



HAL
open science

Le retour du fils prodigue ? Interprétations juives de Paul aux XIX^e et XX^e siècles : quelques jalons

Franck Damour

► To cite this version:

Franck Damour. Le retour du fils prodigue ? Interprétations juives de Paul aux XIX^e et XX^e siècles : quelques jalons. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2010, 90, pp.25-47. hal-01889501

HAL Id: hal-01889501

<https://hal.science/hal-01889501v1>

Submitted on 6 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le retour du fils prodigue ?

Interprétations juives de Paul aux XIX^e et XX^e siècles : quelques jalons.

Franck Damour
32 rue de Blois
41330 Marolles
damour.sf@neuf.fr

Résumé : L'article propose de baliser l'évolution des interprétations juives de Paul depuis le début du XIX^e siècle à la fin du XX^e siècle à travers l'étude de quelques auteurs représentatifs de Joseph Salvador à Daniel Boyarin en passant par Martin Buber ou Leo Baeck. Cette évolution montre l'intégration progressive de Paul dans l'univers juif, intégration qui est passée par des polémiques internes au judaïsme, par la confrontation avec les théologiens chrétiens, mais aussi par des enjeux plus généraux de théologie politique.

Abstract : This article proposes to mark the evolution of Jewish interpretations of Paul since the early nineteenth century to the late twentieth century through the study of some authors representing like Joseph Salvador, Martin Buber, Leo Baeck or Daniel Boyarin. We observe a gradual integration of Paul in the Jewish world, integration which has gone through internal controversy to Judaism, the confrontation with the Christian theologians, but also broader issues of political theology.

Introduction

Nous sommes, à nouveau, dans un moment paulinien. Avec une particularité remarquable : rarement Paul a autant été lu hors des cercles chrétiens. Des philosophes incroyants comme Giorgio Agamben¹, Alain Badiou², Didier Franck³, Jean-François Lyotard⁴ ou Slavoj Žižek⁵ le commentent comme un penseur du politique, du temps ou de la condition humaine. Ces nouvelles lectures ont été précédées par un renouveau des études pauliniennes sous le signe de ce qu'on appelle le « nouveau paradigme », qui se définit par la valorisation de l'enracinement juif de Paul, rompant avec la lecture augustinienne et protestante de Paul. Notre propos est de mettre en valeur un autre mouvement : l'apparition, puis le développement d'écrits de penseurs juifs sur Paul de Tarse. « Apparition », car c'est un phénomène récent, remontant au premier tiers du XIX^e siècle. « Développement », car le nombre d'écrits, quoique globalement modeste, n'a cessé de croître. Des chercheurs anglo-saxons et allemands se sont penchés sur la question, mais dans des publications peu accessibles au public francophone, à l'exception notable de l'article important d'Alan F. Segal consacré à « Paul et ses exégètes juifs contemporains »⁶. À notre tour, nous voudrions rendre

¹ Agamben, 2000,

² Badiou, 1997.

³ Franck, 1998.

⁴ Lyotard, 1992.

⁵ Žižek, 2006,

⁶ Segal, 2006, p. 413-441. L'article est le fait d'un des acteurs de cette histoire, ce qui en fait l'intérêt, mais aussi sa limite : la perspective adoptée par Alan F. Segal est plus celle d'une méditation sur son propre travail d'interprète de Paul au regard de certains de ses contemporains qu'une histoire de cette interprétation.

compte de ces lectures juives de Paul, mais nous nous séparerons de ces chercheurs par notre objectif. Plus que l'apport pour l'exégèse ou encore pour le dialogue inter-religieux, c'est la vitalité de la pensée paulinienne qui nous intéresse. Comment Paul a-t-il pu perdre sa fonction instrumentale pour devenir un objet d'intérêt par lui-même ? Comment Paul a-t-il pu devenir un *alter ego* pour des juifs ? Bref, comment le fils prodigue a-t-il retrouvé le chemin de la maison ? Cela nous amènera à intégrer des auteurs juifs qui ne sont pas des spécialistes d'histoire des religions, ni des philologues.

Nous essayerons aussi de savoir si ces études ont pu jouer un rôle catalyseur dans l'avènement du *new paradigm* ou de la déconfessionnalisation des lectures de Paul. Toutefois, nous ne ferons qu'effleurer le fait que les lectures juives de Paul ne sont pas moins confessionnelles et contextualisées que les lectures chrétiennes, se positionnent aussi par rapport à l'herméneutique protestante, participent aux débats de l'histoire des religions, etc. On voit que le sujet est vaste, et il ne s'agit ici que de poser quelques jalons et d'indiquer des pistes.

Avant la période contemporaine, le silence juif sur Paul fut quasi total. Celui du Talmud sur Paul s'explique, selon Gerhard Kittel, par l'indépendance du judaïsme de la diaspora et des centres palestiniens et babylonien du judaïsme rabbinique⁷. Dans l'antiquité, la plupart des polémiques juives avec le christianisme touchent aux Pères de l'Église et non au Nouveau Testament. Même si on ne peut exclure que quelques thèses christologiques discutées soient en lien avec Paul, il n'y a pas de trace explicite pour la période médiévale. En Andalousie, les débats ne manquèrent pas, mais on ne trouve jamais Paul en leur centre, sinon dans l'arsenal argumentaire des chrétiens. Il semble que finalement Spinoza, dans le chapitre XI du *Traité théologico-politique*, soit le premier à avoir clairement discuté des lettres de Paul, ce qui nous donne une indication de l'intérêt des juifs pour Paul. Le silence sur Paul est celui sur un hérétique, un renégat, aux positions dangereuses, renforcé par la situation de minorité dans le monde chrétien.

En fait, Paul n'existait pas aux yeux des juifs. Il ne devint un objet d'intérêt qu'à partir de l'émancipation politique et sociale des juifs européens. L'assimilation posait la question de la validité du judaïsme, de sa justification historique au regard du christianisme. Dès lors, l'interprétation des sources du christianisme devenait le terrain par excellence pour une telle entreprise. Ainsi ce n'est pas dans un cadre théologique que Paul devint une question pour les juifs, mais dans celui d'une histoire du judaïsme, et même au début d'une histoire des religions. La question de Paul se posa aussi d'emblée dans le contexte des divers courants internes au judaïsme, entre libéraux et orthodoxes, toute allusion à Paul étant occasion de marquer des points. Cela fut d'autant plus décisif que Jésus se judaïsait de plus en plus sous la plume de juifs libéraux et

⁷ Kittel, 1920, p. 157-178. Des références ont été discutées en leur temps par Julius Guttman, Adolf Jellinek ou encore Leo Baeck. Ces passages sont si vaguement formulés qu'ils peuvent potentiellement désigner toutes sortes d'hérésies.

réformés, soucieux à la fois de se démarquer des chrétiens pour répondre à leurs adversaires orthodoxes et de promouvoir une éthique de la Loi loin de tout ritualisme : les principaux pionniers de cette « *Jewish Reclamation of Jesus* »⁸ furent Joseph Salvador (*Jésus-Christ et sa doctrine*, Paris, 1838), Heinrich Graetz (*Geschichte der Juden*, Leipzig, 1853-1875) et Abraham Geiger (*Das Judentum und seine Geschichte*, Breslau, 1865). Jésus devenant de plus en plus juif, la frontière se déplaça vers Paul : on comprend alors qu'à partir des années 1840 le nombre d'auteurs juifs qui ont consacré un article ou un livre à Paul n'ait cessé de s'accroître⁹. Ils sont américains, anglais, allemands, français. Ils sont orthodoxes ou libéraux, célèbres ou moins connus. À ces spécialistes pourraient être ajoutés les noms de ceux qui ont traité incidemment de Paul, tel Gershom Scholem ou Ernst Jacob, ou encore ceux d'intellectuels juifs non universitaires comme Sholem Asch, Franz Werfel ou Max Brod, voire intégrés ceux qui ont traité de thématiques pauliniennes comme Sigmund Freud ou Franz Kafka. Comme on peut le voir, si le nombre est sans comparaison avec les dix-huit siècles de quasi silence, il ne s'agit pas non plus d'une liste immense.

