

Ecclesia ex circumcissione, Ecclesia ex gentibus

par Bernard SESBOÛÉ

Dans la basilique romaine de Sainte Sabine, on peut voir les restes d'une mosaïque représentant deux femmes tenant chacune un livre ouvert. Sous chacune d'elles une inscription : *Ecclesia ex circumcissione, Ecclesia ex gentibus*. « C'est le témoignage qu'au v^e siècle encore, commente Bruno Hussar, l'Église se voyait composée de ces deux éléments essentiels : les juifs et les païens réconciliés par la Croix de Jésus et rassemblés en un seul peuple par le baptême »¹.

Sous le patronage de ces deux inscriptions, c'est une réflexion de théologie chrétienne que je propose ; une réflexion qui porte non pas sur la manière dont l'Église comprend la signification de la permanence du peuple juif dans l'histoire « en face d'elle » pourrait-on dire, mais sur la place des juifs et de la tradition juive à l'intérieur d'elle-même. C'est « le mystère des juifs et des gentils dans l'Église » selon le titre du petit ouvrage d'Érik Peterson². Ce sont deux aspects complémentaires du mystère d'Israël dans l'économie du salut. Si l'Église ne peut pas ne pas s'interroger sur le sens du maintien d'Israël en dehors et à côté d'elle, la tradition religieuse juive ne peut pas à son tour ne pas se demander quelle est la signification pour elle-même de l'existence constante à travers l'histoire de juifs chrétiens.

Cette réflexion part non seulement de la conviction qu'on peut être à la fois juif et chrétien, sans rien renier d'essentiel à ces deux appartenances, mais aussi de celle que l'Église, selon sa fondation, sa structure et sa vocation les plus profondes, ne saurait se contenter de la présence en elle des païens. Dire cela, ce n'est nullement exercer une volonté de puissance « récupératrice » de l'être-juif, c'est exprimer un besoin et une nécessité qui appartiennent à la mission ecclésiale de salut.

1. Bruno Hussar, *Quand la nuée se levait.. juif, prêtre, Israélien : un itinéraire*, Paris, éd. du Cerf 1983, p. 125.

2. Érik Peterson, *Le mystère des juifs et des gentils dans l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, s.d.

Remarquons tout de suite que le « ex » des formules recouvre des significations complexes et n'est pas complètement synonyme dans les deux cas. Par rapport à la circoncision, il exprime d'abord une origine. Car « le salut vient des juifs », dit Jésus à la Samaritaine (Jn 4, 22). Ce n'est qu'ensuite qu'il signifie un apport constitutif. Par rapport aux gentils, il traduit la greffe sur un héritage. Car juifs et gentils ne sont pas dans l'Église deux groupes juxtaposés figés dans leur identité ancienne : les uns et les autres sont devenus chrétiens, et dans leur réconciliation ils ont échangé une large part de leurs déterminations. Dans les deux cas le « ex » suppose une conversion radicale : que l'on soit juif ou païen, il faut se convertir pour croire à la Bonne Nouvelle.

Je voudrais tout d'abord fonder et illustrer cette conviction à partir des plus importants témoignages du Nouveau Testament. Quelques sondages dans les documents de la tradition chrétienne nous montreront ensuite que cette donnée fondamentale a été progressivement perdue de vue, conséquence de la grande prédominance numérique des gentils dans l'Église et de la polémique anti-juive, avant de faire l'objet d'une redécouverte dans des temps relativement récents. En finale, nous pourrions peut-être tirer quelques enseignements de ce parcours.

*
* *

I. Les témoignages du Nouveau Testament

1. L'événement de Jésus

Jésus accomplit la mission reçue du Père dans les limites du peuple d'Israël. Le salut qu'il apporte sera la libération d'Israël. Les cantiques et les récits de l'enfance de Jésus en Luc résonnent de cette conviction. Devenu adulte, Jésus enseigne dans les synagogues et commente les Écritures, dont il souligne l'accomplissement comme à Nazareth (cf. Lc 4). Il déclare n'avoir « été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (Mt 15, 24), et n'accomplit de miracles au dehors de sa terre que de manière exceptionnelle. De même, la première mission des Douze doit éviter le chemin des païens et se contenter des villes d'Israël (Mt 10, 5-6.23). Jésus reçoit spontanément le corpus des Écritures juives comme exprimant la parole même de Dieu. Les gestes qu'il pose en vue de la fondation de son Église sont tous accomplis avec des juifs. La communauté primitive apparaît ainsi comme une réalisation de la promesse faite au peuple élu, à partir du « petit reste d'Israël ». Il est vrai de dire qu'au jour de la Pentecôte l'Église est juive à cent pour cent³. La priorité du peuple élu dans le processus du salut est parfaitement confirmée.

Et pourtant un autre volet des choses doit être retenu avec la même force d'évidence. La prédication et l'action de Jésus ont une

3. Cf. Michel Sales, *Le corps de l'Église*, Paris, Fayard 1989, pp. 13-103.

ouverture universelle. Le nombre des paraboles qui mettent en cause l'attitude des juifs et des gentils et leurs relations mutuelles devant l'offre du salut est impressionnant. Ces paraboles donnent en exemple l'accueil et la conversion des païens (les invités au grand dîner, Lc 14, 15-24 ; le fils perdu et retrouvé, Lc 15, 11-32 ; le pharisien et le publicain, Lc 18, 9-14). De même, Jésus n'hésite pas à comparer, à l'avantage des seconds, la foi d'Israël avec les premiers signes de la foi des païens (la Cananéenne, Mt 15, 26 ; le centurion romain, Lc 7, 9 ; le lépreux samaritain, Lc 17, 17-19). Enfin, les envois en mission des disciples par Jésus après sa résurrection (finale des synoptiques, Mt 28, 18-20, Mc 16, 15, Lc 24, 47 et début des Actes 1, 8) ont une visée universelle.

Entre ces deux données s'inscrit avec constance le rapport du « d'abord » et de l'« ensuite ». L'itinéraire comme les paroles de Jésus en témoignent : « Laisse *d'abord* les enfants se rassasier », dit-il à la Syro-phénicienne (Mc 7, 27). Ce « d'abord » n'est pas seulement chronologique : il exprime une priorité du *commencement*, qui a son fondement dans l'élection. Le « ensuite » ne l'est pas non plus : il n'évoque pas une démarche secondaire ou accessoire, moins encore un pis-aller devant les difficultés de l'entreprise ; il traduit la *fin*, c'est-à-dire à la fois le but et le terme d'une dynamique originelle qui vise une extension universelle à partir d'un lieu bien repéré. Ce lien logique entre le « d'abord » et l'« ensuite » ne relève d'aucune hiérarchie de valeur, mais d'une économie qui passe par l'élection d'un peuple au profit de tous. La réaction de foi de la Syro-phénicienne à la parole de Jésus sait d'ailleurs subtilement changer de registre : du repère temporel elle passe au repère spatial. « C'est vrai, Seigneur, mais les petits chiens *sous la table* mangent les miettes des enfants » (Mc 7, 28). Au « ici » de la table des enfants d'Israël répond le « partout » de la faim des païens. Jésus, qui a éprouvé la foi de cette femme, reconnaît alors combien dans sa sagesse, elle a touché juste : « A cause de cette parole, va, le démon est sorti de ta fille » (v. 29).

