

Le judaïsme vu par Paul Tillich

The Judaism by Paul Tillich

André Gounelle

Doctor en Teología

Institut Protestant de Théologie, Montpellier, France

andre.gounelle@orange.fr

Fecha de recepción: 04/10/2017

Fecha de aceptación: 09/12/2017

Resumen: Según Tillich, judaísmo y cristianismo tienen un parentesco profundo: los dos creen en un Dios universal, justo, histórico y personal. Porque su religión implica la primacía del tiempo y de la historia, el judaísmo y el cristianismo contradicen los politeísmos antiguos y se oponen a las ideologías modernas de tipo nazi que, al contrario, privilegian el espacio y la geografía.

Palabras claves: Tillich, Heidegger, tiempo, espacio, antisemitismo, paganismo, Antiguo y Nuevo Testamento

Abstract: According to Tillich, Judaism and Christianity have a profound common parentage : both believe in a God who is universal, just, historical and personal. Since both religions imply the prime importance of time and history, Judaism and Christianity contradict ancient polytheisms and oppose modern ideologies of a nazi type which, on the contrary, give importance to space and geography.

Keywords: Tillich, Heidegger, time, space, antisemitism, paganism, Old and New Testament

Paul Tillich est un des théologiens majeurs du protestantisme du 20^{ème} siècle. Né en 1886, en Prusse, il fait de brillantes études en philosophie et en théologie. Après deux ans de ministère pastoral dans une paroisse ouvrière de la banlieue de Berlin, il part en 1914 comme aumônier militaire sur le front français (il participe aux batailles de la Somme et de Verdun). Après la guerre, il enseigne tantôt la philosophie, tantôt la théologie dans diverses universités allemandes. Il joue un rôle actif dans le mouvement socialiste religieux qui associe des juifs et des chrétiens (d'où le terme de « socialisme religieux » et non de « christianisme social » comme en France). Il y noue des liens étroits avec des penseurs juifs ; l'un d'eux devient son « ami le plus intime »¹.

En 1932, Doyen de la Faculté de Philosophie de Francfort, il prend des sanctions contre des nazis qui avaient molesté des étudiants juifs. Dans différentes publications², il critique durement le nazisme. Fin janvier 1933, Hitler arrive au pouvoir et début mars le nouveau gouvernement révoque Tillich. On lui offre alors un poste aux États-Unis. Tillich y débarque en novembre 1933. Après des débuts difficiles, il s'acclimate et il prend la nationalité américaine en 1941. Après la guerre, il enseigne successivement à New-York, à Harvard, puis à Chicago où il meurt en 1965.

On vient de publier en traduction française un recueil de ses articles et conférences sur le judaïsme et ses rapports avec le christianisme³. Ces neuf textes dont la rédaction s'étale sur 20 ans, entre 1938 et 1959, s'adressent au grand public cultivé plutôt qu'à des spécialistes. Il y a une allocution prononcée en 1938 lors d'une manifestation à New-York pour protester contre l'épouvantable progrom dit de « la nuit de cristal » (la nuit du 9 au 10 novembre 1938 les nazis déportent et assassinent des milliers de juifs, détruisent environ 200 synagogues, pillent autour de 7 à 8000 maisons et commerces appartenant à des juifs). Ce même recueil contient le texte d'une émission radio diffusée en 1942 vers l'Allemagne dont Tillich espère qu'elle amènera les auditeurs à s'interroger sur l'antisémitisme nazi. En 1952, après la fin de la guerre, il donne à Berlin une suite de quatre conférences, intitulées « La question juive un problème chrétien et un problème allemand » données à Berlin en 1952. Elles reçurent un accueil mitigé ; ce thème était brûlant dans les années

¹ P. TILLICH. *Le christianisme et la rencontre des religions*, Labor et Fides: Genève, 2015, p. 222, 258-259; P. TILLICH. *Ultimate Concern*, SCM Press: London, 1965, p. 104-105. Il s'agit de l'économiste Adolf Löwe (1893-1995).

