

# LE « MODÈLE » ET LES « FAITS » : DANIEL BOYARIN THÉORICIEN DE LA PARTITION ENTRE CHRISTIANISME ET JUDAÏSME

par Pierluigi LANFRANCHI  
*Université d'Aix-Marseille – CNRS, TDMAM UMR 7297*

Dans les premières pages du roman *Le jardin des Finzi-Contini* (1962), l'écrivain italien Giorgio Bassani raconte comment l'impulsion lui est venue d'écrire l'histoire de cette famille juive de Ferrare, naufragée pendant la guerre et les persécutions. Un dimanche d'avril de 1957 Bassani visite avec des amis la nécropole étrusque de Cerveteri, au nord de Rome. Parmi ses compagnons de balade, il y a aussi Giannina, la fille de neuf ans de l'un de ses amis. Le père demande à la fillette si à l'école on lui a appris qui étaient les Étrusques. « Dans le livre d'histoire, répond Giannina, les Étrusques se trouvent au début, à côté des Égyptiens et des Juifs. Mais écoute, papa: à ton avis, qui étaient les plus anciens, les Étrusques ou les Juifs? » Le père éclate de rire et en montrant Bassani du doigt dit à Giannina: « Demande-le à ce monsieur-là ». Pour Giannina, les Juifs ont leur place dans l'histoire de l'Antiquité à côté des Égyptiens et des Étrusques, avant les Grecs et les Romains; elle ne suspecte pas que les Juifs existent encore et que le monsieur qui est assis dans la voiture est lui-même juif.

L'image du judaïsme qu'on a appris à Giannina et à tant de générations d'élèves en Italie et ailleurs, reflète d'une façon naïve une théologie de l'histoire qui était dominante jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale: avec l'arrivée du christianisme qui va s'imposer comme religion de l'Empire romain, les Juifs se seraient repliés sur eux-mêmes et auraient continué une existence tout à fait marginale et stérile en diaspora, privés comme ils l'étaient du pouvoir politique et d'un État. Cette vision de l'histoire a son origine chez les auteurs patristiques qui associent le triomphe du christianisme pendant les premiers siècles de notre ère à la décadence du

judaïsme, interprétée comme punition divine qui a frappé les Juifs coupables de ne pas avoir accueilli le message évangélique et d'avoir tué Jésus. Il suffit de penser au traitement de l'histoire du judaïsme dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, qui se propose de raconter entre autres « les malheurs arrivés à toute la nation des Juifs aussitôt après le complot contre notre Sauveur » (HE 1, 1, 2). L'histoire juive est intégrée à l'histoire chrétienne en tant que récit de la punition du peuple juif et de sa défaite. Les auteurs chrétiens ont exploité ce thème dans leur polémique anti-juive. Ainsi Jean Chrysostome dans l'un de ses discours contre les Juifs peut affirmer :

« Mais le Juif refuse totalement le témoignage [du Christ] et il n'accepte pas ce qui a été dit [par le Christ] ». Celui qui dit cela, dit-il, est mon ennemi ; je l'ai crucifié, comment pourrai-je accepter son témoignage ? En effet cela est merveilleux, ô Juif, que celui que tu as crucifié, après avoir été crucifié, ait par la suite détruit ta ville et chassé ses habitants et dispersé le peuple partout, prouvant ainsi qu'il est ressuscité, qu'il est vivant et se trouve maintenant aux cieux (*Adversus Judaeos* 5, 1, 7 = PG 48, 884, 17-25).

### **Les relations entre Juifs et chrétiens dans l'Antiquité : permanences théologiques et renouveau historiographique**

D'après la théologie de la substitution, qui est à la base de cette vision de l'histoire, les chrétiens auraient remplacé les Juifs en tant que peuple de Dieu, l'Église serait désormais le *Verus Israel*, l'Ancienne Alliance ne serait plus valable et Dieu aurait établi à travers le Christ une nouvelle alliance à laquelle participent toutes les nations qui l'ont accueilli. Cette théologie de l'histoire est tellement enracinée dans la pensée chrétienne qu'elle a conditionné les historiens jusqu'à une époque assez récente. « En rejetant Jésus, le peuple juif a nié sa vocation et s'est donné lui-même le coup de grâce ; à sa place le nouveau peuple des chrétiens avance » : il ne s'agit pas de la phrase d'un Jean Chrysostome ou d'un Cyrille d'Alexandrie ; ces mots sont de la main d'Adolf von Harnack, l'un des historiens du christianisme les plus influents de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. D'après Harnack, le judaïsme postérieur à l'avènement du christianisme et la chute du Temple de Jérusalem aurait été une religion languissante et en pleine décadence, tandis que le paysage religieux des premiers siècles aurait été très vite occupé par la nouvelle et dynamique religion chrétienne. Cette vision se reflète dans la terminologie : le judaïsme des premiers siècles est appelé *Spätjudentum*, judaïsme tardif, avec toutes les

1. A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, vol. 1, Hinrichs, Leipzig, 1906, p. 61.

implications idéologiques et théologiques que cette expression suppose. À l'époque de Harnack, en Allemagne l'étude académique du judaïsme ancien était presque totalement entre les mains d'historiens chrétiens qui dictaient l'agenda de la discipline (Schürer, Bousset, Gressmann) : ces historiens ne s'intéressaient pas aux relations entre Juifs et chrétiens pendant l'Antiquité, car pour eux ces relations étaient simplement inexistantes après la fin du I<sup>er</sup> siècle. Pour Harnack, lorsque les textes chrétiens parlent de Juifs, notamment dans la littérature polémique, ils ne se réfèrent pas à des Juifs réels, mais à des stéréotypes et à des créations rhétoriques, qui n'existent que dans l'imagination des auteurs patristiques qui les utilisent pour la polémique interne adressée à d'autres chrétiens, ou externe adressée aux païens.