Paradoxalement, ce sont à la fois l'accueil et le refus de l'Évangile par les juifs qui amènent le passage aux païens. L'accueil, parce que la fondation primitive de l'Église est juive et ne pouvait être que juive, afin d'assurer la continuité d'une unique histoire du salut ; la foi en l'Évangile est un don des juifs aux païens. Le refus, parce que la résistance de la synagogue provoque la comparaison avec la foi des païens et attire de plus en plus sur eux l'attention. Cette logique du « d'abord » et de l'« ensuite », de l'« ici » de Jérusalem et du « partout » des confins de la terre se confirmera dans toute l'activité des apôtres.

2. *La naissance et la première expansion de l'Église (Les Actes des Apôtres).*

« Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1, 8). Tel est le programme apostolique donné par Jésus à ses disciples au début des *Actes*. Tel est bien le programme dont le livre nous fait le récit, puisqu'il

commence à Jérusalem et s'achève avec l'arrivée de Paul à Rome, centre de la terre habitée. Le mouvement du livre, dans lequel la mission de Paul vers les païens joue un rôle essentiel, peut être ainsi résumé : l'annonce de l'Évangile va des juifs d'abord aux gentils ensuite. Il reproduit le mouvement déjà immanent à la prédication de Jésus.

De fait, la communauté primitive des *Actes*, immédiatement avant et après la Pentecôte est une communauté juive. Elle se réunit dans la chambre haute et continue à fréquenter le Temple. L'événement de la Pentecôte s'accomplit sur elle, mais a pour témoins non seulement les juifs de Jérusalem, mais aussi ceux de la diaspora et des prosélytes (Ac 2, 11), parlant toutes sortes de langues. Ces premiers auditeurs de la parole apparaissent déjà comme les témoins et les partenaires d'un événement à portée universelle. Sans doute seront-ils des médiateurs de la diffusion de l'Évangile entre juifs et païens. Le « kérygme » de Pierre s'adresse à des croyants juifs : il annonce le mystère de Jésus fait Seigneur à ceux qui croient au Dieu unique et à la prophétie du don de l'Esprit, à ceux qui sont capables d'être touchés par une argumentation à partir des psaumes.

Dans cette communauté tout entière juive on voit déjà naître un clivage entre hellénistes et hébreux (Ac 6, 1). Il est difficile de préciser ce que recouvre cette distinction : sans doute à la fois l'origine (la Palestine ou la diaspora juive), la langue (l'hébreu ou le grec), l'usage de la Bible hébraïque ou de la Septante, deux manières enfin de vivre la relation avec les païens, plus séparée chez les hébreux, plus « ouverte » chez les hellénistes. En tout cas ce clivage, réplique vraisemblable de la composition multiforme du groupe des témoins de la Pentecôte, apparaît déjà comme l'esquisse d'une autre dualité, celle dans l'Église des juifs et des païens.

Jusqu'à présent tout se passe à Jérusalem. Mais bien vite la parole de Dieu essaime en Samarie, selon l'ordre donné par Jésus avant de quitter les siens. On peut penser que l'eunuque de la reine d'Éthiopie, baptisé par Philippe, était au moins un prosélyte, puisqu'il lisait le texte d'Isaïe.

La conversion de Saoul marque à l'évidence un tournant et un seuil franchi. Le nouvel apôtre Paul commence à agir au moment où Pierre « qui se déplaçait continuellement » (Ac 9, 32) se trouve confronté à la demande de conversion du premier païen authentique, Corneille. Une vision l'invite à lui donner l'hospitalité et à partager avec lui son repas. Pierre constate la venue de l'Esprit sur les païens, qui constitue une réplique au milieu des nations du don de la Pentecôte : dans les deux cas ce don conduit au baptême (Ac 10, 44-48). S'il est juste d'appeler Paul l'apôtre des païens, selon la répartition des tâches exprimée en Ga 2, 7-9 entre Pierre et Paul, il convient de ne pas oublier que Pierre est le premier à avoir pratiqué l'ouverture de la foi aux païens. Dès lors, les choses vont très vite, avec la fondation de l'Église d'Antioche et l'envoi de Paul et de Barnabas en mission en pays païen.

Dans l'accomplissement de sa propre mission, Paul reproduit le même mouvement : partout où il va, il s'adresse d'abord aux juifs dans la synagogue, par exemple à Antioche de Pisidie, où il redit un kérygme aux juifs (Ac 13, 16-41). Ensuite, il se tourne vers les païens (Ac 13, 44-52). Même chose à Iconium (où les non-juifs sont appelés « grecs » Ac 14, 1), et plus tard à Thessalonique (Ac 17, 1), à Bérée (Ac 17, 10), à Corinthe (Ac 18, 1-5), à Éphèse (Ac 19, 8-10). Paul fait des disciples du Christ dans les deux groupes. Si l'on regarde la chose sur un plan tactique, on a l'impression que Paul s'adresse d'emblée à ses frères de religion juive pour s'appuyer sur eux comme sur un tremplin, afin d'annoncer l'Évangile aux païens. Les difficultés qu'il rencontre avec eux le poussent dans le même sens.

Cet accueil des païens dans l'Église posa le premier grand problème à la vie des communautés. Les païens devaient-ils respecter dans le christianisme toutes les observances de la Loi juive, et en particulier la circoncision ? C'est une assemblée constituée de juifs qui prit la décision célèbre — et combien audacieuse au regard des mentalités — que l'on connaît, avec toute sa portée théologique. Cette décision comporte d'ailleurs la liberté pour les chrétiens d'origine juive de continuer à se faire circoncire. Elle est la transposition institutionnelle dans la pratique de l'Église de l'attitude de Jésus à l'égard de la Loi. Elle appartient aux actes fondateurs de l'Église, car elle accomplit le passage de la Loi à l'Évangile. Elle est une décision de liberté et de vie. Elle ouvre théologiquement la voie à deux figures également légitimes et complémentaires du christianisme : un judéo-christianisme et un pagano-christianisme. Le principe de la différence dans la communion de la même foi est posée dans la constitution même de l'Église.

Le livre des *Actes* donne par son long récit tout son poids doctrinal au mouvement qui va des juifs aux païens. Comme il en allait de la prédication de Jésus, le *d'abord* et l'*ensuite* ne sont pas à comprendre en un sens platement chronologique. Si le *d'abord* traduit une priorité, l'*ensuite* exprime une finalité, celle de l'universel. La priorité donnée aux juifs ne dit pas que les païens ne sont que des destinataires de raccroc du salut ; la finalité qui va aux païens ne signifie pas que les juifs sont désormais laissés pour compte. Le véritable universel est fait de l'articulation des uns et des autres. La pénétration du salut chrétien dans le monde des hommes respecte les structures historiques mises en place par l'histoire de la révélation, qui s'adapte elle-même à l'histoire des hommes.