² Ces textes ont été groupés en traduction française dans un recueil intitulé *Écrits contre les nazis* (1932-1935), Cerf, Labor et Fides, Presses de l'Université de Laval, 1994. Le plus important «Die sozialistische Entscheidung», a paru en janvier 1933 quelques jours avant l'arrivée d'Hitler au pouvoir.

³ P. TILLICH, *Christianisme et judaïsme*. Labor et Fides: Genève, 2017. Nous nous référons en note à ce recueil par le sigle CJ. Les textes qui y sont traduits sont répertoriés dans la bibliographie du t. 14 des *Gesammelte Werke*, Walter de Gruyter, 1990, sous les numéros suivants : 134 (142) ; 508 ; 165 (181) ; 205 (230) ; 237 (260) ; 238 (261) ; 247 (271) ; 330 (358), 3 ; 372.

d'après-guerre dans une Allemagne officiellement dénazifiée mais dont les plaies restaient vives. En 1959, un chapitre de *Théologie de la Culture* réfléchit sur le conflit entre judaïsme et paganisme à la lumière de l'opposition entre le temps et l'espace. Plus éloignés de la situation politique: une étude sur la foi dans le judaïsme et le christianisme (1942), un article de 1948 qui traite Martin Buber et deux autres de 1952, l'un qui parle des influences juives sur la théologie chrétienne, alors que le deuxième se demande si on peut parler d'une tradition judéo-chrétienne.

De ces textes, que complètent quelques paragraphes assez brefs dans d'autres ouvrages et qui ne se trouvent pas dans ce recueil, se dégagent deux grands thèmes: d'abord, celui de la forte solidarité, en dépit de leur différence, entre judaïsme et christianisme ; ensuite, celui du message dont le judaïsme est porteur non seulement pour les chrétiens mais pour l'ensemble de l'humanité.

1. La solidarité entre judaïsme et christianisme

Tout au long de leur histoire les chrétiens se sont interrogés sur les liens entre religion juive et foi évangélique, et plus précisément sur la relation entre l'Ancien (ou le Premier) et le Nouveau Testament. Qu'il y ait une continuité historique est évident: personne ne conteste que le christianisme soit né au sein du judaïsme ni que le Nouveau Testament se réfère souvent à l'Ancien. Mais le prolonge-t-il, le complète-t-il ou au contraire le périmé-t-il, le supprime-t-il ? Dans le protestantisme, en s'en tenant aux très grandes lignes et en laissant de côté quantité de nuances et d'exceptions, on constate que cette question reçoit deux réponses différentes.

a. La première domine chez les luthériens. La plupart considèrent que l'Ancien Testament et le judaïsme expriment, formulent, incarnent la loi ; ils disent ce qu'il faudrait faire pour être agréable à Dieu et mériter d'être sauvé. Par contre, le Nouveau Testament annonce que Dieu fait grâce, que le salut vient de ce qu'il fait et non de ce que nous faisons; autrement dit, il libère de la loi et l'abolit. Le judaïsme représente un ancien régime, qui a eu sa raison d'être, mais qui avec la venue du Christ cède la place à un nouveau régime. Il perd sa fonction et sa vérité quand apparaît l'évangile. Il aide, cependant, par contraste, à en faire saisir la nouveauté. Il reste donc utile, mais il s'agit d'une utilité pédagogique et provisoire: quand on a bien assimilé l'évangile, quand on se l'est approprié, on n'en a plus besoin. Ainsi selon Schleiermacher (1768-1834), qui est pourtant réformé, seul le Nouveau Testament est vraiment Écriture sainte et la prédication chrétienne ne dépend originellement et directement que de lui.

À la fin du 19^{ème} siècle, un grand historien du christianisme primitif, Adolf von Harnack (1850-1930), que Tillich a côtoyé et entendu à Berlin, va dans ce sens. Harnack a consacré un beau livre à Marcion, un chrétien du début du deuxième siècle,