Heureusement, d'autres voix se levaient qui proposaient une image plus favorable du judaïsme, basée sur une connaissance directe des sources rabbiniques. Je pense notamment à l'ouvrage du savant américain G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, publié en 1927, qui s'oppose aux accusations de légalisme et pauvreté théologique que les savants allemands, ses contemporains, adressaient au judaïsme des pharisiens et des rabbins. L'héritage de Moore fut recueilli par Marcel Simon dans son *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, ouvrage commencé avant la Deuxième Guerre mondiale, mais publié pour la première fois en 1948. La thèse de Marcel Simon est que le conflit entre Juifs et chrétiens pendant l'Antiquité, loin d'être simplement une invention littéraire, était bien réel et inévitable car le judaïsme n'était pas une religion marginale et moribonde après les révoltes contre Rome à la fin du I<sup>er</sup> et au début du II<sup>e</sup> siècle, mais qu'il continuait à jouer un rôle important dans l'Empire romain et à être dynamique, prosélyte et attractif. Même si par la suite les idées de Simon sur le prosélytisme juif ont été réfutées d'une façon convaincante et que sa théorie du conflit a été jugée théologiquement orientée, son *Verus Israel* reste une étude fondamentale pour comprendre les relations conflictuelles entre Juifs et chrétiens pendant l'Antiquité tardive<sup>2</sup>.

2. Voir le bilan de l'ouvrage de Simon à 50 ans de sa première édition dressée par F. PARENTE, « *Verus Israel* di Marcel Simon a cinquant'anni dalla pubblicazione » dans G. FILORAMO, C. GIANOTTO, *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Paideia, Brescia, 1999, p. 19-46. Pour une appréciation critique, voir A.I. BAUMGARTEN, « Marcel Simon's *Verus Israel* as a Contribution to Jewish History », *Harvard Theological Review* 92/4 (1999), p. 465-478. Pour les critiques au prosélytisme juif voir E. WILL, Cl. ORRIEUX, « *Prosélytisme juif* » ? *Histoire d'une erreur*, Les belles lettres, Paris, 1992 ; M. GOODMAN, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religions History of the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1994. Sur un autre plan, pour M. TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity : a Critique of the Scholarly Consensus*, Brill, Leiden, 1995, la position de Simon ne serait pas moins théologique et apologétique que celle de Von Harnack, car elle justifie implicitement la réaction chrétienne comme réponse aux attaques et aux provocations des Juifs.

À partir des années 70, la question de la nature rhétorique de la littérature chrétienne anti-juive a été posée à nouveau, notamment par les théologiens influencés par le « linguistic turn » qui était en train de secouer les sciences sociales. Ce courant que Miriam Taylor a appelé « discourse theory » – par opposition à la « conflict theory » représentée par le livre de Marcel Simon – affirme qu'à l'origine de la polémique anti-juive il n'y a pas de conflit social entre chrétiens et Juifs, mais le besoin, tout interne au christianisme, de définir et bâtir sa propre identité. L'identité suppose toujours une altérité à laquelle un groupe ou des individus se définissent eux-mêmes, en s'opposant. Dans ce sens, le judaïsme est l'Autre que le christianisme n'est pas. Mais selon les partisans de la « discourse theory », la représentation du judaïsme que l'on retrouve dans les écrits chrétiens n'est pas le reflet direct d'une réalité sociale. Il s'agit, au contraire, d'une simple construction rhétorique. Le judaïsme, dont le christianisme voulait se distinguer et se séparer, était un judaïsme herméneutique, créé par les théologiens chrétiens et sans aucun lien avec la réalité de l'Antiquité tardive.

### La question de la séparation des chemins

Parallèlement aux recherches sur les relations entre Juifs et Chrétiens, la connaissance du judaïsme du Second Temple et des premiers siècles de notre ère a progressé énormément après la Deuxième Guerre mondiale. La découverte des manuscrits de la mer Morte, l'intérêt pour les écrits dits intertestamentaires, l'étude des textes rabbiniques selon une perspective historique, tout cela a contribué à l'extraordinaire essor des études juives et au renouveau des études néotestamentaires. Si les savants chrétiens de la première moitié du siècle dernier avaient tendance à « déjudaïser » la figure de Jésus, les savants des générations d'après-guerre ont replacé Jésus et son mouvement dans leur contexte juif.

La pleine reconnaissance de l'appartenance de Jésus et de ses disciples au judaïsme de leur époque, a amené les historiens à s'interroger sur le processus qui a fait émerger le christianisme comme religion autonome par rapport au judaïsme dans lequel il s'était formé. Quand, la polémique *ad intra* qui opposait sur certaines questions les disciples de Jésus aux autres courants juifs, devient-elle une polémique *ad extra* entre deux entités religieuses qui se perçoivent comme essentiellement différentes et séparées, même si elles partagent une origine commune? Avec Paul dans les années 50 du premier siècle, comme le pensaient Baur, Lightfoot ou Sanders? Ou après la destruction du Temple en 70, avec l'éloignement progressif des chrétiens d'origine païenne des pratiques juives? Ou encore après la défaite de la révolte juive en 135 et le passage du leadership de l'Église de Jérusalem aux chrétiens

d'origine païenne? Même si aucune de ces dates n'a fait l'unanimité parmi les historiens, néanmoins dans les années 80 du siècle dernier un certain consensus s'est formé autour de l'idée selon laquelle au cours du II<sup>e</sup> siècle la rupture entre les deux groupes religieux s'était définitivement consommée. Cette « narration » de la séparation entre christianisme et judaïsme est couramment indiquée par la formule « Parting of the Ways », qui a été utilisée par James D.G. Dunn<sup>3</sup>. Lorsqu'il s'agit de définir les modalités de cette séparation, les historiens font souvent appel aux métaphores de la parenté, qui étaient d'ailleurs déjà utilisées par les auteurs chrétiens et juifs de l'Antiquité qui interprétaient typologiquement les deux fils de Rebecca, Jacob et Ésaü, comme symboles des deux peuples<sup>4</sup>. Alan Segal a repris cette image et a proposé de considérer judaïsme et christianisme non pas comme, respectivement, la religion mère et la religion fille, mais comme deux fils jumeaux issus de la même matrice, à savoir le judaïsme du Second Temple<sup>5</sup>.