3. La réflexion théologique de Paul

Mais ce mouvement n'aboutit pas seulement à la présence de deux groupes au profil typé, celui des judéo-chrétiens et celui des pagano-chrétiens. Dans l'Église, juifs et païens acquièrent une nouvelle identité commune, en échangeant, pourrait-on dire, dans une large mesure leurs déterminations. Car la réconciliation des uns et des autres en un seul peuple a une valeur proprement théologique. De cette théologie le

juif de Tarse Saoul, devenu l'apôtre Paul, est le génial auteur. Il inscrit en effet le rapport des juifs et des païens comme l'une des catégories maîtresses de l'histoire universelle du salut.

Retenons d'abord la fresque initiale de l'*épître aux Romains* ; païens et juifs sont tous enfermés dans le péché et vivent sous la colère de Dieu. Sans doute le péché des uns est-il différent de celui des autres. Le péché du païen, c'est l'idolâtrie, source de tous les vices de la chair, de la violence et de l'injustice ; le péché du juif, c'est la fausse sécurité dans la Loi, une confiance dans sa propre justice et l'orgueil de la connaissance ; c'est la désobéissance et la transgression et finalement l'infidélité. Ainsi « tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu » (Rm 3, 23). Mais à la face des uns et des autres, et en donnant toujours la priorité au juif, Paul annonce l'Évangile, puissance universelle de salut par la foi. Les uns et les autres seront justifiés gratuitement par la grâce de Dieu, en vertu de la rédemption accomplie en Jésus-Christ.

Dans cette fresque nous pouvons remarquer les deux caractéristiques respectives des hommes pécheurs : le païen est idolâtre et le juif est infidèle (expression à entendre au sens du refus de la foi au Christ). Pour tous le salut demande donc une conversion à la foi en Jésus-Christ.

Au chapitre 11, Paul développe l'image de la greffe, en un sens d'ailleurs qui défie toute science botanique, puisque celle-ci greffe l'olivier franc sur le sauvageon et non le contraire. C'est la sève de la racine saine qui doit transformer le greffon en véritable olivier :

Si la racine est sainte, les branches le sont aussi. Mais si quelques-unes des branches ont été coupées, tandis que toi, olivier sauvage, tu as été greffé parmi les branches restantes de l'olivier pour avoir part *avec elles* à la richesse de la racine, ne va pas faire le fier aux dépens des branches. Tu peux bien faire le fier ! Ce n'est pas toi qui portes la racine, mais c'est la racine qui te porte. Tu diras sans doute : des branches ont été coupées pour que moi je sois greffé. Fort bien. Elles ont été coupées à cause de leur infidélité, et toi, c'est par la foi que tu tiens. Ne t'enorgueillis pas, crains plutôt. Car, si Dieu n'a pas épargné les branches naturelles, il ne t'épargnera pas non plus. Considère donc la bonté et la sévérité de Dieu : sévérité envers ceux qui sont tombés, bonté envers toi, pourvu que tu demeures en cette bonté, autrement tu seras retranché toi aussi. Quant à eux, s'ils ne demeurent pas dans l'infidélité, ils seront greffés, eux aussi ; car Dieu a le pouvoir de les greffer de nouveau. Si toi, en effet, retranché de l'olivier sauvage auquel tu appartenais par nature, tu as été, contrairement à ta nature, greffé sur l'olivier franc, combien plus ceux-ci seront-ils greffés sur leur propre olivier auquel ils appartiennent par nature ! (Rm 11, 16-24).

Ce texte nous apprend beaucoup à travers cette image : tout d'abord la priorité et l'excellence de l'olivier franc, c'est-à-dire du peuple élu, sur l'olivier sauvage, c'est-à-dire les païens ; ensuite, la continuité du plan de Dieu, qui ne prend pas un autre olivier, mais greffe les païens sur l'olivier juif. Le dessein de Dieu s'accomplit donc sur le fondement du peuple juif : c'est la force et la sainteté de ce fondement qui va passer chez les païens. La perspective du « salut qui

vient des juifs » demeure. Autrement dit, les païens deviennent les héritiers de l'élection même qui a été jadis le privilège d'Israël. Le païen converti est la figure nouvelle du juif élu. Il est si bien entré dans cette position qu'il participe à la même tentation : faire le fier et mépriser l'autre. Échange des déterminations : le péché qui guette désormais le païen est le péché même du juif. Or la justice de Dieu est la même pour tous : le païen peut, lui aussi, se faire retrancher.

L'infidélité du peuple juif a été la cause ou l'occasion de la greffe. Ce ne sont cependant pas toutes les branches, ni le tronc bien sûr, qui ont été retranchées. Le peuple d'Israël demeure la racine de l'Église. Il y a des « branches restantes », c'est-à-dire des juifs « fidèles », partageant désormais avec les païens l'héritage de l'élection et de la promesse. Le nouvel olivier est fait des deux. Les deux sont réunis dans la même foi, puisque le païen idolâtre est devenu croyant et le juif infidèle également. Mais les branches coupées peuvent être, elles aussi, à nouveau greffées. Il est difficile de savoir si Paul pense directement ici à tout Israël (comme au verset 26) ou seulement à des conversions d'individus ou de groupes au cours de l'histoire.

Dans la pensée de Paul, les juifs fidèles et les païens convertis font désormais dans le Christ un seul corps. L'apôtre a à ce sujet des formules fortes où il annonce la suppression dans le corps des baptisés de toutes les dichotomies existantes : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; il n'y a plus ni esclave ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car, tous vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ » (Ga 3, 28). Cependant, les différences sont maintenues comme celles des divers membres dans le même corps : « Nous avons tous été baptisés en un même esprit pour faire un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres » (1 Co 12, 13). On sait que Gaston Fessard a vu dans le premier texte la référence à la triple dialectique fondatrice de la société : la dialectique homme-femme, enracinée dans la nature ; la dialectique du maître et de l'esclave, constitutive de la vie politique ; et la dialectique du païen et du juif, constitutive de l'histoire surnaturelle du salut⁴. Mais sa réflexion est davantage centrée sur le « pas encore » du mystère — c'est-à-dire la destinée et la mission du peuple juif qui demeure tel dans l'histoire et pose le problème de son salut eschatologique —, que sur le « déjà-là », c'est-à-dire la présence du « petit reste d'Israël » dans l'Église. Cependant, les deux aspects ne sont pas méconnus par lui : prenons-en pour exemple cette pensée de Pascal⁵ qu'il glose ainsi : « Si les juifs eussent été tous convertis par Jésus-Christ, nous n'aurions plus eu qu'un christianisme judaïsant — ou plutôt un judaïsme christianisant — et si aucun n'eût été converti, nous n'en aurions point eu du tout »⁶.

4. Gaston Fessard, « Le mystère de la société. Recherches sur le sens de l'histoire », *Recherches de Science religieuse*, 35 (1948), pp. 5-54 et 161-225.

5. Blaise Pascal, *Pensées*, 750 (Brunschwig).

6. Gaston Fessard, *Pax nostra. Examen de conscience international*, Paris, Grasset 1936.

De l'image du corps on doit donc retenir en même temps deux aspects : le premier est celui de l'unité, qui rend désormais caduque toute division. Désormais, il n'y a plus de groupes antagonistes mais des groupes réconciliés ; il y a une communauté et une communion dans la reconnaissance personnelle de chacun. L'autre aspect est celui de la différenciation des membres du corps. Le « il n'y a plus ni Juif ni Grec » ne gomme pas l'origine propre à chacun et ce qui le constitue à la fois dans sa phylogénèse comme dans son ontogénèse spirituelle. Les différences ne sont donc pas effacées, de même que la différenciation sexuelle entre l'homme et la femme, enracinée dans la nature, ne peut l'être. Ce point est important pour notre propos.

