

Boyarin et la séparation tardive judaïsme/christianisme

Partie III — L'Église primitive : de la communauté charismatique à l'institution

Introduction : une frontière qui n'existait pas encore

Le chapitre précédent a montré comment la parousie différée — le report indéfini du retour du Christ qu'attendaient les premières générations chrétiennes — avait agi comme un moteur silencieux de l'institutionnalisation, transformant une communauté d'attente eschatologique en une Église dotée de ministères, de règles et d'une mémoire à transmettre. Mais cette institutionnalisation s'est jouée sur un terrain que l'on a longtemps imaginé à tort : celui d'un christianisme qui se serait, presque dès l'origine, détaché d'un judaïsme déjà constitué. Or rien n'est moins sûr. La question de savoir quand, comment et même si le christianisme s'est « séparé » du judaïsme s'est révélée, au cours des dernières décennies, infiniment plus complexe que ne le supposait le récit traditionnel.

Ce récit traditionnel, hérité de l'historiographie confessionnelle, racontait une rupture précoce et nette : Jésus aurait fondé une religion nouvelle, les apôtres l'auraient propagée, et dès la fin du premier siècle, après la destruction du Temple en 70 et la malédiction supposée des chrétiens dans la liturgie synagogale, les « deux religions » auraient pris des chemins définitivement divergents. C'est ce modèle que l'on désigne aujourd'hui par l'expression anglaise devenue canonique de **Parting of the Ways** — la « séparation des chemins ». Le présent chapitre montre que ce modèle, sous les coups conjugués de Walter Bauer, James Dunn et surtout **Daniel Boyarin**, s'est effondré, et

qu'à sa place s'est imposée une vision où la frontière entre judaïsme et christianisme apparaît comme une construction tardive, artificielle et réciproque, élaborée par des élites religieuses au moyen d'un outil précis : l'hérésiologie.

Cette révision n'est pas un raffinement érudit sans portée. Pour un projet qui entend fonder une réforme de l'Église sur l'examen de ses propres sources historiques, la chronologie de la séparation est décisive. Si le christianisme n'a pas rompu avec le judaïsme à l'époque de Jésus ni même à celle de Paul, mais bien plus tard, et au prix d'un effort délibéré de définition des identités, alors une grande part de ce que l'institution catholique a présenté comme une donnée originaire — sa différence d'essence avec le monde juif — apparaît comme un produit historique daté, et donc, par principe, interrogeable.

I. Le modèle classique du *Parting of the Ways* et ses présupposés

Le modèle du *Parting of the Ways* repose sur une série de présupposés qu'il convient d'explicitier pour mesurer ce que la critique récente a renversé. Le premier est essentialiste : il suppose que « le judaïsme » et « le christianisme » existaient, dès le premier siècle, comme deux entités religieuses dotées chacune d'une essence stable, d'une doctrine identifiable et de frontières claires. Sur cette base, la question de la séparation devient une question de date : à quel moment ces deux blocs préexistants se sont-ils détachés l'un de l'autre ?

Le deuxième présupposé est celui d'une rupture unique et localisable. La tradition a longtemps cherché l'événement déclencheur, le point de bascule après lequel la coexistence devenait impossible. Trois candidats reviennent constamment : la prédication de Jésus lui-même, censée déjà contenir le germe d'une religion nouvelle ; la mission paulinienne auprès des non-juifs, qui aurait dissous l'obligation de la Loi ; et enfin la destruction du Temple de Jérusalem en 70, suivie de la prétendue introduction, dans la prière synagogale des Dix-Huit Bénédiction, d'une malédiction contre les *minim* — les « hérétiques » — qui aurait exclu les judéo-chrétiens de la synagogue. Cette dernière hypothèse, celle de la *Birkat ha-Minim* comme acte fondateur de la rupture, a longtemps fonctionné comme une explication commode.

Le troisième présupposé, plus insidieux, est théologique : il fait de la séparation un accomplissement, l'émancipation nécessaire d'une vérité chrétienne d'abord prisonnière de son enveloppe juive. Dans cette perspective, le christianisme « dépasse » le judaïsme comme l'adulte dépasse l'enfant, et la séparation devient le signe même de la maturité de la nouvelle foi. On reconnaît ici la matrice du discours de la *supersession*, de la substitution de l'Église à Israël, qui a structuré pendant des siècles le regard chrétien sur le judaïsme et nourri une longue histoire d'hostilité.