### L'hypothèse de Daniel Boyarin

Cette reconstruction de la séparation entre christianisme et judaïsme a été sérieusement mise en question à partir de la fin des années 1990. Selon des nouvelles hypothèses, la séparation des chemins entre les deux religions n'aurait pas eu lieu au I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècle de notre ère, mais beaucoup plus tardivement, pas avant le IV<sup>e</sup> siècle. Avant la christianisation de l'Empire romain, les deux groupes n'auraient pas formé des entités autonomes, avec des caractères distincts et une identité définie. Le chef de file de cette nouvelle tendance, est le savant américain Daniel Boyarin. L'idée selon laquelle pendant les premiers siècles de notre ère judaïsme et christianisme ne sont pas deux religions séparées, mais « des points sur un continuum », émerge dans la pensée de Boyarin à la hauteur de *Dying for God* (1999)<sup>6</sup>. Dans l'introduction à son livre sur le martyre, Boyarin

3. J.G.D. DUNN, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM, London, 1991 et Id. (Éd.), *Jews and Christians : The Parting of the Ways, AD 70 to 135*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1992.

4. I.J. YUVAL, *Two Nations in Your Womb : Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, 2006. Voir aussi P. LANFRANCHI, J. VERHEYDEN, « Jacob and Esau : Who are They ? The Use of Romans 9:10-13 in Anti-Jewish Literature of the First Centuries », dans T. NICKLAS, A. MERKT, J. VERHEYDEN (Éds.), *Ancient Perspectives on Paul*, NTOA 103, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013, p. 297-316.

5. A. SEGAL, *Rebecca's Children : Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1986.

6. Comme l'a remarqué Virginia BURRUS, dans *Carnal Israel et A Radical Jew*, Boyarin insiste plutôt sur les « tensions dialectiques » et sur les « oppositions binaires » pour caractériser les relations entre christianisme ancien et judaïsme rabbinique. Voir V. BURRUS « Boyarin' Work : a Critical Assessment », *Henoah* 28/1 (2006), p. 7.

critique d'une part le paradigme « familial », qui voit un rapport de filiation entre christianisme et judaïsme, d'autre part le modèle « Parting of the Ways », qui suppose une séparation entre judaïsme et christianisme au I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècle de notre ère et un manque de contact et d'interaction entre les deux communautés à partir de cette époque. Il propose de remplacer l'ancienne métaphore biologique et « familiale » avec la catégorie logique et sémantique empruntée à Wittgenstein de la ressemblance des membres d'une même famille. En outre, de même que certains linguistes ont adopté la théorie des ondes à la place du modèle du *Stammbaum* pour expliquer la différenciation et la convergence des langues, pour Boyarin le modèle des ondes permet de considérer le judéo-christianisme en tant qu'unique système de circulation à l'intérieur duquel des éléments discursifs peuvent se déplacer d'un groupe à l'autre et traverser les frontières. Les deux groupes des chrétiens et des Juifs se sont graduellement cristallisés non pas par séparation, mais par le choix de la part des différents groupes d'indices d'identité, et par la diffusion et l'agrégation de ces indices. Ce processus qui a amené à la formation de deux « religions » a pu avoir lieu seulement au IV<sup>e</sup> siècle grâce à la mobilisation du pouvoir impérial, que Boyarin conçoit en termes althusériens, comme appareils idéologiques et appareils répressifs<sup>7</sup>.

Dans le système proposé par Boyarin non seulement les divergences entre Juifs et chrétiens, mais aussi les convergences ont leur place. Le discours autour du martyre serait un exemple de ces éléments partagés. Boyarin suppose aussi une divergence entre la situation de séparation absolue que les textes normatifs juifs et chrétiens nous décrivent et la situation réelle « on the ground », qui serait beaucoup plus complexe et floue. Comme exemple de cette interaction sur le terrain, Boyarin mentionne le fait que les martyrs de Lyon de 177 mangeaient casher, que les moines orientaux du IV<sup>e</sup> siècle observaient non seulement le dimanche mais aussi le shabbat, que les Quartodecimani observaient la Pâque à la date de Pessah, et qu'au V<sup>e</sup> siècle Juifs, Chrétiens et païens participaient tous ensemble à la fête annuelle qui se tenait à Mamré. Il peut donc conclure que sans le pouvoir de l'Église orthodoxe et des Rabbins de déclarer les gens hérétiques, il était impossible d'établir d'un point de vue phénoménologique qui était Juif et qui était chrétien.

---

7. Cette thèse n'est pas nouvelle. J.W. PARKES, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, Soncino Press, London, 1934, p. 153, parlait déjà de judaïsme et christianisme comme « fourth century religions ».