L'auteur de l'épître *aux Éphésiens* développe le mystère du salut en prenant le même point de départ : juifs et païens sont tous placés sous le même jugement de la colère de Dieu. Les païens, pour leur part, étaient loin « sans Messie, privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde » (2, 12). Mais voilà l'œuvre du Christ : celui-ci a rendu proches par son sang ceux qui étaient loin. Il n'a pas pour autant rendu loin ceux qui étaient proches. Les uns et les autres étaient dans une situation de division : le Christ les a réconciliés :

« C'est lui, en effet, qui est notre paix : de ce qui était divisé, il a fait une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur de la séparation : la haine. Il a aboli la loi avec ses commandements et ses observances. Il a voulu ainsi, à partir du juif et du païen, créer en lui un seul homme nouveau, en établissant la paix, et les réconcilier avec Dieu tous les deux en un seul corps, au moyen de la croix ; là, il a tué la haine. Il est venu annoncer la paix à vous qui étiez loin et la paix à ceux qui étaient proches » (2, 14-17).

Ainsi l'événement de la croix est-il un événement de réconciliation et de paix : la réconciliation des hommes avec Dieu passe par la réconciliation des deux groupes humains qui structurent l'histoire du salut. La haine entre juifs et gentils est tuée. A la place de la division naît un seul homme nouveau, le chrétien, en qui vit l'héritage converti du païen et du juif. La réconciliation des hommes avec Dieu est donc inséparable de la réconciliation des juifs et des païens. L'une ne peut exister sans l'autre : c'est dire à quel point la présence réconciliée des juifs et des gentils appartient à la structure de l'Église, ainsi faite à la fois par fondation et par vocation. Le salut universel d'Israël à la fin des temps est solidaire de la présence de membres du peuple élu dans l'Église à son origine et tout au long de son histoire. Ce n'est pas une question de proportion quantitative mais de complémentarité qualitative : même si le « petit reste d'Israël » a fonctionné dans l'histoire de l'Église à dose homéopathique, sans lui l'Église ne serait plus l'Église.

Le chapitre 3 de l'épître *aux Éphésiens* apporte un complément solennel à cette perspective. La révélation du mystère de Dieu, c'est-à-dire

de son dessein de salut sur l'humanité, dessein jusqu'ici caché, y est présentée ainsi : « Les païens sont admis au même héritage, membres du même corps, associés à la même promesse, en Jésus-Christ, par le moyen de l'Évangile » (3, 6). L'apôtre en a été fait le ministre. L'événement de Jésus-Christ opère donc ce tournant central : ce qui était vocation, encore irréalisée, du peuple élu devient réalité pleinement manifestée. Désormais, dans l'Église de Jésus-Christ l'élection est universelle. C'est « l'impénétrable richesse du Christ » (3, 8). Pour reprendre l'image de l'olivier franc, on peut dire que grâce au Christ cet olivier a été transformé, afin d'être rendu capable de porter les nouveaux greffons.

4. Conclusion

De cet ensemble de réflexions il ressort que le rapport des juifs et des païens à l'intérieur de l'Église comporte une dimension diachronique et une dimension synchronique.

Une dimension diachronique, puisque le mouvement de l'histoire du salut part des juifs pour aboutir aux gentils. Les seconds sont greffés sur les premiers. C'est parmi ceux-ci que le salut universel de l'humanité a été accompli en Jésus-Christ. La primitive Église est tout entière juive, mais elle est marquée structurellement dès sa naissance par sa vocation à aller vers les gentils. Dans le mystère de ce passage aux païens, la résistance du peuple juif joue un rôle, qui ne se traduit nullement par son exclusion de la promesse. Au terme de l'histoire, « tout Israël sera sauvé » (Rm 11, 26) : les branches retranchées seront à nouveau greffées sur l'olivier franc, lui-même formé de ses branches d'origine et de ses branches sauvages devenues à leur tour franches. Il aura une réciprocité de la greffe.

Une dimension synchronique, puisque le chrétien, en vertu de l'échange des déterminations évoquées, est lui-même structurellement à la fois un juif élu converti et un païen idolâtre converti. Il vit dans sa chair et son expérience ces deux réalités : car le païen est désormais élu à l'instar du juif et participe à ses propres tentations, tout en restant fragile par rapport à sa tentation idolâtre. A son tour, le juif demeure marqué par son élection, mais sa conversion le situe en relation de fraternité avec le païen et le rend accessible aux tentations païennes. L'articulation interne à l'identité du chrétien est faite des deux.

Mais ce n'est pas tout : si l'hostilité entre juifs et païens dans l'Église est abolie, et la paix retrouvée en un seul corps qui est le corps du Christ, la diversité des membres demeure. Il est donc normal que dans l'Église coexistent pacifiquement ces deux traditions ou ces deux manières de vivre un même christianisme : le judéo-christianisme et le pagano-christianisme. Ces deux figures religieuses complémentaires sont enracinées dans l'unique histoire du salut.

II. Judéo et pagano-christianisme dans la tradition ecclésiale

Qu'est devenu le rapport des juifs et des gentils dans l'Église par la suite des temps ? Les convictions théologiques de Paul sur le rôle de la réconciliation des juifs et des gentils dans la structure de l'Église se sont-elles maintenues ? Qu'est devenu ce rapport tant au plan historique qu'au plan doctrinal ? N'ayant pas la compétence nécessaire pour proposer un parcours cohérent du sujet à travers l'histoire, je me contente d'un certain nombre de sondages.

1. Les judéo-christianismes

L'existence pendant les premiers siècles de l'Église de plusieurs courants de « judéo-christianisme » est incontestable. Sans doute est-il très difficile de définir historiquement ce judéo-christianisme. Marcel Simon récuse ainsi la définition du *Dictionnaire de théologie catholique* : « les chrétiens d'origine juive qui associent les observances de la religion mosaïque aux croyances et aux pratiques chrétiennes »⁷. Il estime qu'elle mélange deux notions assez différentes : car certains juifs convertis ont rompu tout lien avec la religion ancestrale ; d'autre part, il y a dans les rangs des judaïsants des fidèles étrangers par naissance au peuple élu. Le même auteur distingue à ce sujet cinq tendances principales dans l'Église ancienne (dont 3 recouvrent des « judéo-chrétiens ») :

- les judaïsants intransigeants,
- les judéo-chrétiens qui admettent que d'autres puissent ne pas judaïser,
- les pagano-chrétiens qui judaïsent « par faiblesse »,
- les pagano-chrétiens libéraux qui admettent les judaïsants,
- les pagano-chrétiens anti-judaïsants intransigeants⁸.

Il convient en particulier de distinguer les judéo-chrétiens d'ascendance hébraïque et les judéo-chrétiens venus du prosélytisme juif auprès des païens. Car « pour les rabbins eux-mêmes c'est la pratique religieuse et non pas seulement la naissance qui fait le juif »⁹.