L'espace manque pour tous les étudier. Nous nous tiendrons à quelques figures assez représentatives qui nous donneront l'occasion de baliser le chemin parcouru et de faire moisson de questions.

1- Paul, fondateur nécessaire du christianisme

Joseph Salvador (1796-1873), médecin à Montpellier, de père juif et de mère catholique, est issu d'une ancienne famille de marranes. Proche un temps du saint-simonisme, il cite souvent Lamennais et son schéma de pensée reste fortement marqué par la lecture de Hegel. En 1838 il publie *Jésus-Christ et sa doctrine*, première tentative juive d'écrire l'histoire du christianisme sur la base d'une critique scientifique et objective. À travers cette interprétation des débuts du christianisme, Salvador envisage une synthèse entre la foi juive et la Grande Révolution : dans la préface, il déclare se pencher sur « la question religieuse¹⁰ » afin d'y déceler le germe « de quelque forme appropriée à l'avenir de notre civilisation moderne, dans laquelle les rivalités des religions principales trouveraient à s'éteindre, ou du moins à mieux se coordonner¹¹ ».

⁸ Pour reprendre le titre de l'essai de Donald Hagner qui narre cette histoire : Hagner, 1984.

⁹ Il y eut ainsi.... Joseph Salvador (1796-1873) ; Samuel Hirsch (1815-1889) ; Élie Benamozegh (1823-1900) ; Isaac Meyer Wise (1819-1900) ; Kaufmann Kohler (1843-1926) ; Moritz Friedlinder (1844-1919) ; Claude Goldsmith Montefiore (1858-1938) ; Gottlieb Klein (1852-1914) ; Hermann Cohen (1842-1925) ; Joseph Gedalja Klausner (1874-1958) ; Martin Buber (1878-1965) ; Leo Baeck (1873-1956) ; Samuel Sandmel (1911-1978) ; Hans-Joachim Schoeps (1909-1980) ; Schalom Ben-Shorin (1913-) ; David Flüßer (1917-2000) ; Richard L. Rubenstein (1924-) ; Michael Wyschogrod (1928-) ; Pinchas Lapide (1922-1997) ; Hyam Maccoby (1924-2004) ; Nancy Fuchs-Kreimer ; Alan F. Segal (1945-) ; Daniel Boyarin (1946-) ; Jacob Taubes (1923-1987) ; Shmuel Trigano (1948-). Cette liste recoupe à peu près celle des trois chercheurs qui ont publié des travaux sur le sujet : Donald Hagner [Hagner, 1980, p. 143-165], Daniel Langton [Langton, 2005, p. 69-104, Langton, 2005², p. 217-258] ou Stefan Meissner (pourquoi ces signes ???) [Meissner, 1998].

¹⁰ Salvador, 1838, p. I.

¹¹ Salvador, 1838, p. II.

Dans ce cadre, l'apôtre Paul représente pour Salvador la deuxième des trois phases de l'histoire des premiers chrétiens, entre Jésus et Jean l'évangéliste. Alors que Jésus avait tenté une synthèse, en sa personne, des divers courants du judaïsme, l'Église a connu une première véritable expansion dans les pas de Paul. Pour Salvador, Paul était pharisien. Il excella dans ses études si bien que, « malgré la nature mystique de sa nouvelle foi, [il fut ramené] sans cesse à des applications réelles¹² ». Paul fit de la personnification nationale d'Israël un symbole d'unité de l'humanité : cette universalisation du Nazaréen entraîne l'abolition de la Loi, premier pas vers la fraternisation des peuples. « L'abolition complète de cette Loi est proclamée ; la nécessité de l'initiation mosaïque pour arriver au nouveau baptême n'existe plus ; et, sous l'influence immédiate du dogme de la résurrection des morts, qui reste toujours debout et souverain au milieu de ces changements, le principe hébreu de généralité et de fraternité humaines se dégage définitivement de l'esprit national¹³ ». En cela, Paul représente un progrès dans l'histoire, un passage nécessaire pour libérer le principe hébraïque. En effet, selon Salvador, il existe « des principes qui, dès l'origine, avaient réservé à la Loi de cette nation de faire le tour du monde, et d'y opérer, par des voies diverses, une révolution complète dans l'ordre religieux et moral », en ramenant « toutes les branches de la famille proclamée unique d'Adam, à une pensée commune d'alliance, de félicité positive et de paix ». Joseph Salvador mêle à la fois une opposition traditionnelle entre l'Église et la Synagogue et l'idée qu'elles remplissent toutes deux une fonction particulière dans le plan de Dieu auprès des païens : dans *Paris, Rome, Jérusalem*, en 1860, il décrit cette religion de l'avenir qui aura retrouvé le judaïsme des origines. Les deux religions servent, chacune à sa façon, « le plan du principe hébraïque », et représentent un aspect de son développement en vue d'un avenir commun de l'humanité.

Ainsi le jugement sur Paul est nuancé par la fonction historique que Salvador lui attribue. Évidemment, dans cette histoire, l'héritage des Lumières en attente d'une religion de la raison joue un rôle majeur. C'est ce principe qui guide l'interprétation de Salvador : il reproche ainsi à Paul d'avoir été sous l'influence des religions orientales et d'en avoir introduit des éléments dans sa doctrine, comme l'accent mis sur la culpabilité et le péché de l'homme, le récit de la chute et d'une rédemption venue du ciel, critiques typiques de la philosophie religieuse des Lumières.

On peut définir ainsi le Paul de J. Salvador : à la fois un homme universel, mais aussi un métis culturel et *in fine* un traître. Plus que Jésus, Paul a réellement séparé le judaïsme du christianisme. Sur ce point, Salvador eut une grande influence sur la plupart des auteurs juifs, ainsi que pour le rôle de Paul dans la Loi et la mission aux païens. S'il ne se réduit pas à ce qu'on a coutume d'appeler « la vision juive traditionnelle de Paul » (qui en fait ne pouvait remonter au-delà

¹² Salvador, 1838, p. 270.

¹³ Salvador, 1838, p. 264.

du XIX^e siècle, comme on l'a vu !), Joseph Salvador a posé certaines de ses bases. Le reste a été fait par des théologiens chrétiens, et notamment par l'École de Tübingen et la *Religionsgeschichte*.

La démarche de Salvador peut être rapprochée de celle du prussien Samuel Hirsch (1815-1889). Il est né en 1815, quelques années après l'émancipation politique des juifs, qui ne signifiait toutefois pas une acceptation complète, les mouvements antisémites étant fréquents. Après l'échec des révolutions de 1848, la branche libérale du judaïsme allemand émigra en Amérique, entraînant S. Hirsch. Celui-ci apparut bientôt comme le leader du mouvement de réforme qui voulait faire entrer le judaïsme dans la modernité. Il s'agissait de démontrer la pertinence du judaïsme dans l'histoire culturelle de l'humanité, et pour cela Hirsch s'appuyait sur la philosophie de la religion de Hegel : lorsque, dans les temps messianiques, Dieu sera reconnu comme le dispensateur de la liberté, alors les différences des religions disparaîtront, tout en laissant au judaïsme un destin particulier, et les juifs pourront revenir en Palestine.

Paul occupe une partie d'un chapitre du monumental *System der religiösen Anschauungen der Juden und sein Verhältnis zum Heidentum, Christentum und zur absoluten Philosophie*, publié à Leipzig en 1842. Pour Hirsch, Paul est celui qui éloigne le christianisme de sa religion mère, ce qui n'empêche pas Paul d'exprimer des éléments de la pensée juive comme dans l'Épître aux Romains. Et là où Paul rompt avec la pensée juive, Hirsch, appliquant la dialectique hégélienne, décèle encore une fonction positive, faisant succéder à la religiosité intense du judaïsme une religiosité extensive dans le christianisme. Mais, en même temps, il faudra abolir le paulinisme pour permettre au judaïsme et au christianisme de se réconcilier et pleinement se révéler l'un l'autre. Toutes les religions se rejoindront aux temps messianiques en une synthèse que Hirsch appelle la « religiosité absolue », où le judaïsme conserverait sa spécificité, attestation en face du monde. Pour Hirsch, Jésus est un bon juif et Paul le fondateur du christianisme, mais il en est aussi le corrupteur par sa méconnaissance du judaïsme de son temps.