Beaucoup de thèmes déjà présents *in nuce* dans *Dying for God* sont développés dans *Border lines*. Le rôle que le martyr joue dans le premier livre, est remplacé dans le deuxième par les notions, d'hérésie et d'orthodoxie. D'après l'auteur, en élaborant ces deux notions, les auteurs chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles auraient créé la « religion » au sens moderne, à savoir une réalité séparée des autres dimensions d'une société (ethnique, nationale, politique, culturelle, etc.). Pour bâtir une identité chrétienne, ces auteurs auraient tracé les frontières entre ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas en anticipant le discours qui deviendra dominant dans le christianisme post-constantinien. En réaction à cette opération menée par Justin Martyr et les autres hérésiologues chrétiens, les tannaïm auraient inventé le mot et la catégorie d'hérésie dans le but de transformer le judaïsme en une Église, avec sa propre orthodoxie fondée sur des règles de foi. Si Justin fait de la théologie du Logos – qui faisait partie du patrimoine théologique commun des Juifs au début de notre ère aussi bien en Palestine qu'en diaspora – le trait caractéristique et distinctif du christianisme, les Rabbins considèrent la doctrine des « Deux puissances dans le Ciel » comme une hérésie chrétienne. « Les deux projets hérésiologiques forment ainsi un miroir parfait : les Rabbis construisent (pour ainsi dire) le christianisme, tandis que les auteurs chrétiens, tel Justin, construisent (pour ainsi dire) le judaïsme » (p. 69)<sup>8</sup>. Une rupture profonde dans le judaïsme se produit avec les générations de sages qui ont rédigé le Talmud babylonien, qui refusent pour le judaïsme l'appellation de religion au sens chrétien et refondent sur une base ethnique ce qui les sépare des chrétiens. Au sujet de l'enseignement rabbinique selon lequel « un Israélite, même s'il pêche, reste un Israélite » (Talmud de Babylone, Sanhedrin 44a), Boyarin conclut :

Ce mot d'ordre devient presque omniprésent et fondateur pour les formes tardives du judaïsme rabbinique. Il n'y a désormais pratiquement aucune possibilité qu'un Juif cesse d'être juif, car la notion même d'hérésie a été finalement rejetée et le judaïsme (même le mot est anachronique) a refusé d'être, en fin de compte une *religion* (p. 388).

« Une grande partie de la politique culturelle de "l'Occident" est fondée sur des questions d'herméneutique. La question de la relation entre "Judaïsme" et "Christianisme" est une question de théorie littéraire<sup>9</sup> » : cette affirmation est emblématique de la façon dont Boyarin conçoit l'objet de ses recherches et, par conséquent, les méthodes aptes à l'analyser.

8. Je cite la traduction française de Jacqueline Rastoin du livre de Boyarin, *La partition du judaïsme et du christianisme*, Éd. du Cerf, Paris, 2011.

9. D. BOYARIN, « The Subversion of the Jews : Moses' Veil and the Hermeneutics of Supersession », *Diacritics* 23/2 (1993), p. 16.

Il se place entièrement dans le courant post-moderne de la « discourse theory », qui semble réduire tout phénomène historique à sa nature textuelle et qui est intéressé essentiellement à reconstituer les dispositifs discursifs d'une société. L'originalité de Boyarin consiste à appliquer les différentes approches postmodernes à des champs qui n'ont pas encore été touchés par la vague des théories qui ont proliféré dans les universités américaines dans les dernières décennies. Ainsi a-t-il posé la question du genre dans le domaine des études talmudiques avec *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley, 1993) et *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man* (Berkeley, 1997), dans lesquels il utilise les catégories des « gender studies », « queer studies » et « feminist studies ». En revanche, dans son étude sur Paul, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley, 1994), il exploite les « post-colonial studies » pour opposer l'universalisme paulinien, totalitaire et colonialiste, au particularisme du judaïsme rabbinique, ouvert au pluralisme et à la multiplicité des opinions. Boyarin trouve aussi dans les « Cultural Studies » et la « Critical Theory » les bases théorétiques et les outils herméneutiques qui lui permettent d'interpréter le *continuum* judéo-chrétien des premiers siècles et l'émergence des différences entre christianisme et judaïsme. Il emprunte le concept d'hybridité et d'instabilité des paradigmes culturels dominants à Homi Bhabha<sup>10</sup>. Il reprend le concept d'idéologie élaboré par Gramsci et ensuite par Althusser selon la lecture qu'en donne Ania Loomba<sup>11</sup>. Il utilise également la théorie althusserienne de l'interpellation reprise par Judith Butler ainsi que la critique de la notion moderne de religion avancée par Talal Asad<sup>12</sup>. Boyarin se place donc à plein titre dans cette mouvance intellectuelle et académique qui s'est formée aux États-Unis à partir des années 70 sous l'influence des philosophes français post-structuralistes, tels Foucault, Baudrillard et Derrida<sup>13</sup>. L'attitude postmoderne de Boyarin est visible aussi dans la façon dont il se met en scène dans ses propres livres, notamment dans ce lieu liminal qui est l'introduction.

---

10. Voir H. BHABHA, *The Location of Culture*, Routledge, London, 1994.

11. A. LOOMBA, *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, London, 1998.

12. J. BUTLER, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, New York, 1997 ; T. ASAD, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1993.

13. Sur la réception de ces auteurs aux États-Unis, voir F. CUSSET, *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, Paris, 2003.