qui rejetait l'Ancien Testament et aurait voulu le supprimer de la Bible chrétienne. Harnack estime que Marcion avait tort en son temps parce qu'écarter l'Ancien Testament dans les premiers siècles de notre ère aurait empêché de comprendre ou aurait conduit à déformer l'évangile. Mais Harnack se demande, sans à vrai dire donner de réponse catégorique à cette question, si aujourd'hui on doit encore utiliser l'Ancien Testament ; ne serait-il pas préférable de l'oublier dans l'enseignement et la prédication de l'Église?⁴ Un peu plus tard, Rudolf Bultmann (1884-1976), lui aussi luthérien, qui a été un proche collègue de Tillich pendant trois ans à Marbourg, écrit que pour un chrétien, « l'histoire d'Israël n'est plus [...] une histoire de révélation ». Il précise : « pour la foi chrétienne, l'Ancien Testament n'est pas véritablement parole de Dieu ». [...] Une chose est claire : par lui-même, l'Ancien Testament ne peut pas se légitimer comme révélation pour la foi chrétienne »⁵. Avec l'événement eschatologique qu'est la venue du Christ, le judaïsme a perdu son privilège et est devenu une nation, une culture, une religion comme les autres. « Jérusalem n'est pas pour nous une ville plus sainte qu'Athènes ou que Rome ». Quand Bultmann s'oppose aux lois antisémites des nazis, il le fait en rappelant que selon l'apôtre Paul en Christ, il n'y a plus « ni juif ni grec » et non pas, comme son collègue Karl Barth, parce que les juifs seraient le peuple élu, le peuple de Dieu. De même, selon Bultmann, l'État d'Israël, créé après la deuxième guerre mondiale, a les mêmes droits et les mêmes devoirs, est soumis aux mêmes règles que tous les autres ; les chrétiens n'ont pas à lui reconnaître un statut religieux ou théologique qui en ferait pour eux un État à part.

b. À la question du lien entre judaïsme et christianisme, une deuxième réponse l'emporte chez les réformés (avec, comme pour la position précédente, des exceptions). Dans leur majorité, ils soulignent l'unité et la solidarité des deux Testaments, ce qui fait que les luthériens les ont souvent accusés de « judaïser », une reproche adressé par exemple à Calvin parce qu'il met pratiquement sur le même plan l'Ancien et le Nouveau Testament et qu'il considère qu'entre judaïsme et christianisme, il y a certes des différences, mais que c'est au fond la même religion⁶. Ainsi, le professeur réformé Wilhelm Vischer (1895-1988) disait souvent: « l'Ancien

⁴ A. von HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. J.C. Hinrich'sche Buchhandlung: Leipzig, 1924. Traduction française, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger*, Cerf: Paris, 2003 (livre que Tillich mentionne dans CJ, p. 79). Voir J.-M. TÉTAZ, «Le protestantisme libéral de l'Empire wilhelminien: un antijudaïsme théologique ?», *Études théologiques et religieuses*, 2017/3.

⁵ R. BULTMANN. *Foi et compréhension*, 1, Seuil, 1970, pp. 370-372. Ces citations simplifient à l'extrême la position complexe et subtile de Bultmann qui admet que l'Ancien Testament puisse être considéré comme une révélation indirecte et que dans une certaine mesure Christ y parle. Il estime cependant qu'il s'agit d'une possibilité, nullement d'une nécessité. L'évangile, «existence sous la grâce», présume «l'existence sous la loi» qui s'exprime avec clarté, justesse et vigueur dans le judaïsme ; mais d'autres expressions de cette présupposition sont envisageables (pp. 356-358; cf. p. 531).

⁶ Cf. F. W. CALVIN. *Sources et évolution de sa pensée religieuse*. Presses Universitaires de France: Paris, 1950, pp.156-160; B. COTTRET. *Calvin*. Payot: Paris, 1998, pp. 319-325; P. GISEL. *Le Christ de Calvin*. Desclée: Bilbao, 1990, le chapitre 2; B. GIRARDIN. *Rhétorique et théologie*. Beauchesne: Paris, 1979, pp. 54-55.

Testament enseigne *ce qu'est* le Christ; le Nouveau Testament apprend *qui il est*⁷. Il n'établissait pas une identité totale entre les deux Testaments, le Nouveau apporte un plus, mais avec l'Ancien, il y a harmonie, complémentarité, voire unité. Dans cette perspective, certains ont pensé que les chrétiens ne devaient pas essayer de convertir les juifs. Reinhold Niebuhr et Karl Barth, par exemple, jugent illégitime toute entreprise missionnaire qui les viserait⁸.