Salvador et Hirsch cultivaient une approche hégélienne de Paul : au fond, l'un et l'autre l'ont lu à travers le schème hégélien et sont donc restés tributaires de Luther. S'ils innovent en parlant de Paul, s'ils posent des éléments qui ont été repris (Paul comme fondateur du christianisme ; Paul comme étranger au judaïsme réel), leurs thèses ne témoignent pas d'un retour de Paul dans l'histoire juive : au contraire, il en reste à la marge. C'est sans doute ce qui explique leur relative ouverture à son égard. Pour que Paul fût réintégré dans l'histoire juive, il fallait passer par la polémique.

2- Paul, fondateur malheureux du christianisme

La polémique fut d'abord à usage externe : Paul tint la fonction de marqueur de frontière avec le christianisme. La thèse est assez simple : Jésus réintégré dans l'histoire juive, Paul fut posé

en fondateur du christianisme, pour le malheur du monde. C'est ce qu'on a appelé par la suite – expression malheureuse – la « vision juive traditionnelle de Paul ». Afin de la fonder, il fallait définir les rapports de Paul au judaïsme de son temps. À travers le positionnement de Jésus et de Paul, ces intellectuels juifs définissaient la place du judaïsme dans une modernité qu'ils savaient en partie fille du christianisme. Parmi tous les noms, nous avons retenus ceux d'Heinrich Graetz et Kaufmann Kohler : le premier fut un défricheur et le second un vulgarisateur. Il est frappant que le premier fut un néo-orthodoxe et le second un libéral. Si Graetz en avait besoin dans le cadre de la discussion sur le millénarisme et du rapport entre judaïsme et modernité, Kohler s'appuya sur Paul, comme de nombreux libéraux, pour se dégager des critiques orthodoxes. Ils n'appartiennent pas à la même génération et montrent que cette compréhension de Paul a dominé les débats pendant près de cinquante ans.

Le pionnier fut sans doute Heinrich Graetz (1817-1891), qui anticipa bien des orientations futures des études juives. Élève de Samuel Munk, ce représentant de la *Wissenschaft des Judentums* fut aussi marqué par le rabbin néo-orthodoxe Samson Raphael Hirsch, si bien que les travaux d'un H. Graetz fidèle à la tradition positiviste ne viendront jamais contredire les positions orthodoxes de S. R. Hirsch. L'école historico-positiviste fondée par Graetz s'est attachée à tenir à égale distance le libéralisme de la réforme et l'orthodoxie aveugle à la modernité. Graetz devint en 1854 professeur d'histoire juive au Séminaire de théologie juive de Breslau et le resta jusqu'en 1891. Ses travaux sur Paul trouvent place dans son œuvre de trente ans, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, publiée entre 1853 et 1876, dont l'objet était de faire apparaître le substrat juif par delà les siècles, de montrer que les Juifs constituent bel et bien une nation¹⁴. Dans ce cadre, l'étude des débuts du christianisme permettait de le réintégrer comme rameau (hérétique) du judaïsme, afin de bien marquer une antériorité du judaïsme tout en préservant sa particularité nationale. Graetz pose trois présupposés qui seront longtemps ceux de la recherche juive sur Paul : Paul apparaît comme le fondateur du christianisme ; l'histoire des religions le relie à la pensée hellénistique et l'oppose au judaïsme authentique ; la critique de la Loi est au centre de sa théologie. Paul acquiert ainsi un statut ambigu : à la fois acteur important de l'histoire du judaïsme et extérieur au judaïsme.

Pour Graetz, Paul est le fondateur du christianisme, du fait de son appartenance au monde hellénistique et de son ignorance du véritable judaïsme, car il avait, selon Graetz, une connaissance superficielle des écritures juives. C'est cette méconnaissance qui a fait de Paul le sauveur du mouvement messianique initié autour de Jésus : en hellénisant le christianisme, Paul a permis son succès historique. Pour Graetz, Paul ne souffrait pas lui-même de la Loi, il a seulement cherché un moyen d'attirer au judaïsme les païens : la vision de Damas lui permettait de considérer le temps

¹⁴ Une version abrégée du volume consacré à la période de Jésus fut traduite en français, *Sinai et Golgotha*, 1867, par Moses Hess. Graetz écrivit lui-même la préface et apporta des modifications notables.

messianique comme advenu et donc d'annuler les effets de la Loi. La principale source de l'antinomisme de Paul est à chercher ainsi dans la communauté hellénistique, dans certaines théories en vogue au sein du mouvement pharisien. Ici, l'historien semble reculer devant les conséquences de cette filiation, qui venait miner l'idée d'un Paul « destructeur du judaïsme », en reliant le projet de mission des païens au judaïsme alexandrin.

Trois questions essentielles sont posées par Graetz. D'abord le mystère Paul : comment ce juif a-t-il pu sortir du judaïsme ? Il est assez simple de reconnaître la problématique de l'émancipation, et le lien mériterait d'être approfondi, car la question de la « régénération des juifs » a été formulée en termes pauliniens par les philosophes des Lumières comme par les révolutionnaires, autour du thème de « l'homme nouveau ». Deuxième question que pose Graetz, la question du messianisme : Paul a substitué une problématique du péché individuel à celle de l'esclavage du peuple, à travers l'inversion des valeurs entre l'esprit et la chair. En cela, il a amplifié le rejet du messianisme par Jésus lorsqu'il refusait l'établissement du Royaume sur terre. Sur ce point, Graetz souligne la nouveauté de Paul, qui se différencie non seulement du judaïsme mais aussi du judéo-christianisme de l'Évangile de Matthieu. On comprend que, pour Graetz, le judaïsme contemporain doit retrouver la filiation messianique égarée par les chrétiens lors de ce processus d'hellénisation.

L'opposition systématique entre Jésus et Paul était une façon de défendre le judaïsme contre un antisémitisme souvent étayé sur Paul dans l'exégèse chrétienne et renouvelé par certains tenants de l'histoire des religions. Ainsi Graetz se démarquait des thèses de F. C. Baur, de Strauss ainsi que de Renan, auxquels il reprochait le manque de sérieux historique et les présupposés raciaux. Cette opposition entre Jésus et Paul est développée au même moment dans le protestantisme allemand, par exemple par William Wrede¹⁵. Paul se trouvait à la croisée des chemins, qu'il fût entre le monde hellénistique et le monde juif, comme dans la *Religionsgeschichte*, ou bien rattaché aux cultes à mystères ou à la gnose. Il n'y a plus de synthèse à rechercher : Paul se place sous le signe de la décadence, son universalisme abstrait ne sonne dans la seconde moitié du XIX^e siècle que comme un oubli de soi, une trahison.

Kaufman Kohler (1843-1926) est fort représentatif de la vision dominante jusque dans les années 1970. Il reçut une solide formation rabbinique à Berlin et Erlangen, où il acquit les méthodes modernes de critique biblique, avant d'émigrer aux États-Unis. Rabbín à New York et Chicago, il prit la direction de l'*Hebrew Union College* de Cincinnati de 1903 à 1922. Kohler voulait donner plus de solidité intellectuelle au mouvement réformiste, afin de lutter à la fois contre les multiples missions chrétiennes, mais aussi contre les orthodoxes qui accusent les libéraux de trop se

¹⁵ Wrede, 1905.

rapprocher du christianisme. Dans ce cadre, on ne peut s'attendre à une évaluation positive de Paul, même si au premier abord les positions pauliniennes peuvent sembler proches des options du judaïsme libéral.

