

personnelle sur ses présupposés herméneutiques, jusqu'au point de faire dire à A. F. Segal à propos de son livre : « On ne sait si l'adjectif *radical* s'applique à Boyarin ou à Paul, et l'ambiguïté est délibérée. (...) Paul fait caisse de résonance pour les questions radicales que se pose Boyarin, après son séjour en Israël et sa souffrance devant les politiques gouvernementales à l'égard des Arabes dans les territoires occupés⁴⁷ ». De toute façon, D. Boyarin ne s'en cache point. Pour lui, aucune position impartiale authentique n'est possible. Au contraire, quelles que soient la teneur et la clarté des considérations idéologiques, celles-ci sont toujours à l'œuvre dans les projets et les choix herméneutiques que pose un auteur déterminé.

Ces préliminaires étant établis, D. Boyarin considère Paul comme un critique et un réformateur radical de la société juive de son temps. La clé de compréhension de toute l'œuvre paulinienne réside, selon l'auteur, dans l'affirmation de Ga 3, 28 : « Il n'y a ni Juif, ni Grec ; il n'y a ni esclave, ni homme libre ; il n'y a ni homme, ni femme ; car vous n'êtes qu'un en Jésus Christ. » A partir de ce thème d'une humanité nouvelle, sans barrières ethniques, sociales ou sexuelles, Paul aurait le profil d'un critique de la culture, qui réfléchit sur la question, typiquement juive, du comment concilier l'élection d'Israël parmi les nations avec l'idée d'un Dieu créateur et Seigneur de tous les peuples et de tout l'univers. Le problème est donc celui du rapport entre particularisme et universalisme. Par ailleurs, pour D. Boyarin, l'idéal d'une société humaine, universelle et égalitaire, correspond à l'aspiration hellénistique à l'unité : « Paul était motivé par l'attrait que l'hellénisme avait pour l'Un, qui produit d'ailleurs l'idéal d'une essence humaine universelle, au-delà des différences et hiérarchies⁴⁸ », d'où cette idée de l'Apôtre d'éliminer les frontières nationales entre juifs et non-juifs dans le christianisme. Or, la réalisation de cet idéal requiert de la part de Paul une herméneutique allégorique, qui va de pair avec un certain dualisme anthropologique, à savoir, l'opposition entre chair et esprit. Ce contraste dominerait la théologie de l'Apôtre, confirmant ainsi l'influence hellénistique sur sa pensée. De ce point de vue, l'auteur rapproche Paul de Philon d'Alexandrie et identifie son christianisme comme un judaïsme hellénistique radical.

⁴⁷ A. F. SEGAL, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », p. 430.

⁴⁸ D. BOYARIN, *A Radical Jew*, p. 7.

Plus encore, ayant abandonné les notions de différenciation et de hiérarchie présentes dans la pensée rabbinique, Paul aurait utilisé le platonisme pour répondre au défi d'universalisme posé au judaïsme⁴⁹. Il touche ainsi à deux complexes thématiques importants : le problème de l'ethnicité et le rapport des sexes⁵⁰. L'idéal d'universalité que cherche l'Apôtre ne manque pas d'entraîner des conséquences négatives sur ces deux plans, à savoir, la disparition du Peuple juif et la soumission des femmes aux idéaux des hommes. C'est ce que D. Boyarin reproche à Paul : au service de l'Un et de l'universel, celui-ci a dû payer le prix de la particularité juive. Sur l'autre versant, D. Boyarin critique également le judaïsme rabbinique, cette fois-ci pour ses séparations ethniques, ses valeurs culturelles étroites et ses discriminations concernant les rapports entre sexes. D'un côté, l'auteur rejette l'universalisme de Paul comme naïf et dangereux ; de l'autre côté, il plaint l'insistance des rabbins sur la différence et leur enfermement dans la particularité. La perspective chrétienne de Paul permet au judaïsme de devenir une religion mondiale, mais au prix d'éradiquer la différence et de disqualifier l'identité généalogique signifiée par la circoncision. Or, cette dernière constitue le signe physique de l'identité, elle est fondamentale pour l'ethnicité juive et porteuse de la mémoire historique et familiale. La supprimer serait nuire à l'identité culturelle et religieuse singulière et englober le judaïsme dans un système dominant. Aussi, le rabbinisme et le christianisme sont-ils deux systèmes herméneutiques différents pour lire la Bible, mais tous les deux engendrent une certaine forme de racisme⁵¹. La seule issue à ce dilemme, selon D. Boyarin, est la construction d'une identité de la Diaspora, où l'ethnicité est combinée avec la participation culturelle au monde environnant. Pour l'auteur, c'est la seule synthèse viable entre universalisme amorphe et particularisme étroit. L'identité de