D'un point de vue proprement doctrinal on doit encore distinguer :

- les judéo-chrétiens parfaitement orthodoxes quant à la foi chrétienne. En tant qu'héritiers de la communauté primitive de Jérusalem, ils sont souvent qualifiés dans les écrits chrétiens de « Nazaréens » ;

7. *D.T.C.*, art. *Judéo-chrétien*, VIII, 2, 1681. — Marcel Simon, *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris, de Boccard 1948, p. 277.

8. Marcel Simon, *ibid.* p. 284, n. 3. J'emprunte ici le vocabulaire de M. Simon, qui emploie le terme « judaïser » à propos de ceux qui pratiquent les observances juives. Dans la suite je serai amené à distinguer les judéo-chrétiens observants des judaïsants dont le christianisme retourne plus ou moins au judaïsme.

9. *Ibid.*, p. 308.

— et les judéo-chrétiens qui sont plus ou moins en retrait vis-à-vis de certaines affirmations du Credo chrétien. Le nom d'Ebionites (« pauvres ») leur fut progressivement réservé. Leur christologie est adoptianiste : le Christ est reconnu par eux comme un prophète, mais non comme le Fils de Dieu. Ils seront assimilés par les Pères de l'Église aux sectes hérétiques. Ils représentent un « christianisme judaïsant ». Certains d'entre eux pourront retourner au judaïsme.

Jean Daniélou enfin, dans sa *Théologie du judéo-christianisme*, après avoir mentionné les deux groupes précédents, estime que l'on peut « appeler judéo-christianisme une forme de pensée qui n'implique pas de liens avec la communauté juive, mais qui s'exprime dans des cadres empruntés au judaïsme »¹⁰. Son ouvrage analyse cette littérature judéo-chrétienne ancienne. Ces données historiques sont à la fois suffisamment complexes et floues, pour qu'il soit difficile de tirer des conclusions fermes. Mais ce caractère fluant de la définition n'est-il pas le corollaire de l'échange des déterminations évoqué plus haut ?

2. Les chrétiens judaïsants

La tentation de judaïser est déjà présente dans les écrits du Nouveau Testament. On connaît la vigueur polémique de Paul vis-à-vis des Galates et il n'y a pas à revenir sur les débats évoqués dans les *Actes*. On doit en retenir seulement une définition du « judéo-christianisme judaïsant » : non seulement l'observance de la Loi continue de s'imposer aux païens convertis, mais encore le salut ne peut être obtenu seulement par la foi et le baptême ; il dépend aussi du respect intégral de la Loi, qui seul peut faire participer au privilège d'Israël.

On retrouve la même polémique chez le très pagano-chrétien Ignace d'Antioche. « Il est absurde de parler de Jésus-Christ et de judaïser, écrit-il aux Magnésiens. Car ce n'est pas le christianisme qui a cru au judaïsme, mais le judaïsme au christianisme, en qui se réunit toute langue qui croit en Dieu »¹¹. Ce texte est l'acte de naissance du terme de « christianisme ». Judaïser, selon Ignace, c'est ramener l'Évangile à ce qui est manifestement exprimé dans l'Ancien Testament. D'où cette discussion qu'il évoque avec les judaïsants et où il exprime le clivage des deux herméneutiques : « J'en ai entendu qui disaient : « Si je ne le trouve pas dans les archives (= l'Ancien Testament), je ne le crois pas dans l'Évangile ». Et quand je leur disais : « C'est écrit » (= au sens de l'annonce prophétique), ils me répondirent : « C'est là la question ». — Pour moi, mes archives, c'est Jésus-Christ ; mes archives inviolables, c'est sa croix, et sa mort et sa résurrection et la foi qui vient de lui ; c'est en cela que je désire, par vos prières, être justifié »¹². Le centre de

10. Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, Desclée 1958, p. 19.

11. Ignace d'Antioche, *Lettre aux Magnésiens* X, 3 ; trad. P. Th. Camelot, *S.C.* 10, p. 105.

12. *Idem*, *Lettre aux Philadelpiens*, VIII, 2, p. 149.

gravité de la foi d'Ignace est dans l'événement de Jésus-Christ qui tient lieu pour lui des « archives » de la Loi. C'est du Christ qu'il attend sa résurrection. Dans cet incident M. Simon lit l'écho d'une propagande judaïsante anti-paulinienne encore active au II^e siècle dans certains milieux judéo-chrétiens¹³.

Cette tendance judaïsante se survivra, en particulier dans les groupes dénommés « Ébionites », et va lourdement grever les chances de survie du judéo-christianisme dans l'Église. La polémique contre les judaïsants a contribué au refus de celui-ci par la majorité pagano-chrétienne.

3. *Les observances juives*

Justin est le témoin d'un dialogue persistant entre juifs et chrétiens, au II^e siècle de notre ère, à l'intérieur des tendances « libérales » du judaïsme et du christianisme. Le *Dialogue avec Tryphon* intéresse notre propos, car un passage important fait mention de la présence de « judéo-chrétiens » dans l'Église. Il convient de le citer largement :

« Tryphon reprit :

— Si quelqu'un sachant qu'il en est ainsi, c'est-à-dire connaissant que celui-là est le Christ, croyant en lui et lui obéissant, veut observer ces prescriptions, sera-t-il sauvé ? demandait-il.

— Moi : Du moins, à ce qu'il me semble, Tryphon, je dis qu'il sera sauvé, pourvu qu'il ne cherche pas de toutes manières à imposer aux autres hommes, j'entends à ceux des nations, qui, par le Christ sont circonscis de l'erreur, d'observer les mêmes prescriptions que lui ; pourvu qu'il ne dise pas qu'ils ne seront pas sauvés s'ils ne les observent pas, comme au début de la discussion toi-même le faisais, déclarant que je ne serai pas sauvé à moins de les observer.

— Lui : Pourquoi as-tu dit : Du moins à ce qu'il me semble, il sera sauvé ? C'est donc qu'il en est pour dire qu'ils ne seront pas sauvés ?

— Il en est, répondis-je, et même qui ne voudraient pas frayer avec eux ni en conversation, ni à table. Je ne suis pas de leur avis. Si au contraire, par faiblesse d'esprit, ils veulent observer tout ce qu'ils peuvent présentement des observances que Moïse a instituées, nous le savons, parce que le peuple avait le cœur dur, et en même temps espérer en notre Christ et observer les pratiques éternelles de la justice et de la religion naturelles, s'ils consentent à vivre avec les chrétiens et les fidèles, sans vouloir leur imposer, comme je l'ai dit déjà, de se circoncire comme eux, de faire les sabbats et d'observer toutes les autres pratiques semblables ; je déclare qu'il faut les accueillir et frayer avec eux en toutes choses, comme avec des frères nés des mêmes entrailles. Mais, dis-je, si ceux de votre race, Tryphon, qui disent qu'ils croient au Christ, usent de tous moyens pour contraindre les gentils qui croient au Christ, à vivre selon la loi instituée par l'intermédiaire de Moïse, ou s'ils ne consentent pas à frayer avec eux en cette même vie religieuse, je fais comme eux et ne les reçois point. Quant à ceux qui se laissent persuader par eux de vivre suivant la loi, et qui en même temps continuent à confesser le Christ de Dieu, j'admets qu'ils peuvent être sauvés. Pour ceux encore qui, après avoir confessé et reconnu que ce Jésus est le Christ, se mettent, pour une cause quelconque, à vivre selon la loi et en viennent à nier qu'il est le Christ, s'ils ne se repentent pas avant de mourir, je déclare qu'ils ne seront pas sauvés du tout. De même ceux qui sont de la race d'Abraham et vivent selon la loi, s'ils ne croient pas avant la fin de leur vie à ce

13. Cf. M. Simon, *op. cit.*, p. 311.

Christ, je déclare qu'ils ne seront pas sauvés, et surtout ceux qui dans les synagogues ont anathématisé et anathématisent encore ceux qui croient en ce Christ afin de se sauver et préserver du supplice du feu... »¹⁴.