Kaufman Kohler rédigea sur Paul un article au large impact pour la *Jewish Encyclopedia* (1901-1916). Pour Kohler, Paul est le fondateur du christianisme, car il n'appartenait pas au véritable judaïsme : « Paul était totalement un helléniste, par sa pensée et par ses sentiments¹⁶ ». Kohler ne relève aucune influence rabbinique dans les écrits pauliniens, et il lui paraît dès lors impossible qu'il fût un disciple de Gamaliel ; il n'a pas de connaissance des textes hébraïques et aucune formation rabbinique. La source de sa théologie réside exclusivement dans le judaïsme hellénistique et l'influence des cultes à mystères grecs : « La conception de la foi nouvelle prêchée par Paul à moitié païenne et à moitié juive était totalement étrangère à la vie et à la pensée juives¹⁷ ». L'autre facteur explicatif des thèses hérétiques de Paul tient à ses visions extatiques, que K. Kohler considère comme des crises d'épilepsie, qui expliquent maints éléments irrationnels et pathologiques de ses écrits. Tout ceci montre le caractère non-juif de la pensée paulinienne, beaucoup plus marquée par la gnose et les cultes à mystères. Le principal reproche de Kohler à l'égard de Paul est sa position sur la Loi, qu'il juge comme le fruit des polémiques avec les juifs et les judéo-chrétiens. Pour Kohler, la question de la justification est une question secondaire, tout comme le percevra Albert Schweitzer¹⁸ ou Ed Parish Sanders¹⁹. Kohler ne fait que reprendre un schéma tout entier présent chez Graetz, en ajoutant toutefois une particularité : l'explication par la gnose ou les cultes à mystères de ce qui peut paraître relever du messianisme ou de l'apocalyptique. On peut retrouver une attitude similaire chez d'autres penseurs comme Martin Buber, Hermann Cohen, ou Gottfried Klein : la dimension syncrétiste est un repoussoir pour ces intellectuels juifs aux prises avec une émancipation culturelle complexe, décevante, incomplète, cherchant souvent une autre voie à l'alternative sionisme/assimilation.

À travers sa critique, le penseur libéral marque autant la spécificité du judaïsme qu'il se protège des attaques des orthodoxes. Pour K. Kohler, bien qu'il ait utilisé des modèles juifs, Paul a sapé la validité intrinsèque de la Loi par pur opportunisme missionnaire et à cause de la réticence des juifs à l'égard de son enseignement. Ainsi on voit que Paul est un enjeu *ad extra* et *ad intra*, une question entre juifs et chrétiens autant qu'une question entre juifs : ce n'est pas là une petite étape dans le retour du fils prodigue.

3- Paul, un juif entre assimilation et sionisme

¹⁶ Kohler, 1905, p. 79.

¹⁷ Kohler, 1905, p. 87.

¹⁸ Schweitzer, 1930.

¹⁹ Sanders, 1985.

Les analyses de Martin Buber (1878-1965) semblent en continuité avec celles de Kohler. Comme lui, il oppose fortement Paul et la foi juive, Paul et Jésus. Mais le contexte de son interprétation paulinienne est tout autre.

Martin Buber, figure marquante de la vie intellectuelle allemande depuis les années 1910, a tôt milité pour le sionisme et le renouveau culturel juif, entendant rendre à la pensée juive toute sa dynamique créatrice. Professeur de sciences des religions à l'université de Francfort dès 1924, il a préféré démissionner en 1933, essayant d'organiser une résistance juive avant de trouver refuge en 1938 en Palestine, où il occupa une chaire à l'Université de Jérusalem. Pour décrire la perception buberienne de Paul, on se fonde souvent sur son écrit *Deux types de foi*, à la longue genèse, achevé en 1943 et publié en 1950 à Zürich. À cette époque, Martin Buber voyage sans cesse, multipliant les conférences et les ouvrages pour faire connaître le hassidisme aux non-juifs en le transformant en philosophie existentielle. Dans *Deux types de foi*, nous retrouvons la polarisation classique entre le judaïsme, les pharisiens et Jésus d'un côté, Paul, le judaïsme hellénistique et le christianisme de l'autre : pour Buber, ces deux pôles incarnent deux types de foi, l'existentielle *emuna* et l'intellectuelle *pistis*. Cette opposition entre *emuna* (la foi comme vérité) et *pistis* (la foi dans la vérité entendue comme rationnelle) n'est pas sans rappeler celle entre *Ich-Du* et *Ich-Es* développée par Buber dans son livre-maître *Ich und Du*²⁰. *Deux types de foi* n'est pas le livre du Buber farouchement romantique de ses débuts : dans les années 1940, attaché à obtenir une reconnaissance de savant, Martin Buber est plus soucieux de tenir compte des recherches exégétiques que lors de sa traduction de la Bible avec Franz Rosenzweig dans les années 1920. Les deux amis souhaitaient alors s'en prendre à la critique biblique et à son historicisme, laissant la part belle aux rythmes de la langue. Deux décennies plus tard, Buber s'inscrit bien plus dans la critique protestante libérale de Schweitzer à Bultmann, citant abondamment ce dernier dont il reprit par exemple la façon d'opposer la foi de Jésus et du judaïsme, qui mêle confiance et piété, au « croire que » d'un Paul. Chez Paul, Martin Buber ne reconnaît pas le Dieu de Jésus, ni son univers. Buber tient Paul pour le réel fondateur de la conception chrétienne de la foi, enraciné dans la pensée grecque où il puisa l'idée de la résurrection du Christ. La vision de Paul est une vision gnostique du monde. En tout cela, l'interprétation buberienne ne semble pas innover au regard de la vulgate dominante. Cependant, on peut observer que parmi les exégètes Buber privilégie Bultmann à Albert Schweitzer ou à H.-J. Schoeps. Ce tri est révélateur de sa démarche : il ne s'agit pas pour lui de statuer sur Paul, mais sur une certaine vision du monde que Paul lui paraît incarner. Pour bien comprendre l'interprétation buberienne de Paul, il faut la replacer dans son contexte intellectuel. En effet, Paul n'intervient pas de façon incidente dans le parcours de Martin Buber. Le rapport de Buber à Jésus – qu'il qualifia de « grand frère » – a souvent focalisé l'attention des commentateurs, alors qu'il me

²⁰ Buber, 1923.

semble que c'est plutôt la lecture de Paul qui a servi de catalyseur.

Martin Buber appartient à une génération de penseurs juifs influencés par Nietzsche. Avant la Première guerre mondiale, il fréquentait un cercle d'esprit nietzschéen formé par Franz Werfel, Franz Kafka, Max Brod, ce *Prager Kreis* qui trouva chez le philosophe allemand les moyens de penser la renaissance de l'identité juive. Ils ne pouvaient manquer d'être marqués par ses thèses sur le judaïsme et le christianisme, dans lesquelles Paul tenait un rôle clef comme incarnation du juif et fondateur du christianisme²¹. La récurrence de Paul dans les écrits de Buber – qui ne lui est pas propre car Franz Werfel consacra à l'Apôtre des nations une pièce de théâtre (*Paul parmi les Juifs*, 1925), Max Brod discuta longuement le « paulinisme » de Kafka – est un héritage de ces premières lectures. L'intuition de base développée dans *Deux types de foi* apparaît dès 1911 dans une des trois conférences prononcées à Francfort sur « le renouveau du judaïsme ». Reprenant des catégories très nietzschéennes, comme la typologie de l'Oriental et du Grec appliquée au judaïsme contemporain, Buber y distinguait le christianisme primitif du christianisme syncrétiste : appelant à réintégrer le premier dans l'histoire du judaïsme, il expliquait que « c'est seulement dans le christianisme syncrétiste de l'Occident que la foi telle que la connaît l'Occidental a pris une importance capitale ; au coeur du christianisme primitif se situe l'acte.²² » L'opposition de fond des *Deux types de foi* est déjà tout entière dans ces pages.