### **La mise en scène de l'auteur : *Border Lines* en tant qu'autobiographie**

Michel de Certeau nous a appris que tout historien est conditionné par la particularité du « site » de son propre travail. Le site est constitué à la fois par une période, un objet et un lieu, c'est-à-dire, la situation présente, la place d'où l'on écrit. Cette prise de conscience de la relation entre les perspectives gnoséologiques du chercheur et le milieu dans lequel il travaille est devenue un présupposé fondamental des « Cultural Studies », qui s'efforcent de rendre explicite le positionnement souvent occulté du chercheur, en montrant que sa production scientifique se ressent de son appartenance ethnique, religieuse, sexuelle, de son milieu social d'origine, etc. Quel est le « lieu » dans lequel Daniel Boyarin a élaboré son entreprise historiographique ? En bon partisan des « Cultural Studies », Boyarin ne se dissimule pas à ses lecteurs derrière le masque professionnel du professeur d'études talmudiques et de rhétorique à l'université de Californie à Berkeley. Il ne s'efface pas derrière son œuvre. Au contraire, il dévoile ses batteries en se définissant comme « an actively practicing (post)modern rabbinic Jew<sup>14</sup> ». Boyarin court aussi le risque d'exposer sa personne privée lorsqu'il s'agit de donner les détails de la situation dans laquelle il a conçu et écrit ses livres. Par exemple, dans les « Acknowledgments » de *Dying for God*, il remercie son psychanalyste en dernière place, celle qui, dans les conventions académiques, est réservée normalement à la personne ou aux personnes avec qui on a non seulement des dettes intellectuelles et scientifiques, mais aussi des liens affectifs. Dans la préface de *Border Lines*, significativement intitulée « Interroger mon amour », l'auteur explique l'attraction que le christianisme a exercé sur lui dès son enfance et « confesse » son désir pour cette religion, un désir problématique qui « semble parfois ressembler à l'amour qui lie un couple qui se déchire ». Boyarin met en scène son drame personnel, celui d'un Juif orthodoxe qui, à cause de son amour et de son attraction pour la religion chrétienne, craint d'être exclu et marginalisé par la communauté à laquelle il « désire toujours ardemment appartenir ». Pour ceux qui ont lu *Dying for God*, il est clair que Boyarin se présente comme un rabbi Eliezer ben Hyrcanus *redivivus*. Dans *Tosefta Hullin* 2, 24 nous lisons que R. Eliezer avait été arrêté par les autorités romaines avec l'accusation de *minut*, d'hérésie<sup>15</sup>. Aussitôt relâché, il est angoissé car il n'arrive pas à comprendre pourquoi il a été

14. D. BOYARIN, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley, 1994, p. 4.

15. Boyarin discute cet épisode dans *Dying for God*, 26-41. Sur cette histoire, voir P. TOMSON, J. SCHWARTZ, « When Rabbi Eliezer was Arrested for Heresy », *Jewish Studies. An Internet Journal* 10 (2012), p. 145-181.

arrêté pour hérésie. Son disciple, Rabbi Aqiva, lui suggère prudemment que peut-être un hérétique lui a raconté un de ses enseignements et que cela lui a plu. Alors, R. Eliezer se souvient avoir effectivement rencontré à Sepphoris, un certain Yaacov de Kfar Sikhnin, un chrétien qui lui a raconté un enseignement au nom de Jésus, fils de Pantiri, et que cet enseignement lui avait plu. En affichant son amour pour le christianisme, Boyarin s'identifie à l'« hérétique » R. Eliezer et en décrivant les attaques qu'il subit de la part de ses coreligionnaires à cause de ses critiques à l'État d'Israël, il se présente en « martyr ».

Cela faisant, il suggère que ses livres, notamment *Border Lines*, peuvent être lus comme des autobiographies. Cette volonté de « se mettre à nu » de la part de Boyarin ne doit pas être prise comme simple exhibitionnisme académique. Sa démarche est parfaitement cohérente avec la tradition post-structuraliste et déconstructionniste des études culturelles aux États-Unis : il n'y a pas de position gnoséologique abstraite dans laquelle l'auteur puisse se réfugier ; à la déconstruction du champ du savoir doit s'accompagner un dévoilement des structures identitaires de l'auteur.

### **Un « nouveau paradigme » pour une époque post-polémique**

Ce résumé très rapide des deux travaux dans lesquels Boyarin a élaboré ses idées sur les rapports entre judaïsme et christianisme dans l'Antiquité et le bref aperçu de sa « généalogie » intellectuelle, ne rendent pas justice à la richesse des argumentations, des analyses textuelles, des spéculations théoriques et des discussions avec ses prédécesseurs que l'auteur développe au fil des pages dans un style captivant et provocateur. Le style et l'originalité de la pensée de Boyarin sont certainement à l'origine de son succès. Toute une génération d'historiens, notamment américains, a repris son hypothèse en l'utilisant comme arrière-fond dans lequel situer d'autres phénomènes religieux et culturels communs au judaïsme et au christianisme des premiers siècles : le messianisme, l'angélologie, le sang, l'espace sacré, etc.<sup>16</sup> On a même trouvé une formule pour définir le nouveau modèle : « The Ways that Never Parted », une formule qui fait référence de manière explicite et polémique au titre du livre de James D.G. Dunn, *The Parting of the Ways*. Dans la préface du volume ainsi intitulé,

16. On peut mentionner, par exemple les travaux d'A. JACOBS, *Remains of the Jews : The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford University Press, Stanford, 2004 ; Id., *Christ Circumcised : A Study in Early Christian History and Difference*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2012.

Adam Becker et Annette Yoshiko Reed réagissent au modèle traditionnel, selon lequel l'interaction entre Juifs et chrétiens était limitée, après le II<sup>e</sup> siècle, à la polémique, au conflit et à l'incompréhension réciproque. Les auteurs veulent montrer, en revanche, que les contacts et les relations entre les deux groupes « on the ground » n'étaient pas hostiles car ils partageaient les mêmes traditions et que la ligne de partage entre l'identité juive et chrétienne n'était pas si claire et précise<sup>17</sup>.

L'hypothèse de « The Ways that Never Parted » a trouvé un certain écho en France dans les dernières années. En 2010 Simon Mimouni, à qui l'on doit l'introduction des idées de Boyarin en France, a organisé un colloque international pour discuter de ce « nouveau paradigme<sup>18</sup> ». La traduction de *Dying for God* a été publiée par Bayard en 2004 et celle de *Border Lines* par le Cerf en 2011. Le Cerf a également publié la traduction du dernier livre de Boyarin, *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ* (New York, 2012)<sup>19</sup>.