C'est l'ensemble de cet édifice — essence préexistante, rupture localisable, accomplissement théologique — que les travaux examinés dans ce chapitre ont entrepris de démonter. Et il faut souligner d'emblée que ce démontage ne procède pas d'une intention apologétique mais d'un retour patient aux sources : aux textes rabbiniques, aux Pères de l'Église, aux écrits dits hérétiques, et aux silences éloquentes que ces corpus laissent affleurer.

II. Walter Bauer : l'orthodoxie comme victoire tardive

Avant même que Boyarin ne reformule la question, un précurseur avait posé une pierre décisive. En 1934, le théologien allemand **Walter Bauer** publiait *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* — « Orthodoxie et hérésie dans le christianisme le plus ancien » —, un ouvrage qui allait, après sa traduction anglaise dans les années 1970, bouleverser l'étude des origines chrétiennes. La thèse de Bauer est d'une élégante radicalité : le schéma ecclésiastique classique, selon lequel l'orthodoxie précède l'hérésie comme la vérité précède son altération, doit être inversé.

Bauer procède par enquête régionale. Il examine plusieurs grandes aires du christianisme primitif — l'Égypte, l'Édesse syriaque, l'Asie Mineure, Rome — et constate que dans nombre d'entre elles, les formes de christianisme que l'Église ultérieure a qualifiées d'« hérétiques » n'étaient pas des déviations tardives par rapport à une norme préexistante : elles étaient, au contraire, les expressions les plus anciennes et souvent majoritaires de la foi locale. En Égypte, c'est un christianisme de coloration gnostique qui semble avoir dominé les premières générations ; à Édesse, des courants que l'orthodoxie réprovera plus tard apparaissent comme la forme native du christianisme. Ce que

la postérité a appelé « orthodoxie » n'aurait donc été, à l'origine, qu'une variante parmi d'autres, particulièrement associée à l'Église de Rome, qui s'est imposée progressivement par son organisation, son autorité et sa puissance.

La conséquence la plus corrosive de cette analyse touche à l'écriture de l'histoire. Une fois l'orthodoxie victorieuse, elle a réécrit rétrospectivement le récit des origines pour se présenter comme première, comme originaire, comme fidèle à un dépôt apostolique que les hérétiques auraient corrompu. L'hérésie devient ainsi un effet de perspective : ce n'est pas une réalité substantielle préexistant à l'orthodoxie, mais une catégorie produite par les vainqueurs pour disqualifier leurs concurrents et naturaliser leur propre triomphe. La célèbre formule selon laquelle l'histoire est écrite par les vainqueurs trouve ici son application au champ religieux le plus sensible.

La thèse de Bauer a fait l'objet de nombreuses corrections de détail — les historiens ont nuancé sa géographie, contesté certaines de ses lectures, relevé qu'il avait parfois forcé le trait. Mais son intuition fondamentale a survécu à toutes les critiques et constitue désormais un acquis : le christianisme ancien fut, dès ses débuts, irréductiblement pluriel, et la notion même d'orthodoxie est un produit historique tardif, le résultat d'un processus de sélection et d'exclusion plutôt que le point de départ d'une dégradation. C'est sur ce socle que Boyarin viendra bâtir, en transposant l'argument bauerien du seul champ chrétien à l'espace partagé du judaïsme et du christianisme.

III. Daniel Boyarin : la frontière comme invention hérésiologique

L'apport de **Daniel Boyarin**, talmudiste et historien des religions, consiste à appliquer l'intuition de Bauer non plus à la seule pluralité interne du christianisme, mais à la relation entre judaïsme et christianisme eux-mêmes. Dans des ouvrages comme *Dying for God* (1999) et surtout *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (2004), Boyarin soutient une thèse qui a profondément reconfiguré le débat : ni le « judaïsme » ni le « christianisme » ne peuvent être pensés comme des entités religieuses nettement distinctes avant le troisième, voire le quatrième siècle. Avant cette

époque tardive, il faudrait plutôt parler d'un vaste continuum de croyances et de pratiques, d'un espace partagé où circulaient librement les idées, les exégèses et les figures — et au sein duquel les lignes que nous tenons pour des frontières religieuses n'existaient tout simplement pas encore.