Elle réapparaît en 1922, dans un échange de lettres avec le théologien Friedrich Gogarten, membre du courant de la théologie de la crise, au sujet de l'interprétation de l'Évangile aux Hébreux. Cet échange de lettres se situe dans le creuset paulinien du XX^e siècle que furent les quinze années qui ont suivi la Première guerre mondiale. En effet, celle-ci et ses développements révolutionnaires ont fissuré en Allemagne la confortable synthèse avec la modernité du « protestantisme culturel » de l'époque wilhelmienne, nourrissant un intense débat autour de Paul. Les lettres pauliniennes offraient une discussion du messianisme ou encore du Royaume de Dieu dans de multiples sens, allant de l'essence du religieux à l'eschatologie de l'individu en passant par la nature du politique. À ces débats participèrent Carl Schmitt²³, Erik Peterson²⁴, Adolf von Harnack²⁵, Albert Schweitzer²⁶ ou encore Karl Barth²⁷. Les penseurs juifs ne furent pas en reste, comme le montrent les trois figures de Martin Buber, Hans-Joachim Schoeps et Leo Baeck. On peut noter les convergences entre la démarche de K. Barth dans sa *Römerbrief* de 1918 et celle de M. Buber et F. Rosenzweig dans leur entreprise de nouvelle traduction de la Bible en allemand²⁸. Buber

²¹ Voir Bourel et Le Rider, 1991.

²² Buber, 1982, p. 37.

²³ Schmitt, 1988 [1922].

²⁴ Peterson, 2007 [1928].

²⁵ Harnack, 2003 [1924].

²⁶ Schweitzer, 1930.

²⁷ Barth, 1972.

²⁸ Voir Rosenzweig, 1998 et Buber, 2004. Tous deux ont été marqués par la lecture d'Albert Schweitzer.

voit grandir en Allemagne la tentation de « germaniser le christianisme et le Nouveau Testament », dénonçant un retour de Marcion. Sa réplique en 1933 aux prises de position de l'exégète G. Kittel peut être mise en parallèle avec celle lancée une décennie plus tôt par Leo Baeck à Harnack. Selon Buber, la différence entre le christianisme et le judaïsme touche au sens accordé au temps : le judaïsme relève du monde du dialogue car il est encore dans l'attente, alors que le christianisme est dans l'accomplissement messianique. Cette opposition rejoint celles développées ailleurs entre le Baal Shem Tov et Sabbatai Zevi, mais aussi celle entre classicisme et romantisme, Jésus et Paul, antithèse résumée dans l'œuvre clef de la philosophie religieuse de Buber, *Je et Tu*.

Tout cela explique que Buber ait élevé Paul au rang d'archétype. Dans la fameuse conférence sur « La voie sainte » de 1918, Buber affirmait déjà que « Paul [a transmis] aux nations les enseignements de Jésus, transformés à son éclairage, leur présentant la coupe empoisonnée d'une foi qui devait dédaigner les œuvres, dispenser les fidèles de la réalisation, affermir dans le monde le règne de la dualité. C'est l'ère paulinienne dont nous contemplons aujourd'hui, hagards, les convulsions d'agonie.²⁹ » Pour Buber, Paul est responsable d'avoir introduit un hiatus entre « la volonté humaine et la grâce divine », empêchant par là toute advenue du Royaume de Dieu en imposant cette « atmosphère d'acquiescement au dualisme [...] qui oppose le vrai au réel, l'idée au fait, la morale à la politique³⁰ ». Trente ans plus tard, *Deux types de foi* reprend la même idée d'un dualisme paulinien que Buber voit à l'œuvre chez des penseurs juifs comme Kafka. Cette critique permet de relier Paul à la question de l'assimilation et du sionisme : le Tarsiate est un exemple du choix de l'assimilation et de la dissolution de l'identité juive. Même si on sent bien que pour Buber le judaïsme est plus épargné par le « paulinisme » que le christianisme, ses thèses se veulent plus transversales et déconfessionnalisent déjà Paul. Au fond, ce que Buber rejette en Paul est la possibilité interne au judaïsme du gnosticisme. Dans le chapitre de *Deux types de foi* consacré au paulinisme actuel, Buber explique que « ce n'est pas avec Paul que l'on peut venir à bout de Marcion³¹ ». C'est là reconnaître, même par l'échec, que Paul n'est pas un simple enjeu extérieur. Paul est partie intégrante de la pensée juive : telle est la découverte, *nolens, volens*, de Martin Buber.

En cherchant à dépauliniser le christianisme pour lui rendre son dynamisme originel, Buber amorce la réintégration de Paul dans l'histoire juive. Dans la conférence de 1918 évoquée plus haut, Martin Buber décrivait déjà Paul comme un « juif représentatif », reprenant, mais en la retournant, l'expression de Nietzsche. Replacé dans l'ensemble de sa pensée, le Paul de Buber apparaît à la croisée des chemins : on ne peut pas dire qu'avec Buber « l'interprétation traditionnelle de l'Apôtre

²⁹ Buber, 1982, p. 106.

³⁰ Buber, 1982, p. 104.

³¹ Buber, 1991, p. 161.

ait été renforcée et raffermie³² ». Bien au contraire, Buber a reconnu qu'il ne pouvait plus suffire de l'utiliser comme étiquette discriminante. Il fallait aussi le penser.

Avec Leo Baeck (1873-1956), le rapport à Paul est encore plus personnalisé. Pourtant les premiers écrits de ce rabbin libéral sur le Tarsiate ne se démarquent guère de l'approche libérale habituelle qui rapatriait Jésus et laissait Paul au-delà de la frontière. Dans sa première confrontation intense avec le christianisme, lorsqu'il entreprend en 1905, avec *L'essence du judaïsme*, de répondre à *L'Essence du christianisme* d'A. Harnack, Leo Baeck n'aborde qu'incidemment le cas de Paul. Dans un essai de 1922, *Religion romantique*, Baeck oppose, à l'instar d'un Buber, le judaïsme comme « religion classique » au christianisme comme prototype de la « religion romantique »³³. Les racines du « romantisme » incarné par le premier christianisme se trouvent dans l'hellénisme dionysiaque, aussi bien que dans les cultes à mystères que, selon Baeck, Paul a mêlés à la pensée juive. Même si Paul n'est jamais loin du judaïsme, il en a pourtant franchi la frontière. La « conscience romantique » de Paul est liée à sa conversion : la désillusion qui suit cette expérience fondatrice nourrit les conceptions théologiques de Paul, notamment celle de la passivité de l'homme en face du péché. « Ainsi le sujet humain, dans la religion romantique, devient un objet.³⁴ » Baeck reproche au christianisme paulinien de ne pas être une religion réellement historique, d'être « une fuite dans le temps révolu³⁵ ». On reconnaît une proximité avec l'interprétation de Buber, mais, à la différence de ce dernier, il ne s'en prend pas à la personnalité de Paul, seulement à ses croyances.

Vers le milieu de sa vie, Baeck modifie sa vision de Jésus et de Paul, en soulignant leurs racines juives. Les spécialistes de Baeck disent que le christianisme rencontré en Angleterre et aux États-Unis a notablement modifié sa vision. Dans son essai *Judentum in der Kirche*, où Baeck recherche les éléments juifs dans l'Église, Paul est amicalement jugé. Il n'oppose plus le judaïsme et Paul, mais deux éléments de la personnalité de l'apôtre, sa face juive et sa face helléno-païenne. Paul « a si profondément vécu dans le judaïsme, qu'il ne put jamais s'en libérer ni spirituellement ni psychiquement³⁶ ». Baeck retrouve cette contradiction dans l'enseignement paulinien sur la Loi : d'un côté, il voit que le temps de la Loi, et donc du judaïsme, est terminé ; de l'autre, la Loi reste valable jusqu'au retour du Messie. L'étrangeté païenne du christianisme n'est plus attribuée à Paul, mais à un paulinisme gnosticisme. Dans son essai sur la foi de Paul³⁷, la conversion de ce dernier est réévaluée, considérée comme l'axe de sa vie. Une telle expérience mystique est jugée typiquement juive par Baeck, à l'instar de celles des prophètes, constituant un réel appel de Dieu. Et

³² Langton, 2005, p. 85.

³³ Baeck, 1958.

³⁴ Baeck, 1958, p. 49.

³⁵ Baeck, 1958, p. 71.

³⁶ Baeck, 1958, p. 124.

³⁷ Baeck, 1952.

à l'arrière-plan de cet appel apparaît le sentiment messianique dominant du judaïsme de son temps.