Ce texte illustre admirablement les catégories diagnostiquées par M. Simon. Il y a les extrémistes des deux bords. Les extrémistes pagano-chrétiens ne veulent pas entrer en relations avec les judéo-chrétiens, quels qu'ils soient. Justin pour sa part ne voudrait pas frayer avec les judéo-chrétiens intransigeants et totalitaires qui cherchent à imposer à tous les exigences de la loi. Au milieu, il y a les judéo-chrétiens qui acceptent que les pagano-chrétiens ne respectent pas les observances juives et corrélativement la position de Justin, ouverte, bienveillante jusqu'à un certain point, mais conditionnelle et plutôt simplement tolérante, qui accepte que les judéo-chrétiens pratiquent leurs observances. Car pour lui l'observation de la loi juive est le signe d'une « faiblesse d'esprit ». Cette forme de condescendance exprime le renversement de majorité dans l'Église. On est déjà loin de la question posée au « concile » de Jérusalem : il ne s'agit plus de « tolérer » que les païens n'observent pas la Loi ; il s'agit désormais de « tolérer » ceux qui l'observent encore. La chose est d'ailleurs considérée comme un combat d'arrière-garde. Justin a la même tolérance pour des pagano-chrétiens qui observent la Loi sous l'influence des judéo-chrétiens, à la condition qu'ils gardent bien la foi en Jésus Christ Sauveur.

Ce texte, l'un des plus ouverts de la littérature chrétienne ancienne, exprime donc en clair la possibilité d'un judéo-christianisme dans l'Église. Mais Justin ne pense pas celui-ci comme une composante structurelle du christianisme. L'idéal lui semble bien que les chrétiens d'origine juive ne se distinguent plus des autres par les observances légales. La réconciliation du païen et du juif ne laisserait plus de place à la différence.

Rendant compte de ces diverses positions évoquées par le texte de Justin, M. Simon tire une conclusion dont la sévérité, juste en son fond, reste prématurée, car le judéo-christianisme survivra au moins jusqu'au IV^e ou V^e siècle : « Ainsi, le judéo-christianisme est en voie d'être rejeté de l'Église au rang d'une secte : c'est chose faite, peu après, à l'époque d'Irénée »¹⁵. Selon lui, le point décisif fut celui des observances, beaucoup plus que celui des divergences doctrinales. Je serais porté à rééquilibrer ce jugement à la lumière de la polémique contre les judaïsants.

Origène exprime une position analogue, près d'un siècle plus tard, quand il écrit dans son *Contre Celse* :

14. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 47, 1-5 ; trad. G. Archambault, Paris, Picard, 1909, pp. 209-213.

15. Marcel Simon, *op. cit.*, p. 284.

« Il (= Celse) n'a pas remarqué que ceux des juifs qui croient en Jésus n'ont pas abandonné la loi de leurs pères. Car ils vivent en conformité avec elle, et doivent leur appellation à la pauvreté d'interprétation de la loi. « Ebion » est en effet le nom du pauvre chez les juifs et « Ebionites », l'appellation que se donnent ceux des juifs qui ont reçu Jésus comme Christ. De plus, Pierre paraît avoir gardé longtemps les coutumes juives prescrites par la loi de Moïse, comme s'il n'avait pas encore appris de Jésus à s'élever du sens littéral de la loi à son sens spirituel » (suit le récit de l'événement de Joppé)¹⁶.

Origène ne taxe pas les Ébionites d'hérésie : il constate seulement l'existence de chrétiens qui continuent à pratiquer la Loi. Pour lui c'est simplement une position rétrograde qui en reste au sens littéral des Écritures.

Mais au IV^e siècle, Épiphane va plus loin en définissant ceux qu'il appelle les « Nazaréens » (qu'il distingue formellement des Ébionites) dans un texte justement relevé par M. Simon :

« Un seul point les oppose aussi bien aux juifs qu'aux chrétiens : ils sont en désaccord avec les juifs parce qu'ils croient au Christ ; ils se distinguent des chrétiens parce qu'ils observent encore la loi, la circoncision, le sabbat et les autres prescriptions »¹⁷.

Il est de plus remarquable que la longue notice d'Épiphane, qui mériterait une analyse plus fouillée, non seulement range les Nazaréens dans la série des sectes hérétiques, mais encore leur conteste la qualité de chrétiens : « Ce sont des juifs et rien de plus »¹⁸.

Ainsi plus le temps passe, plus sévèrement l'originalité du judéo-christianisme est-elle jugée, jusqu'au rejet. La distinction entre « judéo-chrétiens » et « judaïsants » n'est plus faite quant au fond des choses. Le refus de la différence autorise un amalgame entre les uns et les autres. Selon M. Simon, ce rejet est d'ailleurs mutuel : « Mis en demeure, d'un côté comme de l'autre, de choisir, les judéo-chrétiens ont été contraints de renoncer à ce qui faisait leur originalité, et de rentrer dans la norme commune, d'un côté ou de l'autre. Combien l'ont fait, dans quelles proportions sont-ils passés soit au judaïsme, soit au christianisme commun, soit encore aux sectes syncrétistes, nous ne le savons pas »¹⁹.

16. Origène, *Contre Celse*, II, 1 ; trad. M. Borret, S.C. 132, pp. 277-279.

17. Épiphane de Salamine, *Pan. Haer.*, 29, 7 ; PG 41, 401 ; trad. Marcel Simon, *op. cit.*, p. 287.

18. *Ibid.*

19. Marcel Simon, *op. cit.*, p. 307.

4. Les témoignages de l'iconographie

J'ai commencé en évoquant la mosaïque de Sainte Sabine. D'autres représentations témoignent de la persistance du même thème, souvent évoqué à partir de la communion fraternelle de Pierre et de Paul, l'apôtre de la circoncision et l'apôtre des gentils selon Ga 2, 7-9. P. Vallin, analysant le mausolée de Constantina à Rome l'interprète au sens du « Dominus pacem dat » :

« Spécifiquement chrétienne est la présence, aux deux extrémités de la scène, des maisons, symboles des deux mondes à partir desquels naît l'unique Église : celui des païens et celui des juifs... (A l'axe vertical de la scène, centré sur le Christ) vient se confronter un axe horizontal, celui qui se trouve indiqué par les deux maisons qui occupent les extrémités de l'abside ; à gauche, correspondant à Paul, l'apôtre des gentils, nous avons le mouvement de l'*Ecclesia ex gentibus* ; à droite, correspondant à Pierre, le mouvement de l'*Ecclesia ex circumcissione* »²⁰.