⁴⁹ Selon D. BOYARIN, *A Radical Jew*, p. 68-69, Paul s'oppose au sens littéral, voire charnel, de la loi, qui insiste sur la priorité de la chair, de la procréation et de la parenté ethnique, symbolisées par la circoncision physique. En revanche, il affirme le sens spirituel, à travers la loi universelle du Christ, de l'amour et de la foi. S'appuyant sur ce dualisme hellénistique, l'auteur écrit, p. 76 : « Une herméneutique platonicienne, similaire à celle de Philon, est ce qui donne à l'Évangile de Paul son plein pouvoir et son dynamisme (...) quoique, par ailleurs, les visions morales et religieuses de ces deux Juifs du I^{er} siècle soient différentes. »

⁵⁰ Voir D. BOYARIN, *A Radical Jew*, p. 201s : « Paul, the "Jewish Problem," and the "Woman Question" ».

⁵¹ D. BOYARIN, *A Radical Jew*, p. 232 : « Ma thèse est que le judaïsme rabbinique et le christianisme paulinien, en tant que deux systèmes herméneutiques de lire la Bible, génèrent deux formes de racisme, diamétralement opposées, mais symétriques (*mirror-like*) ; de même que deux possibilités dialectales d'antiracisme (...). Le génie du christianisme est de s'adresser à tous les peuples du monde ; le génie du judaïsme rabbinique est de laisser les autres seuls. »

la Diaspora met en valeur la continuité ethnique comme source et mode d'auto-compréhension juive, tout en participant à la fois à la culture de la terre d'accueil. Ce mélange des cultures permet aux aspects positifs des deux valeurs d'être préservés⁵².

Les conclusions de la lecture bien intéressante de D. Boyarin rendent ainsi honneur au titre de son livre sur Paul : *A Radical Jew : Paul and the Politics of Identity*. En effet, à travers le personnage de Paul, l'auteur a mené, à découvert, son combat politique et idéologique. S'identifiant avec Paul comme radical, D. Boyarin diffère de lui quant à la solution concernant le problème de l'identité juive. Il refuse l'universalisme d'une humanité unifiée, tout comme le cloisonnement dans un particularisme étroit. Il opte plutôt pour « une hybridité continue, non plus en Israël, pays trop englué dans la particularité, mais dans la Diaspora, en juif orthodoxe obéissant à la loi⁵³ ».

Or, en dépit du grand intérêt de cette lecture personnelle, originale et largement documentée, D. Boyarin s'expose à plusieurs critiques, sur les plans exégétique et historique. En effet, Paul apparaît bien différent de Philon, non seulement pour ce qui concerne l'adaptation ou l'assimilation à son milieu culturel hellénistique, mais aussi pour réévaluer et redéfinir son héritage traditionnel. L'Apôtre des nations ne cherche pas systématiquement à allégoriser l'Écriture, ni à expliquer les thèmes bibliques avec des concepts hellénistiques. La source de sa révolution herméneutique ne réside pas dans un programme intellectuel, ni dans une orientation hellénistique vers l'essence humaine universelle. Elle est surtout enracinée dans l'expérience existentielle du Christ ressuscité. De ce fait, la « radicalité » ne peut être une simple façon de « spiritualiser » la circoncision et ce qu'elle implique. Elle la dépasse jusqu'au point d'amener Paul à tout considérer comme perte et ordures à cause du Christ (Ph 3, 7-8). Cette dimension christologique centrale dans les écrits de Paul, est presque passée sous silence. Et si Paul, comme le montre bien J. M. G. Barclay⁵⁴, scandalise ses contemporains juifs, c'est justement parce qu'on ne peut le rattacher à une forme contemporaine de judaïsme hellénistique connu. D'autre

⁵² Voir aussi D. et J. BOYARIN, *Pouvoirs de Diaspora. Essai sur la pertinence de la culture juive*, Paris, Cerf, 2007.