Comment expliquer le succès de la vision irénique des relations entre Juifs et chrétiens que le modèle de « The Ways that Never Parted » propose ? À mon avis, cela dépend de deux facteurs principaux. D'une part, les études sur l'Antiquité tardive qui ont été produites à partir des années 80 et 90 ont privilégié la vision d'une société essentiellement consensuelle au détriment de l'idée d'une société dominée par les conflits. Ce point a une importance décisive lorsqu'on analyse les relations entre les groupes religieux de l'Antiquité tardive. Un historien influent comme Peter Brown, par exemple, a minimisé le niveau d'intolérance présent dans la société tardo-antique et a insisté sur les instruments que la classe dirigeante possédait pour tenir sous contrôle la violence et les conflits<sup>20</sup>. Cette vision, qui est née surtout dans les milieux anglo-saxons dans le climat d'espoir de la fin de la guerre froide et de « fin de l'histoire » (Fukuyama), est

17. A. YOSHIKO REED & A.H. BECKER, « Introduction. Traditional Models and New Directions », dans Id., *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and Early Middle Ages*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003. Ce point de vue est partagé par C.E. FONROBERT, « Jewish Christians, Judaizers, and Christian Anti-Judaism », dans V. BURRUS (Éd.), *Late Ancient Christianity*. Vol. 2 : *A People's History of Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 2005, p. 234-254. Dans l'introduction de N.B. DOHRMANN, A. YOSHIKO REED, du volume : *Jews, Christians, and the Roman Empire : The Poetics of Power in Late Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013, les positions semblent plus nuancées par rapport à l'introduction du volume de 2003.

18. C.S. MIMOUNI, B. POUDERON (Éds.), *La croisée des chemins revisitée. Quand l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées ?*, Éd. du Cerf, Paris, 2012.

19. Curieusement le titre français, *Le Christ juif : à la recherche des origines*, ne traduit que le sous-titre du livre et ajoute un sous-titre dont la fonction semble purement commerciale. Dans cet article, j'ai choisi de ne pas discuter *The Jewish Gospels*, d'une part parce qu'il n'aborde pas directement la question de la séparation entre christianisme et judaïsme, d'autre part parce qu'il me semble le plus faible et le moins significatif parmi les travaux de Boyarin.

20. P. BROWN, « The Limits of Intolerance » dans Id., *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 29-54.

influencée, comme l'a justement écrit John Liebeschuetz, par l'idéologie postmoderne, notamment le multiculturalisme<sup>21</sup>.

D'autre part, le modèle de « The Ways that Never Parted » est une conséquence de l'amélioration des relations entre les Juifs et les différentes Églises chrétiennes. L'Église catholique a fait un effort de réconciliation avec le monde juif à partir du concile Vatican II et son décret *Nostra Aetate* promulgué en 1965 par Paul VI. Il y a eu un rapprochement même dans les milieux académiques entre Juifs et chrétiens, qui a créé une ambiance certainement propice à la révision du modèle de la séparation et à la proposition du paradigme des voies qui ne se sont jamais séparées et qui finalement se rejoignent aujourd'hui dans le dialogue interreligieux, l'œcuménisme, l'amitié judéo-chrétienne. On comprend ainsi pourquoi les thèses de Boyarin sont particulièrement appréciées dans les milieux catholiques les plus sensibles aux bonnes relations avec le judaïsme. Israël Yuval, dont les études sont proches de la perspective de Boyarin, a pu parler d'une époque « post-polémique » pour caractériser le climat qui s'est ouvert après le concile Vatican II<sup>22</sup>. Le 11 septembre 2001 a renforcé ce lien entre Juifs et chrétiens, tous deux engagés dans la lutte contre le terrorisme islamique. Boyarin lui-même était conscient en 2004 que le modèle qu'il proposait dans son livre pouvait fournir une base idéologique à l'insensée croisade anti-islamique que l'administration Bush a lancée dans les premières années 2000. À plus de dix ans de la parution du livre de Boyarin, le risque d'un usage politique de *Border Lines* de la part de ceux qui opposent une culture judéo-chrétienne occidentale à l'« Orient » islamique est toujours actuel. Mais je doute que les leaders de l'extrême droite européenne ou américaine lisent les livres de Boyarin et les citent dans leurs discours.

### Critiques

Si l'on garde à l'esprit le contexte historique et intellectuel où la nouvelle hypothèse d'une séparation tardive entre christianisme et judaïsme a été élaborée, on comprend mieux pourquoi Boyarin préfère concevoir le judaïsme et le christianisme non pas comme des religions, mais comme des « conversations » en mettant ainsi l'accent sur le modèle discursif et en minimisant la dimension polémique dans les relations entre les groupes

21. J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, « Late Antiquity, the Rejection of Decline, and Multiculturalism » dans G. CRIFÒ, S. GIGLIO (Éds.), *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana 14*, Napoli, 2003, p. 639-652.

22. I.J. YUVAL, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, 2006, p. 21.

religieux pendant l'Antiquité tardive. Cette démarche lui a valu des critiques, notamment celle d'anachronisme, que Jacob Neusner avance dans un compte-rendu de *Border Lines*. Neusner pense que Boyarin se trompe lorsqu'il nie tout statut normatif au système théologique rabbinique et, par conséquent, le statut de religion au judaïsme ancien :

Le judaïsme rabbinique présente un système religieux qui, dans son modèle de base et sa configuration, ne doit pas être distingué du christianisme : tous les deux sont des religions à l'intérieur du même modèle et de la même configuration de ce qu'on entend par religion. L'appartenance ethnique et la « judaïté » qui remplacent la religiosité et le judaïsme devaient entrer en jeu beaucoup de siècles plus tard, plus exactement aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles<sup>23</sup>.