L'image directrice de Boyarin est précisément celle de la frontière, de la *border line*. Pour lui, la séparation entre les deux religions ne fut pas un processus naturel de divergence, comparable à deux rivières issues d'une même source qui s'écarteraient peu à peu sous l'effet de la géographie. Elle fut le produit d'un travail délibéré de tracé, opéré par des élites religieuses des deux bords — Pères de l'Église chrétiens d'un côté, rabbins de l'autre — qui avaient un intérêt convergent, quoique pour des raisons opposées, à établir une démarcation claire là où n'existait qu'un dégradé continu. Boyarin parle de **partition** au sens presque géopolitique du terme : comme on partitionne un territoire en traçant une frontière qui coupe arbitrairement à travers des populations mêlées, on a partitionné un espace religieux unifié en deux « religions » désormais censées s'exclure mutuellement.

L'instrument de cette partition fut l'**hérésiologie**, c'est-à-dire le discours de définition et de dénonciation des hérésies. Boyarin montre que l'invention de la catégorie d'hérésie — *haireisis* devenant, de simple « choix » ou « école de pensée », une déviation condamnable — fut l'outil conceptuel grâce auquel on put produire de l'identité par exclusion. En définissant ce qui était hérétique, on définissait du même coup, en creux, ce qui était orthodoxe ; et en désignant le judaïsme ou le judéo-christianisme comme une figure du dehors, l'orthodoxie chrétienne en construction se donnait des contours. Le geste rabbinique fut symétrique : en cernant la catégorie de *minut* (l'hérésie, le fait d'être *min*), les rabbins définissaient en retour ce qu'était le judaïsme légitime. Boyarin va jusqu'à suggérer que les deux hérésiologies, juive et chrétienne, se sont développées en miroir, chacune se servant de l'autre comme repoussoir constitutif.

Un point particulièrement saisissant de la démonstration concerne la théologie elle-même. Boyarin a montré que certaines idées que l'on tient pour spécifiquement chrétiennes — notamment la spéculation sur le **Logos**, la Parole divine conçue comme une entité quasi distincte de Dieu, et plus largement les théologies dites de la « binitarité » — étaient en réalité bien présentes dans le

judaïsme du tournant de notre ère, sous des formes comme le Memra des targums ou la figure de la Sagesse. Loin d'être une invention chrétienne par laquelle le christianisme aurait trahi le monothéisme juif, la théologie du Logos appartenait au fonds commun. Ce n'est qu'après coup que les rabbins ont rejeté ces spéculations comme la doctrine des « deux pouvoirs dans le ciel », hérésie par excellence, précisément parce que les chrétiens se les étaient appropriées. La frontière s'est donc tracée à l'intérieur d'un héritage partagé, chaque camp répudiant ce que l'autre revendiquait.

IV. James Dunn et les piliers du judaïsme du Second Temple

Si Boyarin insiste sur la tardiveté et l'artificialité de la séparation, **James D. G. Dunn**, exégète britannique du Nouveau Testament, en a proposé une analyse plus attentive aux étapes et aux lignes de fracture internes. C'est d'ailleurs à lui que l'on doit la diffusion de l'expression *Parting of the Ways*, titre de son ouvrage de 1991, qu'il emploie cependant dans un sens beaucoup plus nuancé que le modèle classique. Dunn ne défend pas une rupture précoce et nette ; il cherche plutôt à comprendre où, dans le judaïsme du Second Temple, se sont logées les tensions qui ont rendu possible, à terme, une divergence.