Tillich partage cet avis et, bien que luthérien, il se range ici du côté réformé. Pour lui, en dépit de leurs différences, il existe une grande proximité et une solidarité fondamentale entre judaïsme et christianisme. Même si les chrétiens ne l'ont pas toujours clairement vu, quand on s'en prend aux juifs, on attaque aussi la foi chrétienne⁹, y compris lorsque c'est Luther (dont certains écrits développent un violent antisémitisme) qui le fait.

En quoi consiste cette solidarité ? Tillich relève cinq éléments fondamentaux communs aux juifs et aux chrétiens (et souvent également présents dans l'islam).

Premièrement, la doctrine de la création les empêche d'opposer Dieu et le monde et d'avoir une vision négative de la réalité. Ils affirment que l'être en tant qu'être est bon (même s'il a été abîmé et perverti dans les faits par ce que la Bible appelle le péché)¹⁰.

Deuxièmement, pour eux, Dieu est universel. Il n'est pas un Dieu qui aimerait les uns, leur accorderait des privilèges et qui défavoriserait les autres ou s'en désintéresserait. À la différence de la plupart des divinités du Proche-Orient et du monde grec, il n'est pas particulariste, partisan ou partiel. Il n'est pas lié à une cité, à une région, à une tribu. Il est le Dieu aussi bien d'Athènes que de Jérusalem, tout autant des païens que des juifs et des chrétiens.

En troisième lieu, ils affirment que Dieu demande à ses fidèles d'abord, avant et par dessus tout, de pratiquer la justice. La rectitude et la droiture ont beaucoup plus d'importance à ses yeux que les rites et les cérémonies. Le prophète Amos va jusqu'à proclamer que si les juifs violent la justice (la justice envers les leurs, à l'intérieur du groupe, ou la justice envers les autres, ceux qui appartiennent à des nations différentes) Dieu se détournera d'eux¹¹.

⁷ W. VISCHER. *L'Ancien Testament, témoin du Christ*, Delachaux et Niestlé, 1949-1951; W. VISCHER. *L'Écriture et la Parole*, Labor et Fides, 1985. Je cite d'après mes souvenirs et mes notes d'étudiant.

⁸ *CJ*, p. 153; P. TILLICH. *Le christianisme et la rencontre des religions*, p. 223; P. TILLICH. *Ultimate Concern*, p. 104.

⁹ *CJ*, p. 27.

¹⁰ P. TILLICH. *Le christianisme et la rencontre des religions*, pp. 257, 259.

¹¹ *CJ*, pp. 73, 81-82; P. TILLICH. *Dogmatique* (1925), Cerf: Paris, Labor et Fides: Genève, Presses de l'Université Laval: Québec, 1997, pp. 279-280.

Quatrième élément commun : pour les juifs comme pour les chrétiens, Dieu se révèle et agit ou travers d'événements et de personnages à qui il donne une portée et une signification universelles. Il ne se situe ni ne se rencontre en dehors ou en marge du monde. Il ne se cantonne pas dans un au-delà, dans une autre région de l'être, dans un ciel ou une Olympe métaphysique loin de la terre des hommes. Il ne se manifeste pas principalement dans l'ordre de la nature ou dans le fonctionnement de l'univers; son champ d'action, c'est avant tout l'histoire¹².

Enfin, cinquième convergence, judaïsme et christianisme ont la même conception de la relation de Dieu et du croyant. Comme l'a très justement souligné le penseur juif Martin Buber, il s'agit d'un lien personnel de type « je-tu ». La foi n'est pas un ensemble de croyances à accepter, de rites à pratiquer ou de lois à observer, elle est une rencontre de personne à personne¹³.