Baeck ne nie pas l'influence hellénistique sur Paul, mais il la réinterprète. Il rappelle d'abord l'extension très large de ces idées dans le judaïsme de la diaspora. Le changement fondamental de la perspective horizontale des prophètes en une perspective verticale de l'apocalyptique, si cruciale pour Jésus et Paul, se trouvait déjà dans l'apocalyptique juive, spécialement chez Daniel. S'il a intégré des éléments de pensée grecque, il l'a fait au moyen du compas juif : son approche du monde hellénistique était la même que celle des maîtres palestiniens. Le savant juif ne décèle pas dans l'adhésion chrétienne de Paul une rupture avec le judaïsme. Même s'il rappelle que la théorie des sacrements et l'importance accordée au ressenti sont issues d'une influence des cultes à mystères, l'essentiel de l'article s'attache à souligner l'attachement juif de Paul : son enseignement sur la Loi, par exemple, suit un schéma rabbinique de théologie historique, qui affirme qu'avec la venue du Messie la Torah ne sera plus valable. Ce n'est plus une *quaestio iuris*, mais une *quaestio factis* qui le sépare de ses frères juifs : Paul n'a jamais eu l'idée de rejeter le peuple juif qui à ses yeux continue de jouer un rôle clef dans la révélation divine.

Les essais de Leo Baeck et de Martin Buber sont contemporains. On peut aisément les opposer par leur usage des sources, des recherches exégétiques ou d'histoire religieuse et bien entendu sur leur appréciation de l'enracinement juif de Paul. Ils semblent par contre très proches dans leur rapport à Paul : la figure de l'apôtre s'est incarnée au point de devenir un vis-à-vis, sinon un *alter ego* par les problématiques auxquelles il est confronté. Paul est devenu bon à penser par lui-même, et non par ce qu'il représente : le parcours de Leo Baeck est caractéristique de cette évolution, tout comme celui de Hans-Joachim Schoeps.

Né au sud de Berlin dans une vieille famille juive de Prusse, Hans-Joachim Schoeps (1909–1980) s'intéressa dès l'école à la question religieuse. Il produit jeune un premier essai sur l'expérience religieuse qui lui vaut les compliments d'A. Deismann, ce qui l'incite à étudier l'histoire comparée des religions à Heidelberg, Marburg, Leipzig et Berlin. Lors de ces études, il publie en 1932 *La foi juive en notre temps*³⁸, qui est une réflexion sur la situation post-juive (similaire avec celle sur le monde post-chrétien) contemporaine dans laquelle le respect de la Loi se confronte à l'autonomie de la raison. On trouve ici bien des idées critiques à l'égard de la tradition que l'on retrouvera dans son livre sur Paul, particulièrement le dernier chapitre, et il n'est sans doute pas anodin que ce livre ait été écrit en écho aux thèses de Karl Barth, dont la lecture a joué un rôle important dans le parcours de Schoeps³⁹. C'est en 1959 que ce dernier publie *Paulus, Die Theologie*

³⁸ Schoeps, 1932.

³⁹ Lease, 1991.

des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte : il a certainement été rédigé lors de son exil en Suède après 1938, période d'intense création.

Sous de nombreux aspects, Schoeps est l'auteur juif le plus attaché à la figure de Paul. Au début de son ouvrage, cet excellent connaisseur de l'exégèse néotestamentaire livre un bilan de la recherche paulinienne en quatre approches, dont il écrit qu'elles ont toutes une raison d'être : hellénistique, judéo-hellénistique, palestino-judaïque et eschatologique. Cette diversité est liée, selon Schoeps, à la personnalité contradictoire de l'Apôtre, qui était un produit de plusieurs milieux culturels. En tout cas, Schoeps puise dans chacune de ces approches des éléments qui lui permettent de rendre compte de cette complexité : s'il récuse toute influence théologique d'un paganisme grec chez le Tarsiate, il retient l'idée d'un climat spirituel hellénistique qui entoure un enracinement surtout judéo-hellénistique lisible par l'influence de la Septante dans l'anthropologie paulinienne, une piété très anthropocentrique, le souci missionnaire et une pédagogie psychologisante. De toute façon, aux yeux de Schoeps, il est impossible d'opposer de façon irréductible le judaïsme hellénistique au rabbinique, il y a entre les deux autant de différences que de chevauchement. Ce qui apparaît à Schoeps est que Jésus n'est pas un être mystique pour Paul, mais un événement historique. Aussi la clef de toute la théologie paulienne tient-elle dans son eschatologie. Schoeps définit Paul comme le « penseur de la situation post-messianique. » L'eschatologie paulinienne a la particularité de penser la totalité de l'Eschaton « comme dans notre dos ». Si, sur le présupposé que le Messie est déjà advenu, Paul se distingue des penseurs juifs, pour les conséquences, il s'enracine dans la conception des éons de l'Apocalyptique juive. Ainsi il est remarquable que, dans la lignée d'un Schweitzer, le penseur juif ait considéré l'importance de la veine apocalyptique pour comprendre les lettres pauliniennes.

Ce qui est remarquable, dans le portrait de Paul brossé par Schoeps, c'est son insistance sur les contacts de Paul avec le judaïsme palestinien. Seul un contact avec ce judaïsme peut expliquer le caractère général de la pensée de Paul, et plus spécialement son exégèse et son argumentation rabbinique : « le fait que Paul était un 'rabbiniste', que sa religion est proche d'un pharisaïsme radical doit être accepté sans plus de discussions⁴⁰ ». Bien plus, entre deux influences possibles, Schoeps déclare privilégier l'influence palestinienne. Ainsi, Schoeps se trouve à part de la plupart des auteurs juifs en posant une aussi forte continuité entre le christianisme prépaulinien de Palestine et Paul. Pour lui, la thèse de l'hellénisation du christianisme par Paul est issue de l'école de Tübingen et doit être rejetée : la rupture définitive n'est pas le fait de Paul, mais d'un enseignement chrétien ultérieur.

Ainsi, dès les années 1950, il y avait suffisamment de penseurs juifs à s'être affranchis du

⁴⁰ Schoeps, 1972, p. 37-38.

vieux paradigme qui laissait Paul en dehors de l'histoire juive. Paul perdait sa fonction de borne frontière au fur et à mesure que l'on mesurait la complexité de son environnement et de sa personnalité. L'achèvement du retour de Paul fut contemporain de la rupture dans l'interprétation chrétienne de Paul avec le paradigme luthérien d'un Paul contempteur de la Loi. Une telle critique fut amorcée de façon radicale dans les années 1970 par E. P. Sanders, John G. Gager, Lloyd Gaston et James D.G. Dunn. Elle fut une réponse au travail de Samuel Sandmel.

4- Paul, un compagnon de route

Samuel Sandmel (1911-1978) a été reconnu comme un des meilleurs connaisseurs juifs du Nouveau Testament. Né en 1911 à Dayton dans l'Ohio, il a fait toute sa carrière de professeur de littérature biblique à l'*Hebrew Union College* de Cincinnati (1952 à 1978), haut lieu du judaïsme réformé américain où il avait été ordonné rabbin en 1937. C'est lors des études à Yale qu'il fut orienté vers les études pauliniennes par le méthodiste E.A. Goodenough. Il n'y a chez Sandmel aucune dévaluation de Paul. Sandmel reconnaît même dans *Paul Reconsidered*⁴¹, un de ses derniers textes, l'attraction personnelle exercée sur lui par Paul. Toutefois, Sandmel voit en Paul une ligne de partage, une innovation religieuse de premier ordre, qui marque une rupture avec le judaïsme. Il y a donc une ambivalence certaine dans la conception que Sandmel se fait de Paul et qui montre bien que la réception paulinienne est d'ores et déjà sortie des problématiques confessionnelles.