Pour ce faire, Dunn identifie ce qu'il appelle les quatre **piliers** du judaïsme du Second Temple : le monothéisme, l'élection et la terre, la Torah, et le Temple. Ces quatre piliers constituaient l'architecture commune dans laquelle vivaient juifs et premiers chrétiens. La thèse de Dunn est que le mouvement issu de Jésus n'a pas, dans un premier temps, abandonné ces piliers, mais les a reconfigurés, l'un après l'autre, d'une manière qui demeurerait d'abord acceptable à l'intérieur de la pluralité juive avant de devenir, par accumulation, une source de fracture.

Le pilier du Temple est ébranlé par sa destruction en 70 et par la relecture chrétienne qui fait du Christ, et du corps des croyants, le nouveau lieu de la présence divine. Le pilier de la Torah est reconfiguré par les débats sur la Loi qui traversent les communautés pauliniennes, où la question de savoir si les non-juifs doivent observer les prescriptions mosaïques devient brûlante. Le monothéisme lui-même est mis sous tension par la christologie, à mesure que la figure de Jésus se voit attribuer des prérogatives divines. Et l'élection — la conviction d'être le peuple choisi — se

trouve disputée entre une lecture ethnique et une lecture élargie aux nations. Mais Dunn insiste : chacune de ces reconfigurations restait, prise isolément, dans le champ des débats internes au judaïsme du Second Temple, lui-même remarquablement diversifié, des pharisiens aux esséniens en passant par les sadducéens et les apocalypticiens.

L'intérêt de l'approche de Dunn est de substituer à l'idée d'une rupture unique celle d'un faisceau de lignes de fracture qui ne se transforment en frontières religieuses étanches que progressivement et tardivement. Là où Boyarin met l'accent sur l'invention discursive de la frontière, Dunn éclaire le terreau théologique sur lequel cette invention a pu opérer. Les deux analyses sont complémentaires : l'une décrit le matériau, l'autre le geste de partition. Ensemble, elles dissolvent l'illusion d'un moment fondateur unique et restituent à l'histoire sa lenteur et sa complexité.

V. Chronologie longue et géographie plurielle de la séparation

La conjonction de ces approches impose une révision profonde de la chronologie. Le consensus qui s'est dégagé récuse l'idée d'une séparation accomplie au premier siècle. La destruction du Temple en 70 n'a pas séparé les chemins ; elle a au contraire ouvert une période de reconfiguration commune, où le judaïsme rabbinique naissant et le christianisme en formation puisaient encore au même réservoir. L'hypothèse de la *Birkat ha-Minim* comme acte d'exclusion liturgique des chrétiens dès la fin du premier siècle, longtemps tenue pour le moment décisif, a été largement déconstruite : la datation de cette bénédiction, son contenu exact, sa visée précise et son efficacité réelle sont tous incertains, et rien ne permet d'en faire le verrou qui aurait clos la porte de la synagogue aux disciples de Jésus.

Il faut bien plutôt déplacer le centre de gravité vers les troisième et quatrième siècles. C'est dans cette longue durée que se cristallisent les identités, à mesure que se développent les hérésiologies des deux bords et que, du côté chrétien, l'alliance avec le pouvoir impérial après Constantin donne à l'orthodoxie les moyens institutionnels d'imposer ses frontières. La séparation est alors moins un événement qu'un processus d'élites, conduit par des évêques, des conciles et des docteurs de la Loi, dont les décisions ne reflétaient pas nécessairement la pratique des fidèles ordinaires.

Car la dimension géographique et sociale est ici essentielle. La séparation ne s'est pas produite partout au même rythme ni de la même façon. Dans les grands centres où s'élaboraient les doctrines, les démarcations pouvaient être tranchées tôt ; mais dans les marges, dans les villes de Syrie, de Mésopotamie ou d'Asie Mineure, juifs et chrétiens ont continué longtemps à partager des espaces, des fêtes, des pratiques et des sociabilités. Le témoignage le plus éclatant de cette persistance nous vient, paradoxalement, des efforts déployés pour y mettre fin. Lorsque, à la fin du quatrième siècle, **Jean Chrysostome** prononce à Antioche ses violentes homélies *Adversus Judaeos*, ce n'est pas parce que les deux communautés étaient déjà nettement séparées, mais précisément parce qu'elles ne l'étaient pas : des chrétiens continuaient de fréquenter la synagogue, d'y prêter serment, d'y observer le jeûne et les fêtes. La virulence du pasteur trahit l'échec de la frontière qu'il s'efforce d'imposer.