Boyarin est convaincu que le « nouveau paradigme », celui du « continuum judéo-chrétien », qui remplace le modèle du « Parting of the Ways », fournit une description meilleure, « plus vraie » des « faits ». Sur ce point aussi les réserves n'ont pas manqué. On lui a reproché de privilégier la théorie au détriment des témoignages littéraires et archéologiques. En critiquant l'application de la « théorie linguistique des vagues » à la dynamique des rapports entre les groupes religieux dans l'Antiquité tardive, Leonard Rutgers affirme :

[...] ce concept mal élaboré n'arrive pas à prendre sérieusement en compte la masse énorme de témoignages pertinents produits par les archéologues et il va à l'encontre des témoignages empiriques sur le comportement « typique » entre les groupes que les anthropologues, les sociologues et les psychologues sociaux ont produits. Cela, associé à son caractère totalement autoréférentiel, empêche de prendre au sérieux la notion des « ways that never parted ».

Pour Rutgers, la théorie des vagues est utilisée par Boyarin non simplement comme outil heuristique, mais comme justification *post factum* d'un projet qui était déjà en cours<sup>24</sup>. À cela on peut ajouter que l'intérêt presque exclusif pour les pratiques discursives (définition de l'hérésie) et les questions théologiques (théologie du Logos), fait oublier à Boyarin d'autres domaines dans lesquels les groupes religieux se différenciaient. Je pense notamment à la liturgie, aux objets et aux pratiques rituelles, etc.

23. J. NEUSNER, « Daniel Boyarin's *Border Lines* », *Review of Rabbinic Judaism* 9 (2006), p. 203.

24. L. RUTGERS, *Making Myths : Jews in Early Christian Identity Formation*, Peeters, Leuven, 2009, p. 13. Rutgers a consacré plusieurs travaux aux sources archéologiques de l'interaction entre Juifs et non Juifs ; voir L. RUTGERS, « Archeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Antiquity », *American Journal of Archaeology* 96 (1992), p. 101-118 ; Id. « Interaction and Its Limits : Some Notes on Jews of Sicily in Late Antiquity », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 115 (1997), p. 245-256.

Toujours au niveau des bases théorétiques des travaux de Boyarin, E.R. Urciuoli a mis en lumière les limites de la conception althusserienne du pouvoir lorsqu'elle est utilisée pour expliquer les dynamiques de la société ancienne. Urciuoli avance également des doutes concernant la pertinence des études post-coloniales pour l'étude de l'époque tardo-antique<sup>25</sup>. En effet, les gurus mêmes des études post-coloniales ont mis en garde contre une application trop désinvolte des catégories post-coloniales à des contextes pré-modernes, qui ne présentent pas les mêmes structures des pouvoirs coloniaux européens des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles<sup>26</sup>. Certains historiens de l'Empire romain se sont montrés critiques quant à la possibilité d'analyser l'impérialisme romain par le biais des théories post-coloniales<sup>27</sup>.

D'autres critiques concernent les « omissions ». Par exemple, A.G. Droge a remarqué que Boyarin ne prend pas en compte les religions païennes et n'applique pas à la catégorie de « paganisme » la même opération de déconstruction à laquelle ont droit « christianisme » et « judaïsme »<sup>28</sup>. Pour Th. A. Robinson, Boyarin ne donne pas assez d'importance au point de vue des « acteurs » anciens et à leurs définitions identitaires<sup>29</sup>. Parmi les contributions les plus intéressantes sur les questions théorétiques et historiques abordées par Boyarin dans *Border Lines*, il faut mentionner le numéro monographique de la revue *Henoah* de 2006 qui a recueilli les comptes-rendus de la patristicienne Virginia Burrus, des experts de littérature rabbinique Richard Kalmin et Hayim Lapin et du savant du Nouveau Testament Joel Marcus. Dans son intervention, Virginia Burrus critique la reconstruction diachronique du développement de l'idée d'hérésie proposée par Boyarin :

Le mode d'analyse « diachronique » (ou simplement chronologique) est-il une façon d'inclure un type particulier de complexité inhérente au décalage grammatical de l'interpellation? En d'autres termes, l'hérésie a-t-elle été dès le début une création discursive intrinsèquement « chrétienne » ainsi qu'essentiellement logocentrique? (p. 10).

---

25. E.R. URCIUOLI, « Confini, apparati ideologici e giochi di potere. In riferimento alla « storia sociale delle idee come fatti materiali » di Daniel Boyarin », *Annali di storia dell'esegesi* 28/2 (2011), p. 107-138. Urciuoli reproche à Boyarin de ne pas avoir utilisé les outils d'analyse élaborés par les sciences sociales, notamment le « Boundary-Model » de l'anthropologue norvégien Fredrik Barth.

26. Voir A. LOOMBA, *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, London, 1998, p. 19.

27. Voir G. WOOLF, « World Systems Analysis and the Roman Empire », *Journal of Roman Archaeology* 3 (1990), p. 44-58.

28. *History of Religions* 42/2 (2002), p. 175-180.

29. Th. A. ROBINSON, *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways*, Hendrickson, Peabody (Mass.), 2009, p. 208.

Encore plus clairement, Richard Kalmin conteste l'argument selon lequel les premières attestations de la notion d'hérésie dans les écrits rabbiniques seraient postérieures à Justin Martyr. La Mishnah contient en effet des traditions plus anciennes qui pourraient dater d'avant sa rédaction et donc d'avant les écrits des premiers hérésiologues chrétiens :

Selon Boyarin, on ne peut pas supposer une influence même dans le cas d'une priorité chronologique évidente. Mais si on trouve constamment des intervalles chronologiques, il n'y a pas de raison de voir ces développements comme le résultat de l'activité de frères ou membres de la même famille qui puisent aux mêmes traditions textuelles (p. 15).