L'idée directrice de Sandmel est que la forte personnalité de Paul est plus déterminante que son milieu social. Sa conversion tardive au christianisme et son environnement grec sont les deux moments principaux de sa biographie. Il ne faut pas toutefois, selon Sandmel, en faire un juif de la diaspora ignorant tout du judaïsme rabbinique, comme le faisait l'école de Tübingen. Ainsi, sur la question de la Loi, autant Sandmel converge avec la critique paulinienne de la Loi, autant il lui reproche sa tournure individualiste : la théologie chrétienne a fait des lettres de Paul un canon, or « tout le monde n'est pas construit comme Paul⁴² ». Sandmel rejette la thèse de Leo Baeck sur l'inspiration talmudique de l'abrogation de la Loi avec la venue du Messie, ne la reconnaissant nulle part, tant dans le Talmud que dans le corpus paulinien ! Pour Sandmel, la conception paulinienne de la Loi est plus à expliquer à partir de sa personnalité et de son contexte grec. Dans *Paul the Convert*, Sandmel prend le contre-pied de 2000 ans d'interprétation : Paul ne s'est pas converti au christianisme. Paul a toujours considéré être resté à l'intérieur du judaïsme. Il a pensé par son enseignement incarner le véritable judaïsme, alors que ses coreligionnaires s'en écartaient. Sandmel compare la conversion de Paul aux appels d'Amos ou de Jérémie, une même expérience de l'Esprit saint, découverte intérieure de Dieu.

⁴¹ Sandmel, 1972.

⁴² Sandmel, 1979, p 33.

Sandmel compare souvent Paul et Philon, tous deux ayant finalement peu affaire avec la matrice juive. Il retrouve chez les deux le même rejet du judaïsme après une conversion, rejet qu'il juge psychologiquement normal. En même temps, Paul est resté loyal à l'égard du judaïsme où il est né. Avec un arrière-plan commun à Philon et aux stoïciens, il ne trouve de solution que dans la mystique. Sur cette base Paul a transformé le christianisme juif des origines en un christianisme gentilsé. Paul n'a pas créé le christianisme, mais il l'a bel et bien transformé pour lui donner un nouvel élan, dans la mission aux païens. En cela, on peut le considérer comme un second fondateur du christianisme. « Paul n'a pas créé le christianisme, mais il l'a re-créé⁴³ ».

En 1969, Sandmel déclarait que de toute façon le contexte historique de Paul importe peu : il est « tellement individualiste qu'il faut le concevoir comme ne venant d'aucune sorte de *background*⁴⁴ ». C'est sans doute ce qui constitue la force de son exégèse, qui n'aborde pas tant Paul comme un problème historique que comme un auteur pour le présent. Sandmel salue en Paul le prophète de l'individu, de la liberté et de l'universalité de la conscience qui sont une forme sécularisée du paulinisme⁴⁵. Samuel Sandmel marque l'entrée dans une nouvelle ère, celle où le rapport à Paul est fortement personnel, lié à l'identité du penseur qui entre en dialogue avec lui.

L'œuvre de Daniel Boyarin, professeur de culture talmudique qui a enseigné à New York et en Israël, est sans doute une des plus singulières. Dans son étude sur Paul, il se présente comme « un talmudiste et critique culturel post-moderne juif lisant Paul⁴⁶ ». Il justifie son intérêt pour Paul d'abord parce que ses lettres constituent un document majeur pour l'histoire juive de l'antiquité, notamment pour connaître le milieu pharisien, sans compter l'impact que le Tarsiote eut sur l'apparition du judaïsme rabbinique : Paul est si central pour Boyarin que pour lui, « lorsqu'on parle, du judaïsme rabbinique, nous parlons d'un développement religieux post-paulinien ». Mais ce n'est pas en tant que source ou document que Paul l'intéresse, mais parce qu'il se « voit engagé [aux côtés de Paul] par delà les siècles dans une commune entreprise de critique culturelle⁴⁷ ». Paul est avant tout un « penseur juif », un critique de la culture juive, et il intéresse D. Boyarin dans la mesure où il peut l'instruire sur la place des juifs dans le monde actuel : « lorsque je lis le corpus paulinien, je vois que Paul a vécu et est mort convaincu qu'il était un juif vivant en dehors du judaïsme.⁴⁸ » Validant les questions posées par Paul, Boyarin se propose d'évaluer ses réponses, et d'en chercher de meilleures. « Dans son extrémisme et sa marginalité, Paul est en un sens paradigmatique du "juif". Il représente l'interface entre le juif comme essence identique à elle-même et le juif comme

⁴³ Sandmel, 1979, p. 114.

⁴⁴ Sandmel, 1972, p. 210.

⁴⁵ Sandmel, 1972, p. 219.

⁴⁶ Boyarin, 1997, p. 1.

⁴⁷ Boyarin, 1997, p. 5.

⁴⁸ Boyarin, 1997, p. 2.

une construction constamment recommencée.⁴⁹ » En étudiant principalement la lettre aux Galates, Daniel Boyarin s'affronte aux questions d'identité, d'ethnicité ou de sexuation avec l'idée qu'un tel « agenda » de problèmes a été établi par Paul pour les juifs comme pour les chrétiens. La question centrale que Boyarin emprunte à Paul se résume ainsi : comment puis-je éthiquement construire une identité particulière sans tomber dans l'ethnocentrisme, sans en tirer une volonté de puissance sur les autres ? Comment croire à l'attention particulière de Dieu pour ce seul peuple ? Si l'oppression a longtemps été du côté des universalistes, elle semble être de plus en plus du côté des particularistes : le débat entre Paul et les rabbins doit nous servir de paradigme pour éviter toute oppression.

Daniel Boyarin illustre parfaitement le rapport des intellectuels juifs à l'égard de Paul : par ses contradictions même, Paul appartient au judaïsme. Il constitue un vis-à-vis beaucoup plus stimulant que Jésus car il se situe en porte-à-faux : un juif qui reste à l'intérieur du judaïsme mais en déplaçant son axe. Certes tous n'ont pas le même intérêt personnel pour Paul, et tous ne seraient pas d'accord avec les interprétations de Boyarin, et sans doute les historiens spécialisés peuvent-ils considérer avec prudence ces assertions. Cependant, il incarne le nouveau paradigme des lectures juives de Paul.

Conclusions :

Nous avons donc accompagné le retour du fils prodigue Paul dans le monde juif. Ce retour s'est effectué sur fond d'une perception différente de son enracinement juif : de juif de la diaspora hellénistique, Paul a de plus en plus été rattaché au judaïsme palestinien et pharisien. De toute façon, les représentations de la diversité du judaïsme du I^{er} siècle ont tellement changé que l'opposition diaspora/Palestine n'a plus vraiment de sens. On devine aisément que derrière ces questions historiques se profile celle du sionisme, que nous avons trop peu abordé ici. Il faut rappeler qu'un tel retour de Paul en terre juive a été initié par des exégètes chrétiens, le premier étant F. C. Baur. Pour les penseurs juifs, il est possible d'en rappeler les étapes significatives, que l'on peut baliser par générations.

Au début du XIX^e siècle, c'est surtout le modèle hégélien qui est discuté, et pas véritablement en termes de confession, plutôt en termes de rapport à la modernité et de légitimité historique.

Des années 1850 au début du XX^e siècle, Paul a surtout servi de marqueur de frontière avec le christianisme. L'affrontement se fait sur le rapport de Paul avec le judaïsme rabbinique, qu'on identifie trop rapidement au pharisaïsme. Pour les chrétiens, Paul a été un bon rabbin pharisien qui a utilisé les méthodes rabbiniques pour présenter les Évangiles, et les juifs répliquent que Paul n'a

⁴⁹ Boyarin, 1997, p. 3.

connu que le judaïsme de la diaspora, froid et dégénéré.

Ce marqueur identitaire touche à la question de la Loi, et donc il fonctionne aussi *ad intra*, des années 1910 aux années 1940, comme marqueur interne entre les branches du judaïsme qui elles-mêmes se séparent sur leur rapport au monde. Paul permet de répondre à la question : quel judaïsme choisir ? On utilise un objet *a priori* externe au judaïsme pour régler des comptes internes. Ce qui n'empêche pas de poursuivre les polémiques *ad extra* de la période précédente.

La génération des années 1970 s'intéresse plus à l'individu Paul qu'à la figure de la tradition. Paul est à présent intégré dans l'histoire juive. On ne le tient plus pour fondateur du christianisme (à l'exception de Hyam Maccoby) et on accepte sans rechigner son pharisaïsme. De façon parallèle, pour ses exégètes chrétiens, Paul est entré dans ce qu'il est convenu d'appeler le *new paradigm* : un Paul re-judaïsé, arraché à la lecture luthérienne, le tournant étant marqué par E. P. Sanders qui publie son *Paul and Palestinian Judaism* en 1977. Mais ce tournant avait été préparé par des auteurs juifs comme H.-J. Schoeps ou J. Klausner.