Cette indication méthodologique est précieuse : les sources hérésiologiques et polémiques ne décrivent pas un état de fait accompli, elles révèlent au contraire ce que leurs auteurs cherchaient à empêcher. La répétition obstinée des interdictions de « judaïser » au fil des siècles et des conciles atteste, en creux, la vitalité prolongée de pratiques mêlées que l'institution voulait extirper. La frontière a dû être tracée et retracée, parce qu'elle ne tenait pas d'elle-même.

VI. Les figures intermédiaires et la persistance du judéo-christianisme

L'effondrement du modèle de la rupture précoce a redonné toute leur place à des figures et des groupes que l'historiographie classique avait relégués dans les marges anachroniques de l'« hérésie ». Les communautés que les hérésiologues nomment **ébionites** et **nazaréens** — ces chrétiens d'origine juive qui continuaient d'observer la Loi tout en reconnaissant Jésus comme Messie — n'apparaissent plus comme des résidus archaïques voués à disparaître, mais comme des témoins de la normalité originelle, attestant qu'il était possible, et même durable, d'être pleinement juif et pleinement chrétien à la fois.

Le fait que ces formes aient pu persister jusqu'au quatrième et au cinquième siècle, et que les Pères aient éprouvé le besoin de les dénoncer comme déviantes, constitue une preuve à charge contre le récit de la séparation précoce. Si la rupture avait été consommée au premier siècle, ces figures n'auraient pas dû exister ; et si elles ont existé, c'est que la frontière restait poreuse. Boyarin et les historiens qui le suivent insistent sur ce point : ce que l'orthodoxie a appelé judéo-christianisme « hérétique » n'était pas une combinaison hybride et tardive de deux essences préexistantes, mais bien plutôt le maintien d'une configuration qui avait été, à l'origine, la plus naturelle qui soit. C'est l'orthodoxie séparatrice qui était la nouveauté, non la coexistence.

Cette relecture rejoint l'argument bauerien tout en l'élargissant : de même que les « hérésies » chrétiennes étaient souvent les formes les plus anciennes du christianisme local, le judéo-christianisme « hérétique » représentait souvent la forme la plus ancienne du christianisme tout court. La hiérarchie chronologique que l'orthodoxie a imposée — d'abord la pureté, ensuite la déviation — se trouve renversée. Et l'on comprend mieux pourquoi cette relecture a une portée qui dépasse l'érudition : elle révèle que l'identité chrétienne s'est construite par une opération d'exclusion dont la première victime fut sa propre matrice juive.

Il faut toutefois se garder d'une simplification inverse. Reconnaître la tardiveté et l'artificialité de la frontière ne signifie pas nier qu'il y ait eu, au bout du compte, deux religions distinctes. La partition, pour être construite, n'en fut pas moins réelle dans ses effets. Boyarin lui-même a nuancé sa thèse face aux critiques, reconnaissant que des éléments de différenciation existaient plus tôt qu'il ne l'avait d'abord laissé entendre, et que le continuum n'excluait pas des polarités.

L'historiographie la plus récente parle volontiers de chemins qui ne cessèrent jamais tout à fait de se croiser, d'« ways that never parted », pour souligner que même après la partition officielle, les contacts, les emprunts et les rivalités n'ont jamais cessé. La séparation fut moins une coupure qu'une distinction laborieusement maintenue contre une parenté tenace.

VII. Enjeux théologiques : supersession, antijudaïsme et identité chrétienne

Les conséquences théologiques de cette révision sont considérables, et elles touchent au cœur de la manière dont l'Église s'est pensée elle-même. Le récit de la séparation précoce était inséparable de la théologie de la **supersession**, ou théologie de la substitution, selon laquelle l'Église, nouvel Israël, avait remplacé l'ancien peuple de l'alliance, devenu caduc par son refus de reconnaître le Messie. Cette théologie présupposait précisément ce que l'histoire récente a démenti : l'existence de deux entités nettement séparées, dont l'une aurait pris la place de l'autre.