L'auteur y voit une illustration du texte de Ep. 2, 14-18, présentant le Christ comme celui qui a fait la paix entre les juifs et les païens. Et il propose de rapprocher l'image d'un commentaire de Ep 2, 14 par l'Ambrosiaster (considéré comme un juif converti). Le texte, contemporain du pape Damase, met en relation le don de la loi et le don de la paix :

« La passion du Sauveur a fait la paix entre la circoncision et la gentilité. Car l'inimitié, qui était comme un mur mitoyen et divisait la circoncision de la gentilité, et la gentilité de la circoncision, le Sauveur l'a supprimée, en donnant la loi, de sorte que ni le juif, en s'appuyant sur sa circoncision ne rejette le païen, ni le païen confiant dans son incirconcision, c'est-à-dire dans son paganisme, ne déteste le juif, mais de sorte que tous deux, renouvelés, suivent la foi du Dieu unique dans le Christ. Car tout ce que le Sauveur a enseigné, il l'a confirmé quand il ressuscita d'entre les morts »²¹.

Le baptistère de Naples semble confirmer cette interprétation²².

P. Vallin propose même l'hypothèse selon laquelle l'origine du culte jumelé des apôtres Pierre et Paul « ad catacumbas » (catacombe de St Sébastien) aurait eu pour motif la présence à Rome de communautés judaïsantes ou judéo-chrétiennes, en particulier dans le quartier de la via Appia : « *Pierre et Paul unis* auraient été opposés à *Pierre contre Paul*, soit que la communauté orthodoxe ait voulu affirmer ainsi ses

20. P. Vallin, « Dominus pacem dat. A propos du mausolée de Constantina à Rome », *Recherches de Science religieuse* 51 (1963), p. 580-581.

21. P.L. 17, 379.

22. Cf. P. Vallin, « Dominus pacem dat. A propos du baptistère de Naples », *Recherches de Science religieuse* 54 (1966), pp. 265-271.

prétentions en face de la secte rivale, soit qu'un groupe judaïsant ait voulu célébrer par là sa conversion à la grande Église »²³.

5. Un silence massif dans la suite de l'histoire

Sous bénéfice d'un inventaire plus précis auquel cette étude n'a pu donner lieu, il semble permis d'affirmer qu'après la disparition du judéo-christianisme ancien la question de la présence de chrétiens d'origine juive dans l'Église n'est plus l'objet d'une réflexion *doctrinale*. Le judaïsme, le plus souvent symbolisé sous l'expression de « la synagogue », est désormais considéré comme un partenaire ou plutôt un adversaire extérieur à l'Église. Cela est manifeste dans les trop célèbres homélies de Jean Chrysostome sur les juifs²⁴. On retrouve, de manière plus pacifique, le même thème dans une homélie de Césaire d'Arles, intitulée « De la comparaison entre l'Église et la synagogue » : il s'agit d'une longue illustration biblique de la préférence que Dieu donne au cadet, préfiguration de l'Église, sur l'aîné, préfiguration de la Synagogue : Abel est préféré à Caïn ; Sara à Agar ; Moïse à Aaron ; Josué à Moïse pour l'entrée dans la terre promise ; David à Saül pour la royauté ; Isaac à Ismaël ; Jacob à Esaü ; Rachel à Lia ; Joseph à ses frères ; de même le premier coup de bâton que Moïse lance sur la pierre au désert ne produit rien, c'est le second coup qui fait jaillir l'eau ; tous ces traits prophétisent l'élection gratuite de l'Église dont les membres doivent se comporter de manière à attirer à elle juifs et païens²⁵.

La théologie de la grande scolastique semble bien s'inscrire dans la même veine. En tout cas, les deux statues de la cathédrale de Strasbourg représentant la Synagogue et l'Église traduisent bien les idées du Moyen Age par l'opposition des attitudes entre l'une et l'autre.

6. Une redécouverte contemporaine

Un tel point mériterait une enquête systématique sur l'ecclésiologie du XIX^e (Möhler, Scheeben) et surtout du XX^e siècle. On s'apercevrait sans doute que notre thème intervient très peu jusqu'à une époque récente. Je ne retiens que quelques noms.

23. P. Vallin, « Le culte des apôtres Pierre et Paul "ad catacumbas" », *Bulletin de Littérature ecclésiastique* LXV (1964), p. 258-279, p. 268. — Une étude complète des données de l'époque patristique demanderait également une enquête systématique sur les commentaires faits par les Pères des textes pauliniens évoqués ci-dessus, en particulier d'Ep. 2. Cette enquête permettrait de dire dans quelle mesure le thème doctrinal de la réconciliation des juifs et des païens dans l'Église a survécu à la disparition des communautés judéo-chrétiennes.

24. Cf. sur ce sujet Anne-Marie Malingrey, « La controverse anti-judaïque dans l'œuvre de Jean Chrysostome d'après les discours *Adversus-Judaeos* », *De l'anti-judaïsme classique à l'antisémitisme moderne*, Presses Universitaires de Lille III 1979, pp. 87-104.

25. Texte édité par Dom G. Morin dans *Revue bénédictine*, XXIII (1906), pp. 31-35.

Gaston Fessard a développé²⁶ une analyse vigoureuse de la pensée paulinienne dans laquelle il met en relief la dialectique du juif et du païen dans l'Église²⁷. Cette dialectique, dont le fondement a été finalement reconnu par les exégètes, souligne l'inversion du rapport vétéro-testamentaire du juif élu au païen idolâtre et du rapport néo-testamentaire du juif rejeté et incrédule au païen converti. Mais l'Église est le lieu de la réconciliation de ces deux types : le païen est à son tour élu et le juif est converti et fidèle. Il est vrai, comme je l'ai déjà noté, que, dans sa réflexion sur l'histoire du salut, G. Fessard a davantage considéré le rapport du juif, demeuré extérieur à l'Église, au païen converti, situé dans l'Église, que la situation structurelle de l'un et de l'autre à l'intérieur de l'Église.

Louis Bouyer regrette que l'Église chrétienne ait « vu s'étioler en elle et disparaître l'Église primitive, judéo-chrétienne, dont elle était issue »²⁸. Il écrit de même : « C'est une vérité, en premier lieu, que l'Église chrétienne, telle qu'elle est depuis d'innombrables générations, c'est-à-dire une Église à peu près exclusivement peuplée de « païens », est toujours tentée d'oublier, mais qu'elle ne saurait méconnaître sans se ruiner elle-même : elle n'est le Peuple de Dieu définitif, et elle ne peut subsister comme telle, qu'en étant et en demeurant greffée sur Israël. L'Église, en effet, est le Corps du Christ, mais ce Corps où l'insère plus profondément chaque célébration eucharistique est le corps d'un juif en qui tout Israël trouve son accomplissement »²⁹.