⁵³ A. F. SEGAL, « Paul et ses exégètes juifs », p. 431.

⁵⁴ J. M. G. BARCLAY, « Paul and Philo on Circumcision : Romans 2, 25-29 in Social and Cultural Context », *NTS* 44 (1998), p. 536-556.

part, il ne semble pas bien fondé de se baser sur Ga 3, 28 comme clé centrale de la compréhension du corpus paulinien, alors que beaucoup d'exégètes, selon D. Boyarin, considèrent ce verset comme marginal ou périphérique. Mais est-il judicieux de proposer un verset comme central ou marginal, en faisant abstraction du contexte où il est écrit et de l'ensemble des correspondances dans le reste du corpus ? Plus encore, le lecteur a l'impression que D. Boyarin ignore ou évite de s'arrêter sur la suite de ce même verset, délibérément choisi par lui comme point de départ, à savoir, « car vous n'êtes qu'un en Jésus Christ ». D. Boyarin se montre, encore une fois, attelé à la poursuite de son projet idéologique, concernant la création et la construction d'une identité juive de la Diaspora, se distinguant à la fois du christianisme et du rabbinisme et, en l'occurrence, du sionisme dont il a souffert.

Sur le plan historique, le livre de D. Boyarin ne manque pas non plus de soulever quelques difficultés. Tout d'abord, en comparant christianisme et judaïsme rabbinique, l'auteur ne dit pas quand et comment ces deux herméneutiques se sont confrontées. En outre, même s'il est conscient de la difficulté de tracer de nettes lignes de démarcation entre judaïsme hellénistique et judaïsme rabbinique, D. Boyarin parle néanmoins d'une division franche, soulignée par la différence de langue, entre Juifs parlant grec et acculturés à l'hellénisme, face à d'autres, hébraïsants ou parlant araméen. Pour l'auteur, le premier groupe, plus proche de la lecture allégorique, est absorbé par le mouvement chrétien, alors que le second s'intéresse à la lecture midrashique et s'inscrit davantage dans le mouvement rabbinique. Cependant, S. Meissner a bien raison de se demander si on pouvait ainsi définir les contours de ces deux groupes⁵⁵, surtout que le judaïsme rabbinique lui-même n'est pas imperméable à l'influence hellénistique. Il faudrait ajouter aussi qu'il n'est pas rare de trouver des lectures de type midrashique chez Paul, comme en 2 Co 3, 12-18 et dans Ga 4, 21-31, ou des lectures allégoriques dans la littérature rabbinique. Par ailleurs, le véritable danger d'anachronisme qui guette l'interprétation de D. Boyarin concerne particulièrement la projection d'idéologies modernes, comme l'« impérialisme » ou le « phallocentrisme » européens sur un Tarsiote du premier siècle de notre ère.

⁵⁵ S. MEISSNER, *Die Heimholung des Ketzers*, p. 135.

Ainsi, l'œuvre de D. Boyarin marque une prise de conscience aiguë sur le plan de la politique identitaire. Elle met davantage en valeur le rôle de la Diaspora juive et relativise telle ou telle forme de judaïsme, qui ne peut effacer d'autres possibilités d'être, et d'être fidèle à la Torah. Dans cette configuration, Paul reste un Juif radical que D. Boyarin déclare apprécier et admirer.