Or si la séparation fut tardive et construite, le récit de la substitution perd son fondement historique. L'Église n'a pas succédé à un judaïsme révolu ; elle est née à l'intérieur du judaïsme, en a longtemps partagé l'espace, et n'en a tracé la frontière qu'au prix d'un travail polémique dont les homélies de Jean Chrysostome donnent la mesure inquiétante. La théologie de la supersession apparaît dès lors non comme la traduction d'un fait, mais comme l'idéologie justificatrice de la partition — l'arme doctrinale au service du tracé de la frontière. Et l'on mesure combien cette idéologie a pesé, puisqu'elle a fourni, des siècles durant, le soubassement théologique de l'antijudaïsme chrétien, avec les conséquences tragiques que l'histoire a connues.

C'est précisément ce que la théologie catholique a commencé à reconnaître après le concile Vatican II. La déclaration *Nostra aetate* de 1965, en répudiant l'accusation collective de déicide et en affirmant que l'alliance de Dieu avec le peuple juif n'a jamais été révoquée, opérait un retournement dont les travaux historiques examinés ici fournissent rétrospectivement la justification savante. Quand l'Église reconnaît la permanence de l'alliance avec Israël, elle ne fait pas seulement un geste de réconciliation : elle se réaligne sur une vérité historique que sa propre tradition séparatrice avait recouverte. La recherche de Boyarin, Bauer et Dunn donne ainsi des armes à une autocritique que l'institution elle-même a engagée, trop tard et trop timidement.

Conclusion : ce que la séparation tardive change pour lire l'Église

Ce chapitre a établi trois choses. Premièrement, que le récit traditionnel d'une rupture précoce et nette entre judaïsme et christianisme — la *Parting of the Ways* au sens classique — ne résiste pas à l'examen des sources : la séparation fut tardive, étalée sur trois siècles au moins, et inégale selon les lieux. Deuxièmement, que cette séparation ne fut pas un processus naturel de divergence mais une partition construite, tracée délibérément par les élites religieuses des deux bords au moyen de l'hérésiologie, cet art de produire de l'identité par l'exclusion ; les figures du judéo-christianisme persistant et la virulence même des polémiques antijuives en sont les témoins involontaires. Troisièmement, que cette construction a porté avec elle une idéologie — la théologie de la substitution — qui a longtemps fait passer pour une donnée originale ce qui était le résultat tardif d'un rapport de force.

Pour le projet d'Fontes, qui cherche dans les sources historiques et théologiques ce qui, dans l'Église catholique, demeure fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné, cette leçon est centrale. Elle montre qu'une part de l'identité chrétienne s'est forgée non par fidélité positive à l'enseignement de Jésus — lui-même juif, vivant et prêchant à l'intérieur du judaïsme de son temps —, mais par un geste de démarcation et de rejet à l'égard de la matrice qui l'avait vu naître. Une réforme légitime, fondée sur les sources, ne peut ignorer que la coupure d'avec Israël fut une décision historique et non une nécessité évangélique, et que l'Église a déjà, avec *Nostra aetate*, commencé à se retourner contre cette part d'elle-même. Reconnaître la tardiveté et l'artificialité de la frontière, c'est ouvrir la possibilité de distinguer, dans l'héritage reçu, ce qui procède de l'Évangile et ce qui procède de la fabrique des identités concurrentes.

Cette enquête sur la frontière construite débouche naturellement sur une question voisine : si l'orthodoxie chrétienne s'est constituée en excluant non seulement le judaïsme mais aussi tout un faisceau de christianismes concurrents, que furent ces formes vaincues, et qu'avaient-elles à dire du message de Jésus ? C'est l'objet du chapitre suivant, consacré aux christianismes perdus et alternatifs, qui poursuivra l'exploration de cette pluralité originelle dont l'orthodoxie victorieuse s'est efforcée d'effacer la mémoire.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Daniel Boyarin, Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity (2004) ; Daniel Boyarin, Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism (1999) ; Walter Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (1934) ; James D. G. Dunn, The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism (1991) ; Adam H. Becker et Annette Yoshiko Reed (dir.), The Ways That Never Parted (2003) ; Concile Vatican II, Nostra aetate (1965).