Arrive dans les années 1980 et 1990 une génération de penseurs juifs qui traitent Paul comme un problème interne au judaïsme, pour définir son identité juive, dans un contexte de métissage culturel : les Segal et Boyarin, élèves de Jacob Neusner, utilisent le Nouveau Testament pour comprendre la Michna, opérant un renversement total par rapport au début du siècle. Cette génération dialogue avec Paul comme avec un *alter ego* : la question est celle de l'identité postmoderne, composite. Au fond, les auteurs juifs se situent sur le même plan que les auteurs agnostiques qui s'intéressent à Paul : le retour du fils prodigue ne concerne pas les seuls juifs.

Le nouveau courant qui propose une lecture de Paul non confessionnelle (A. Badiou, J.-F. Lyotard, G. Agamben, S. Žižek) est héritier de ce déplacement chez les chrétiens et les juifs. En effet, l'appropriation juive des débats exégétiques à des fins internes a permis une acclimatation de Paul et a pu conduire aux questions d'identité. Ce mouvement s'est amorcé dans les années 1970, dans le contexte de l'après Shoah, mais aurait-il été possible sans la crise de l'entre-deux-guerres ?

Le débat des années 1920 et 1930 a joué un rôle de catalyseur, car Paul y a retrouvé une fonction anti-gnose. En effet, la synthèse allemande du protestantisme culturel qui implose au creuset de la Première guerre mondiale révèle son penchant secret pour la gnose et le néo-marcionisme : comme l'écrivait Buber dans *Deux types de foi*, la question est de savoir si on peut vaincre Marcion avec Paul, comme le montrait au même moment le débat entre E. Peterson et C. Schmitt. Il n'est guère surprenant que Paul ait été autant débattu, ni que des penseurs juifs l'aient alors utilisé d'une façon nouvelle, comme une pensée avec laquelle tout juif doit se confronter, que cela soit pour la rejeter (Buber) ou l'acclimater (Baeck). La question du messianisme implique celle de l'identité : si le temps du Messie suspend toutes les identités, comment peut-on penser une telle suspension sans Messie ? C'est la question de Žižek, Agamben ou Badiou, après avoir été celle

d'Harnack, Schmitt, Peterson, Baeck et Buber. Et d'ailleurs, à bien lire nos néo-pauliniens actuels, on pourrait se demander si le débat des années vingt est bien éteint, car en voulant en faire un penseur de l'immanence, Badiou et Agamben ne se situent-ils pas dans la lignée d'un Harnack ? On voit que la sécularisation de l'interprétation de Paul ne signifie pas la perte du théologique. Elle semble au contraire l'avoir ré-activé.

BIBLIOGRAPHIE :

- Agamben, 2000 : G. Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Payot et Rivages, 2000.
- Badiou, 1997 : A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- Baeck, 1952 : L. Baeck, « The Faith of Paul », *Journal of Jewish Studies* 3, 1952, p. 93-110.
- Baeck, 1958 : L. Baeck, « Romantische religion » et « Judentum in der Kirche », in : *id.*, *Aus drei Jahrtausenden*, Tübingen, Mohr, 1958, p. 42-121 et p. 122-140.
- Barth, 1972 : K. Barth, *L'Épître aux Romains*, traduction de P. Jundt, Lausanne, Labor et Fides, 1972.
- Bourel et Le Rider, 1991 : D. Bourel et J. Le Rider dir., *De Sils-Maria à Jérusalem : Nietzsche et le judaïsme, les intellectuels juifs et Nietzsche*, Paris, Cerf, 1991.
- Boyarin, 1997 : D. Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1994.
- Buber, 1923 : M. Buber, *Ich und du*, Leipzig, Insel Verlag, 1923.
- Buber, 1982 : M. Buber, *Judaïsme*, traduit par Marie-José Olivet, Paris, Verdier, 1982.
- Buber, 1991 : M. Buber, *Deux types de foi*, traduit par B. Delattre, Paris, Cerf, 1991.
- Buber, 2004 : M. Buber, *Une nouvelle traduction de la Bible*, traduction de Marc de Launay, Paris, Bayard, 2004.
- Cullmann, 1947 : O. Cullmann, *Christ et le Temps : temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1947.
- Franck, 1998 : D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Hagner, 1984 : D. Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus*, Grand Rapids, Zondervan, 1984.
- Hagner, 1980 : D. Hagner, « Paul in Modern Jewish Thought », in D. Hagner and M. J. Harris (eds), *Pauline Studies : Essays Presented to F.F. Bruce*, Exeter, Paternoster Press, 1980, p. 143-165.
- Harnack, 2003 [1924] : A. von Harnack, *Marcion. L'Évangile du Dieu étranger*, traduction de B. Lauret, Paris, Éditions du Cerf, 2003.
- Kittel, 1920 : G. Kittel, « Paulus im Talmud », in : *id.*, *Rabbinica. Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1920, p. 157-178.
- Kohler, 1905 : K. Kohler, « Saul of Tarsus », in *Jewish Encyclopedia*, New York, Funk and Wagnalls, 1905, p. 79-87.
- Langton, 2005 : D. Langton, « The Myth of the Traditional View of Paul and the rôle of the Apostle in Modern Jewish-Christian Polemics », *Journal for the Study of the New Testament* 28.1, 2005, p. 69-104.
- Langton, 2005² : D. Langton, « Modern Jewish Identity and the Apostle Paul : Pauline Studies as an Intra-Jewish Ideological Battleground », *Journal for the Study of the New Testament*, 28.2, 2005, p. 217-258.
- Lease, 1991 : G. Lease, « Der Briefwechsel zwischen Karl Barth und Hans-Joachim Schoeps (1929-1946) » in *Menora-Jahrbuch für Deutsch-Jüdische Geschichte*, Munich, Piper, 1991, p. 105-137.
- Lyotard, 1992 : J.-F. Lyotard, « D'un trait d'union », *Rue Descartes*, n°4, 1992, p. 28-34.
- Meissner, 1998 : Stefan Meissner, *Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus*, Tübingen, JCB Mohr, 1998.
- Peterson, 2007 [1928] : E. Peterson, « Correspondance avec Adolf Harnack », *Le monothéisme : un problème politique et autres traités*, traduction d'A.-S. Astrup et G. Dorival, Paris, Bayard, 2007, p. 151-169.
- Rosenzweig, 1998 : F. Rosenzweig, *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction de J.-L. Evard, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

- Salvador, 1838 : Joseph Salvador, *Jésus-Christ et sa doctrine. Histoire de la naissance de l'Église, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle*, Paris, A. Guyot et Scribe, 1838.
- Sanders, 1985 : E. P. Sanders, *Paul, the law, and the jewish people*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.
- Sandmel, 1972 : S. Sandmel, « Paul Reconsidered », *Two living traditions : essays on religion and the Bible*, Detroit, Wayne State University Press, 1972.
- Sandmel, 1979 : S. Sandmel, *The Genius of Paul : a study in history*, Philadelphia, Fortress Press, 1979.
- Schmitt, 1988 [1922] : C. Schmitt, *Théologie politique*, traduction de J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.
- Schoeps, 1932 : H.-J. Schoeps, *Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums*, Berlin, Vortrupp, 1932.
- Schoeps, 1972 : H.-J. Schoeps, *Paulus : die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Schweitzer, 1930 : A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1930.
- Segal, 2006 : A. F. Segal, « Paul et ses exégètes juifs contemporains », *Recherches de Science Religieuse* 94, 2006, p. 413-441.
- Taubes, 1999 : J. Taubes, *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, traduction de Mira Köller et Dominique Séglard, Paris, Seuil, 1999.
- Wrede, 1905 : W. Wrede, *Paulus*, Halle, Gebauer-Schwetschke, 1905.
- Žižek, 2006 : S. Žižek, *La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion*, traduit par J.-P. Ricard et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2006.