9. Mark D. Nanos

Cette « réappropriation de l'apostat » que S. Meissner définit comme nouveau paradigme des recherches juives sur l'Apôtre des nations, moyennant divers angles d'étude, trouve sa continuité dans le travail prometteur de M. D. Nanos, américain élevé dans une famille mixte, juive et chrétienne⁵⁶.

Dans ses monographies sur les épîtres aux Romains et aux Galates, M. D. Nanos veut s'engager dans une discussion « de type scientifique », concernant la compréhension qu'on peut avoir de Paul, le plus objectivement possible. L'auteur essaie ainsi de trouver une solution aux énoncés apparemment contradictoires de Paul sur les Juifs et le judaïsme. Il argumente alors longuement en faveur de l'appartenance juive et des caractéristiques synagogales des communautés pauliniennes. Ceux auxquels s'adresse l'Apôtre en Rm et en Ga, seraient des sous-groupes de communautés locales juives non chrétiennes. En fait, Paul est toujours resté un Juif fidèle, observant la Torah et la considérant comme question de foi, même après sa conversion et durant sa vie entière⁵⁷. Si A. F. Segal pensait que les lettres pauliniennes sont une correspondance utile à l'historiographie juive, M. D. Nanos va encore plus loin en disant que ces lettres sont essentiellement une correspondance juive. A la limite, l'auteur ne fait pas réellement de distinction entre les communautés juives et les communautés judéo-chrétiennes. Aussi, malgré les oppositions et le débat interne, Paul garde-t-il fidèlement son identité juive et son observation de la loi.

⁵⁶ Cf. M. D. NANOS, *The Mystery of Romans : The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis, Fortress Press, 1996 ; « The Jewish Context of the Gentile Audience Addressed in Paul's Letter to the Romans », *CBQ* 61 (1999), p. 283-304 ; *The Irony of Galatians, Paul's Letter in First-Century Context*, Minneapolis, Fortress Press, 2002 ; M. D. NANOS (éd.), *The Galatians Debate*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2002.

⁵⁷ Voir A. F. SEGAL, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », p. 435-436, qui s'appuie sur 1 Co 9, 20-22 pour nuancer ce jugement : « Que Paul soit resté un Juif observant sa vie durant, cela est possible et devrait certainement être étudié plus en détail. Mais plusieurs passages des lettres rendent une pareille conclusion difficile (...). Néanmoins, la réponse n'est pas encore claire. »

Ainsi, pour l'auteur, Paul n'a pas cherché la rupture entre les nouvelles communautés et le judaïsme. En bon Juif, il croit néanmoins qu'avec la venue et la mort du Messie, un nouvel âge eschatologique a commencé, permettant aux païens d'accueillir le Dieu Unique, au même titre que les Juifs⁵⁸. Dans ce cas, les païens n'auraient pas besoin de se convertir au judaïsme en suivant la démarche habituelle des prosélytes. Ils n'ont donc pas à observer la Torah, qui implique, entre autres, la circoncision et les règles alimentaires. Leur foi en Christ leur accorde, de fait, le statut spirituel des prosélytes. Quoique les différences identitaires demeurent, les discriminations qui en découleraient dans le siècle présent, disparaissent, pour ceux qui sont en Christ, ceux qui appartiennent à l'ère à venir⁵⁹. De cette façon, Paul répond à une question proprement juive, celle de l'intégration des païens à Israël lors de l'ère messianique. L'Apôtre devient alors un acteur du rapprochement entre Juifs et Gentils, tout en continuant lui-même à observer la *halakha* comme Juif fidèle à la Torah. A partir de l'étude du contexte culturel et historique des épîtres aux Romains et aux Galates, Paul émerge comme une figure-clé de l'histoire et de la pensée juive.