Hayim Lapin accuse Boyarin de ne pas contextualiser suffisamment les textes du Talmud de Babylone dans la réalité de l'Empire sassanide et de donner une vision essentialiste du judaïsme rabbinique. Approximation chronologique, circularité de l'argumentation, manque de précision historique sont les critiques principales adressées à *Border Lines* par Joel Marcus. Boyarin a répondu à ces critiques et avec une honnêteté intellectuelle non commune parmi les savants, a admis que la thèse selon laquelle les sages de la Mishnah auraient élaboré la notion de *minut* en réaction au discours hérésiologique chrétien n'est pas tenable du point de vue historique. Dans un appendice à l'édition française intitulée « À propos de quelques légitimes critiques de *Border Lines* – et qui est tirée d'un article paru dans la *Jewish Quarterly Review* 99 (2009) – Boyarin présente cette *retractatio*. Tout en considérant toujours valable sa thèse sur « le développement d'une orthodoxie virtuelle supposée définir le judaïsme, c'est-à-dire la représentation du judaïsme comme une religion dans la Mishnah » (p. 393), Boyarin abandonne l'idée selon laquelle « l'orthodoxie naissante se développa dans la Mishnah suite à l'influence chrétienne » (p. 394).

Toutes ces critiques qui touchent aux questions historiques et philologiques mettent en lumière un problème de fond de la démarche de Boyarin qui consiste à « trouver un modèle théorique pour comprendre la situation dans laquelle judaïsme et christianisme sont des réalités existantes, mais des réalités non définies ni clairement distinguées, c'est-à-dire, une situation d'hybridité<sup>30</sup> ». La recherche d'un seul modèle amène nécessairement à plier certaines données historiques, à écarter certains témoignages, à en privilégier d'autres pour que la machine interprétative puisse bien marcher. Les savants trop attachés à leur théorie me font

---

30. D. BOYARIN, « Semantic Differences ; or, "Judaism"/"Christianity" », dans A.H. BECKER, A. YOSHIKO REED (Éds), *The Ways That Never Parted : Jews and Christians in Late Antiquity*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, p. 67.

penser à Pfühl, le stratège allemand décrit par Tolstoï dans *La guerre et la paix* : si la stratégie a amené à la défaite, pour Pfühl ce n'est pas la faute à la théorie, mais au fait que la réalité n'a pas su se plier à la théorie. Je suis plutôt de l'opinion que la réalité oppose toujours de la résistance à la théorie et à la formalisation<sup>31</sup>.

Dans le même article que je viens de citer, Boyarin affirme qu'il ne peut pas répondre à la question empirique de savoir combien étaient mélangées les congrégations juives et chrétiennes dans un endroit et à une époque donnés ou quel était le statut social des groupes judéo-chrétiens ou s'ils étaient acceptés comme Juifs ou comme chrétiens ou ni l'un ni l'autre. La question que Boyarin pose n'est pas d'ordre historique, mais, selon ses propres mots, d'ordre « théorétique » et « interprétatif ». Mais ce sont justement les questions empiriques de ce type, celles auxquelles l'historien devrait essayer de répondre. Sans vouloir nier la problématique historique de ses travaux, j'ai l'impression que le Boyarin théologien, épistémologue et « philosophe de la condition et de l'identité judéo-chrétiennes anciennes » (c'est la définition d'Urciuoli) prend souvent le dessus sur le Boyarin historien et philologue. Dans le modèle épistémologique qu'il propose pour comprendre l'hybridité initiale et la successive partition entre christianisme et judaïsme, le passé et le présent, la situation de l'Antiquité tardive et les préoccupations contemporaines finissent par se télescoper. D'où la remarque de Michael Carden à propos du dernier chapitre de *Border Lines* :

J'ai trouvé ce chapitre très intéressant et je n'ai pas pu m'empêcher de réfléchir aux luttes pour la formation de l'identité des minorités sexuelles. Cela m'a fait penser comment la bisexualité fonctionne d'un point de vue discursif en tant qu'hybride qui perturbe les frontières entre homosexualité et hétérosexualité. En tant qu'homosexuel, j'ai longtemps pensé que ces luttes communautaires portaient un écho étrange des anciennes luttes qui ont formé les communautés chrétiennes dans l'Antiquité<sup>32</sup>.

La question est de savoir si cet écho est suggéré par les situations elles-mêmes ou n'est qu'une illusion optique produite par le modèle herméneutique, un modèle initialement forgé pour analyser le présent et utilisé par la suite pour comprendre une situation du passé.

---

31. Je rejoins la critique sur les limites qu'implique un modèle unique, formulée par M.H. WILLIAMS, « No More Clever Titles : Observations on Some Recent Studies on Jewish-Christian Relations in the Roman World », *Jewish Quarterly Review* 99 (2009), p. 37-55.

32. M. CARDEN, « Book Review of Daniel Boyarin's *Border Lines* », *The Bible and Critical Theory* 1/4 (2005), p. 443.

\*\*\*

Je me permettrai d'avancer une dernière critique qui concerne l'attitude « hérétique » que Boyarin revendique non seulement dans le domaine religieux, mais également dans sa façon de concevoir la place du savant dans la société. Dans la conclusion de *Border Lines*, intitulée « Postface politique finale », Boyarin nous dit en citant Michel Foucault que le rôle de l'intellectuel est de voir l'histoire à contre-courant, de mettre en question ce qui est postulé comme évident, et par cette critique du consensus, de construire une volonté politique. Dans le contexte académique de plus en plus autoréférentiel et isolé par rapport au monde extérieur, cet appel de Boyarin à « épater les bourgeois » sonne un peu déplacé. On sait bien qu'aujourd'hui toute recherche qui veut être visible et tout projet qui veut être financé doit se présenter comme révision radicale des idées reçues sur un sujet donné. Cela entraîne une rhétorique de la nouveauté à tout prix, que l'on retrouve dans tant de livres et d'articles, où il est toujours question de déconstruire les vieilles notions et les théories obsolètes et de proposer un *new paradigm* ou un *new turn*. Toute position qui se présente comme hérétique dans le système universitaire actuel a tendance à devenir très vite une orthodoxie à vocation hégémonique. Cela semble le sort aussi du modèle des « chemins qui ne se sont jamais séparés ».