Le même auteur poursuit : « Si tout ceci est vrai, et l'on ne peut douter que ce le soit, le judéo-christianisme ne peut absolument pas être considéré comme une phase simplement transitoire du christianisme, abolie et dépassée pour toujours par le pagano-christianisme qui en aurait triomphé... C'est donc une infirmité pour l'Église que le judéo-christianisme, duquel elle est née et dont elle ne peut s'affranchir sans s'aliéner elle-même, en fait, ne subsiste plus en elle qu'à l'état de traces. On peut croire qu'elle n'atteindra au stade ultime de son propre développement qu'en le retrouvant, pleinement vivant en elle, mais enfin débarrassé de ses anciennes étroitures et de ses exclusivismes, prêt, autrement dit, à recueillir dans l'unité finale la gerbe des développements qui sont sortis de lui »³⁰.

Dans *Le choix de Dieu*, le cardinal Lustiger n'évoque qu'en passant ce problème, qui le touche cependant de très près, et réfléchit

26. D'abord dans *Pax nostra*, op. cit., puis dans *De l'actualité historique*, t. 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1960.

27. Je me suis appuyé plus haut sur sa pensée dans mon exposé des textes pauliniens.

28. Louis Bouyer, *L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris, éd. du Cerf 1970, p. 643.

29. *Ibid.*, p. 644.

30. *Ibid.*, pp. 646-647.

bien davantage à la signification de la permanence d'Israël en dehors de l'Église. Je retiens quelques-unes de ses déclarations plus significatives pour mon propos : « La catégorie « chrétien » ne gomme pas les catégories du juif et du païen ; l'Église ne nie pas les différences en les référant au Christ »³¹ ; « Jusqu'à dans la Venue en gloire du Messie, le juif demeure et il demeure juif, qu'il soit chrétien ou non »³² ; « Il ne faut pas dire qu'Israël n'a pas reconnu le Messie, car la première Église était une Église juive »³³.

7. Conclusion

Dans la conclusion de la première partie, j'avais souligné la double dimension, diachronique et synchronique, du rapport entre juif et païen dans l'Église. La tradition chrétienne a recueilli soigneusement la dimension diachronique et en est venue progressivement à oublier la dimension synchronique.

La première donnée est inscrite dans la fidélité originelle de l'Église à l'Ancien Testament qu'elle considère comme ses propres Écritures, celles qui attestent la lente annonce et préparation de son propre mystère. L'Église est la réalisation de la promesse faite à Israël ; elle est le nouvel Israël et de ce point de vue les Pères n'hésitent pas à parler de l'« Ecclesia ab Abel »³⁴. Cette expression traduit également la visée universelle du dessein de Dieu, qui, avant même l'élection d'Abraham — qui marque l'origine de la séparation entre Israël et les nations —, concerne toute l'humanité « depuis le juste Abel jusqu'au dernier élu »³⁵. Non seulement l'Église est le nouvel Israël, mais l'ancien Israël, sur lequel elle est greffée, fait déjà partie de l'Église. Tout l'olivier, de ses racines à ses derniers rameaux, pour reprendre l'image paulinienne, est l'Église. Il y a donc dans l'histoire du salut le temps des juifs et le temps des païens, héritiers des juifs. Selon cette visée diachronique il y a bien réconciliation des uns et des autres dans la même histoire du salut. L'Église est faite des deux peuples. Cette théologie peut sembler « récupératrice ». Elle est chrétiennement fondamentale, mais aussi unilatérale, car elle ne retient qu'un aspect de l'image de la greffe.

La seconde donnée, synchronique, s'est cherchée de manière difficile pendant les tout premiers siècles de l'Église. Quoiqu'il en ait été des vicissitudes de l'histoire, il fut un temps où un judéo-christianisme a coexisté avec un pagano-christianisme. Comment peut-on expliquer la disparition du premier ? Deux faits sont ici à invoquer. D'abord, la

31. Jean-Marie Lustiger, *Le choix de Dieu*, Paris, De Fallois 1987, p. 90.

32. *Ibid.*, p. 91.

33. *Ibid.*

34. Cf. Yves Congar, « Ecclesia ab Abel », *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, Patmos-Verlag 1952, p. 80.

35. Expression patristique citée dans *Lumen Gentium* 2.

progression du christianisme se fit de manière très rapide en milieu païen, alors que seulement peu de juifs passèrent au christianisme : le « rapport de force » s'inversa donc rapidement dans l'Église, phénomène qui s'amplifia à l'époque constantinienne. C'est ainsi que le judéo-christianisme a été progressivement exilé et marginalisé, sa différence n'étant plus acceptée. Car toute différence à l'intérieur d'un groupe est difficile à gérer. De même que les juifs chrétiens des *Actes des Apôtres* voulaient imposer les pratiques de la Loi à tous les païens convertis au christianisme, de même les païens en sont-ils venus plus tard à interpréter négativement toute figure d'un judéo-christianisme.

D'autre part, le judéo-christianisme, on l'a vu, s'est manifesté sous la forme de multiples tendances, dont l'orthodoxie chrétienne n'était pas toujours totale. A tort ou à raison (ou plus exactement à tort et à raison suivant les cas), les judéo-chrétiens ont été considérés comme des judaïsants. La distinction entre le légitime maintien des observances juives, vécu dans la conviction de la justification par la foi, et le retour à ces pratiques au nom d'une conception vétéro-testamentaire de la Loi n'était pas facile à faire. On a vu que, dès Justin, le respect des observances juives partait d'une attitude quelque peu condescendante vis-à-vis de « faibles ».

Cela dit, on ne saurait oublier à travers toute l'histoire de l'Église et jusqu'à nos jours la présence de juifs convertis au christianisme, sincèrement chrétiens, sans renoncer pour autant à leur identité d'origine.

*
* *

Questions finales

De cette recherche qui demanderait à être poursuivie de manière beaucoup plus approfondie, diverses questions jaillissent inévitablement :

Une question à l'Église, d'abord : dans quelle mesure la reviviscence d'un judéo-christianisme en elle est-elle concrètement possible et doctrinalement légitime ? On connaît certains efforts en ce sens (par exemple la petite communauté chrétienne qui célèbre à Jérusalem en hébreu). Sans doute un tel néo-judéo-christianisme n'existera-t-il jamais que de manière réduite et discrète. Mais le passage de l'existence dans l'Église de juifs, chrétiens à titre individuel, à celle de communautés vivant dans la foi chrétienne leur origine et leur solidarité juive ne serait-il pas un signe révélateur du mystère de l'Église, un signe ordonné à la réconciliation des juifs et des païens, et donc au salut du monde ?

Une question analogue se pose aux communautés juives : dans quelle mesure peuvent-elles admettre que des juifs chrétiens soient toujours des juifs, qu'ils puissent être chrétiens sans renoncer à leur

fidélité juive et à leur solidarité avec les autres juifs ? On sait qu'aujourd'hui l'identité juive est reconnue compatible avec des prises de positions religieuses extrêmement variées, allant jusqu'à l'athéisme inclusivement. Pourquoi la perspective de juifs-chrétiens serait-elle a priori exclue ? D'autre part, si ce premier point comportait une réponse affirmative, la reviviscence de communautés chrétiennes soulignant leur origine juive pourrait-elle être considérée par les autres juifs comme une réalité positive constituant la première arche d'un pont de réconciliation entre chrétiens et juifs ?

Il va sans dire que de telles ouvertures ne pourraient progresser que sur le fond d'un pardon mutuellement demandé et donné.