10. Rivon Krygier

Il ne fait pas de doute que toutes ces recherches contribuent énormément à redécouvrir autrement l'importance du *background* juif de l'Apôtre des Gentils. Si quelques auteurs manifestent clairement des préoccupations idéologiques, voire polémiques ou apologétiques, d'autres tendent vers une production scientifique, quoique celle-ci soit aussi bien située dans l'espace et le temps et ne puisse être indépendante de l'histoire et de l'appartenance de ceux qui écrivent. D'autre part, ces avancées ont nécessairement un impact sur le dialogue entre Juifs et chrétiens, à propos des écrits de Paul, lesquels ont été longtemps considérés comme une pierre d'achoppement et une barrière difficile à franchir entre ces interlocuteurs privilégiés. Plus loin qu'une discussion interne au judaïsme, ces lectures ouvrent

⁵⁸ Voir M. D. NANOS, *The Mystery of Romans*, p. 36-37 ; 177-179.

⁵⁹ Voir M. D. NANOS, *The Irony of Galatians*, p. 99-100 : « Ces païens ne sont pas devenus des prosélytes Juifs, mais les cohéritiers d'Abraham, tout en restant membres des nations. Pour Paul, les différences d'identité demeurent, alors que la discrimination qui accompagne de tels modèles dans le "mauvais" âge présent, ne peut ni ne doit demeurer, pour ceux qui sont en Christ, ceux de l'âge à venir (cf. Ga 3, 26 – 4, 7). Ils sont devenus équivalents aux prosélytes (...) par l'acte de Dieu en Christ. »

donc des perspectives de dialogue pour une compréhension plus approfondie. L'approche de R. Krygier peut être à cet égard bien éclairante⁶⁰.

Dans son article concernant « Paul et Israël⁶¹ », R. Krygier commence par distinguer le « Paul historique » auquel nous n'avons accès que par ses écrits et par la connaissance plus ou moins précise du contexte de son époque et de son lectorat ; le « Paul interprété » par les communautés chrétiennes à travers l'histoire, perçu négativement à l'égard des Juifs et du judaïsme ; et le Paul que chrétiens et Juifs « tentent de générer, en relisant le premier, en s'émancipant du second et en s'éclairant à l'exigence morale et spirituelle de l'après Shoah et de l'après Vatican II⁶² ». Le projet de l'auteur s'inscrit dans cet effort de mieux cerner les racines juives de Paul, afin de mieux comprendre les points litigieux de son discours et de construire, en conséquence, « la perspective eschatologique de réconciliation », « qui ne doit être ni confusion ni absorption⁶³ ».

Par ailleurs, pour R. Krygier, en dépit de l'ajustement du portrait de Paul à travers les études contemporaines⁶⁴, celui-ci reste l'homme de la rupture. Toutefois, une lecture attentive et une approche comparative de quelques passages pauliniens (1 Th 2, 15-16 ; Rm 11) et talmudiques, mènent l'auteur à mieux appréhender ce qu'il appelle « le troisième Paul ». Il explore alors les positions complexes et nuancées de Paul envers la loi, la justification et le salut, pour en conclure que l'Apôtre ne se défait pas de la Torah comme spiritualité, ni comme Écriture, mais plutôt de sa dimension légale. Plus loin que les « marqueurs d'identité » qu'on relève souvent, comme étant la circoncision, le Shabbat et les prescriptions alimentaires, R. Krygier voit dans cette dimension légale l'ensemble de l'économie de la loi, avec ses valeurs et ses obligations, tendant vers le salut. Or, toujours selon l'auteur, toute la construction théologique de Paul à l'égard de

⁶⁰ Pour ce qui concerne le dialogue actuel entre Juifs et chrétiens et les relations entre l'Église et le Peuple juif, il serait intéressant d'en revoir l'historique, les pistes de rencontre et les points du contentieux. Pour une vue d'ensemble assez complète, on peut consulter spécialement J. DUJARDIN, *L'Église catholique et le Peuple juif. Un autre regard*, Paris, Calmann-Lévy, 2003. Pour une lecture des champs théologiques et une mise au point du paradigme du dialogue interreligieux comme modèle interprétatif, voir G. COMEAU, *Juifs et chrétiens. Le nouveau dialogue*, Paris, Éditions de l'Atelier/ Éditions Ouvrières, 2001 (avec postface de R. Krygier). Voir aussi P. BEAUCHAMP, « Être un héritier de la Bible. Le trait d'union judéo-chrétien », dans P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, Paris, Bayard, 2001 (1981¹), p. 71-94 ; « L'Église et le Peuple juif », *Testament biblique*, (1964¹), p. 113-143.

⁶¹ R. KRYGIER, « Paul et Israël : du retranchement à la greffe », *SENS* 317/4 (2007), p. 195-220.

⁶² R. KRYGIER, « Paul et Israël », p. 196.

⁶³ R. KRYGIER, « Paul et Israël », p. 196.220.

⁶⁴ Plus particulièrement le tournant déclenché par E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*.

la loi est fondée sur « l'expérience de l'impasse⁶⁵ », à laquelle on ne peut échapper que moyennant l'intervention extérieure d'un Christ. L'impasse existentielle devant la loi provoque la crise de désespoir et, par suite, l'espérance du salut. C'est pourquoi « le salut ultime du "tout Israël" dépendra au fond du même processus de "conversion" vécu en microcosme par Paul lui-même⁶⁶ ». Face à cette attitude, où Paul semble avoir pris conscience d'avoir pratiqué une voie sans issue, R. Krygier entreprend de resituer le sens de la loi pour le judaïsme, au-delà des réactions de quelques Juifs, pris eux-mêmes au piège de la rhétorique, dès lors qu'ils se placent sur la défensive⁶⁷. Insistant sur la « loi de foi », où l'amour se traduit dans les œuvres, l'auteur montre bien que la critique de Paul porte sur les limites d'un système, fût-il le système chrétien.

Néanmoins, d'après R. Krygier, si Paul se montre aussi anti-légaliste, il faudrait reconnaître qu'il croyait être entré dans l'ère messianique et qu'il s'est laissé abuser par l'illusion eschatologique du monde nouveau⁶⁸. Or, la durée dans le temps, assortie de la fragilité et de la finitude humaines, montre aussi bien à travers les écrits pauliniens que dans les témoignages rabbiniques, que loi et foi sont complémentaires pour conduire à l'accomplissement de la volonté divine, car « ni le mérite, ni la grâce ne sauvent à eux seuls⁶⁹ ». A partir de cet acquis, l'auteur voit une articulation possible entre judaïsme et christianisme. Il invite à se défaire des visions exclusivistes et de l'enfermement, en relevant un double constat théologique : d'une part, « le refus des Juifs éclaire et révèle l'inachèvement des chrétiens et du christianisme », alors que, d'autre part, « l'universalisation messianique des chrétiens éclaire et révèle l'inachèvement des Juifs et du judaïsme⁷⁰ ».

Toutefois, en décrivant son itinéraire en Ph 3, Paul semble retracer plutôt le chemin inverse, surtout en affirmant son irréprochabilité quant à la loi (Ph 3, 6). Ce n'est donc pas l'impasse existentielle à l'égard de la loi qui a conduit l'Apôtre à chercher un Christ sauveur. C'est la rencontre avec le Christ ressuscité qui lui a dévoilé la profondeur de l'impasse où il vivait, pour reprendre le même terme de R. Krygier. Ce « retournement » de Paul reste d'ailleurs une invitation au

⁶⁵ R. KRYGIER, « Paul et Israël », p. 207.

⁶⁶ R. KRYGIER, « Paul et Israël », p. 208.

⁶⁷ R. KRYGIER, « Paul et Israël », p. 209.

⁶⁸ R. KRYGIER, « Paul et Israël », p. 212.

⁶⁹ Ibid. p. 212.

⁷⁰ Ibid. p. 219-220.

« retournement » (תשובה) continuels des attitudes et des mentalités dans le dialogue interreligieux, de façon à ce que le nouveau vocabulaire exprime les nouvelles prédispositions. C'est ce que propose R. Krygier en conclusion de son article et en réponse à l'intervention de F. Taubmann. En effet, celle-ci écrivait clairement : « Pour faire l'expérience de la vérité juive, il ne suffit pas d'avoir abandonné les termes d'*aveuglement* et d'*endurcissement*, même si la tolérance et la bienveillance que cet abandon génère sont déjà positives. Il faut aller plus loin en remplaçant le mot d'*endurcissement* par celui de *fidélité*, et le mot d'*aveuglement* par celui de *lucidité*⁷¹ ». R. Krygier continue dans la même direction en déclarant : « Pour faire l'expérience de la vérité chrétienne, il faut, pour les Juifs, se défaire de l'accusation d'*usurpation* et la remplacer désormais par celle d'*héritage*, et congédier la notion de *substitution* au profit de celle d'*élargissement*⁷² ». Le message est bien clair, de part et d'autre. Néanmoins, le vocabulaire posera toujours problème, l'important est de travailler le changement des mentalités et des attitudes.

Conclusion

A la lumière de ce panorama rapide de la recherche juive contemporaine sur Paul, l'éventail des approches s'avère bien large, depuis les problématiques générales, intellectuelles ou philosophiques concernant l'identité juive moderne, jusqu'à la mise en œuvre de « projets plus professionnels, inhérents aux disciplines néotestamentaires⁷³ ». Les trois dimensions principales relevées plus haut, concernant l'auto-présentation de Paul et sa compréhension de lui-même, à savoir, son origine juive, son expérience inaliénable du Christ et, enfin, son élan missionnaire et parénétiq ue que génère cette expérience, sont aujourd'hui au cœur de cette recherche.

En effet, l'effort réel pour mieux comprendre l'Apôtre et mieux cerner les composantes à l'œuvre dans son contexte historique socioculturel, se double d'un effort conscient pour le replacer à l'intérieur du judaïsme et redécouvrir la valeur de ce qui exprime cette appartenance. Les accents varient évidemment entre

⁷¹ F. TAUBMANN, « La spécificité du dialogue judéo-chrétien dans le dialogue interreligieux : ce que le Judaïsme peut apporter au christianisme », *SENS* 5 (2006), p. 259-269. C'est l'auteur qui souligne.

⁷² R. KRYGIER, « Paul et Israël », p. 219.

⁷³ A. F. SEGAL, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », p. 437.

l'insistance sur ses liens avec la communauté juive palestinienne hébraïsante, ou, au contraire, sur sa perception comme Juif hellénistique de la Diaspora. Ceci peut paraître parfois tributaire de la position idéologique personnelle des auteurs et de leur engagement dans une discussion intra-juive, où « trop lier Paul et la communauté juive (entendre : palestinienne) conforte le mode de vie libéral, alors que voir en Paul un Juif hellénistique, respecte davantage le judaïsme fidèle à la Torah⁷⁴ ». Or, il faudrait tout de suite noter qu'au-delà des débats internes à la communauté juive, beaucoup de chercheurs s'intéressent aujourd'hui à l'éclairage que peuvent fournir ces études sur une meilleure connaissance du judaïsme de l'époque. Le résultat en est inévitablement la relativisation, voulue ou inconsciente, d'une certaine tendance juive contemporaine à se recentrer sur son héritage rabbinique, de langue hébraïque ou araméenne et de culture plutôt sémitique. De ce fait, le judaïsme hellénistique, ou plutôt les judaïsmes hellénistiques, sont aussi remis en valeur au même titre. Nul n'a besoin de reconfirmer que la LXX est juive, que Philon d'Alexandrie est juif et que Paul l'est bien aussi. Dans cette riche tradition, les positions juives authentiques ne sont pas uniformes ; et, sans cette opération d'ouverture continuelle à cette tradition polymorphe, « Israël » tendrait à s'ethniciser et à se refermer sur une partie importante de son héritage : la culture de la Diaspora. Cette double dimension est d'ailleurs bien lisible dans cette sorte d'autoportrait, où Paul montre à la fois sa fierté d'appartenir à la race d'Israël, comme Hébreu, fils d'Hébreux (Ph 3, 5-6) et utilise des images parlantes pour les Philippiens, puisées dans le monde grec, comme la métaphore sportive ou l'institution des assemblées citoyennes (Ph 3, 12-14.20). Par ailleurs, on ne dit jamais assez la difficulté, voire l'impossibilité, de tracer des frontières claires entre judaïsme hellénistique et judaïsme palestinien, lui-même imprégné, peu ou prou, d'hellénisme.

De ces deux potentiels, Paul fait le même traitement, « à cause du Christ » (Ph 3, 7). La connaissance du Christ, la relation intime avec lui jusqu'à la conformité, constitue le centre de la nouvelle identité de l'Apôtre. Cette expérience existentielle est de plus en plus reconnue comme expérience authentique, nommée « vocation » par les uns, ou « conversion » par les autres, dans le sens où la conversion exprime un retournement à l'intérieur même du

⁷⁴ A. F. SEGAL, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », p. 438.

judaïsme. Là aussi, l'exploitation du matériel apocalyptique et mystique juif a enrichi les connotations de l'enracinement de Paul dans les traditions de son peuple. Cependant, la christologie de Paul ne peut paraître qu'excessive aux yeux de cette même tradition et les fruits inattendus de son expérience du Christ appellent à diverses tentatives d'en expliquer les motifs et les contours. En dépit des différentes solutions proposées, l'histoire témoigne de la consommation de la séparation entre judaïsme et christianisme. Même si l'Apôtre cherchait manifestement l'unité, la définition de l'identité chrétienne s'est faite progressivement à travers la relecture de la tradition juive d'Israël et la relecture du « chemin de Damas » à la fois, relectures qui ouvrent l'Apôtre à la reconnaissance de Jésus comme Messie. Pour Paul, Jésus est le Messie d'Israël qu'on ne peut couper de ses racines. Bien au contraire, ouvrir les nations à la foi en Christ n'est que l'accomplissement de la vocation d'Israël. En effet, en mentionnant ce « mystère d'endurcissement » (Rm 11, 25), l'apôtre des nations y reconnaît le dessein « mystérieux » de Dieu, où l'homme reste incapable de saisir les voies divines. Ainsi, la position de Paul à l'égard de la loi peut paraître inacceptable ou explicable aux yeux du judaïsme, mais la véritable distinction se fait en fonction du contenu qu'on donne à la foi en Christ, la question étant alors de savoir si cette foi christologique ne serait pas incompatible avec la fidélité à la Torah. Ceci correspond bien d'ailleurs à ce que R. Krygier appelle le « mystère » double chez Paul, « celui de la persévérance d'Israël, en dépit de son refus du Christ, mais aussi celui, sous le regard juif, de l'efflorescence universelle du monothéisme chrétien, en dépit de son rejet du judaïsme légal⁷⁵ ».

Or, c'est cette expérience du Christ que Paul invoque pour légitimer sa mission envers les païens. Outre un large accord sur le fait que Paul ait apporté les valeurs juives à des non-juifs dans le monde gréco-romain, quelques chercheurs juifs sont encore allés plus loin en considérant qu'il a accompli le rôle imparti à Israël comme lumière des nations. Par ailleurs, les écrits de l'Apôtre témoignent de ce souci constant, cherchant à construire l'unité de la communauté et son identité conforme à l'exemple de son Seigneur, mort et ressuscité. Tout son itinéraire a été décrit comme un modèle paradigmatique, s'inspirant du Christ lui-même et se nourrissant de cette quête perpétuelle de le connaître et de se

⁷⁵ R. KRYGIER, « Paul et Israël », p. 219.

conformer à lui. Ainsi, Paul n'est jamais seul dans son parcours. Solidaire de son peuple juif et profondément enraciné dans toute sa tradition, citoyen du monde gréco-romain et familier avec la culture hellénistique, l'Apôtre des nations demeure, de manière indélébile, marqué par sa rencontre avec le Christ et par son expérience des premières communautés qu'il a connues ou qu'il a fondées, et au sein desquelles il a continué à vivre la foi dans le Christ et à expérimenter la puissance du Ressuscité.

Yara MATTA

Institut Catholique de Paris