Il existe donc une parenté profonde entre le judaïsme et le christianisme. Les deux religions ont la même structure. Elles se distinguent par une différence évidente de contenu: les chrétiens voient en Jésus l'intervention décisive de Dieu dans l'histoire ; pour eux « l'être nouveau est apparu », il est à la fois présent et futur. Le christianisme joint le sacramentel (que définit l'affirmation que « le sacré est »; il est venu en Christ) avec l'éthique (que définit l'affirmation que « le sacré doit être »; le Royaume s'est approché, mais il n'est pas là, il vient et on l'attend), alors que pour le judaïsme, le sacré relève sinon entièrement du moins pour l'essentiel du « devoir être »¹⁴, autrement dit, la note éthique l'emporte sur l'élément sacramentel.

Malgré cette forte divergence, ce qu'ils ont en commun a beaucoup de poids. On peut parler d'une spiritualité ou même d'une religion judéo-chrétienne (avec un trait d'union) qui se distingue nettement d'autres religions, en particulier de celles d'Asie qui ont souvent une appréciation négative de la réalité, qui ne font pas grand cas de l'histoire et pour qui la relation avec l'ultime est plutôt d'ordre impersonnel¹⁵.

2. Le message du judaïsme

Au cours de leur histoire, les européens se sont beaucoup interrogés sur les juifs. Ces gens qui vivaient chez eux, au milieu d'eux, à côté d'eux, dans leurs villes et leurs campagnes et qui restaient cependant différents, qui se distinguaient par de fortes particularités, représentaient pour eux une énigme inquiétante, menaçante, irritante. Ils l'expriment dans des figures négatives, par exemple: celle du Shylock de

¹² *CJ*, p. 82; P. TILLICH. *Le christianisme et la rencontre des religions*, pp. 257-258.

¹³ *CJ*, pp. 52, 69-72, 75; P. TILLICH. *Le christianisme et la rencontre des religions*, p. 256.

¹⁴ *CJ*, pp. 83-85, 137, 153. P. TILLICH. *Le christianisme et la rencontre des religions*, pp. 222, 259 ; P. TILLICH. *Ultimate Concern*, p. 106.

¹⁵ *CJ*, pp. 80, 86; P. TILLICH. *Le christianisme et la rencontre des religions*, pp. 254-255.

Shakespeare, l'usurier avide, vindicatif et cruel; celle de Judas, du traître, que ravive en France l'affaire Dreyfus; celle du Fagin de Dickens qui exploite des enfants miséreux et les oblige à voler pour son compte; celle du juif Süß du film nazi, un intrigant qui essaie d'accaparer les richesses, les femmes et le pouvoir. À l'inverse, on rencontre aussi quelques images positives (elles sont plus rares): ainsi le juif errant d'Eugène Sue, protecteur des protestants persécutés mais porteur, malgré lui, de malheur; *Nathan le sage* dans la pièce de théâtre de Lessing, qui exhorte juifs, chrétiens et musulmans à cesser de se combattre; ou encore, sur un mode mineur, le rabbin amical et serviable de l'*Ami Fritz* d'Erckmann-Chatrion. Mais qu'on ait un regard malveillant ou bienveillant sur lui, on perçoit en général le juif comme un étranger porteur d'une altérité irréductible qui le sépare des autochtones.

Ce sentiment que les juifs ne sont pas comme les autres, conduit à se poser la question suivante: qu'est le judaïsme, en quoi consiste-t-il? La réponse de Tillich à la fois ressemble par certains côtés à celle d'Heidegger et s'y oppose radicalement pour l'essentiel. Tillich est né en 1886, Heidegger en 1889; ils ont donc presque le même âge. Ils se sont rencontrés entre 1924 et 1926 à l'Université de Marbourg où ils enseignaient tous deux Tillich la théologie, Heidegger la philosophie. On ne connaît les textes d'Heidegger sur les juifs que depuis peu. C'est, en effet, en 2014 qu'ont été publiés sous le titre *Les cahiers noirs* des manuscrits écrits entre 1931 et 1946 (pour la partie éditée) dans des carnets à couverture de toile cirée noire (d'où le titre). Heidegger en avait souhaité la publication. Dans ces cahiers, une quinzaine de passages expriment un antisémitisme ouvert, déclaré, argumenté et virulent, ce qui a secoué les milieux intellectuels français où Heidegger a beaucoup de prestige. Un grand colloque a été organisé à Paris en janvier 2015 pour en parler et essayer de faire le point¹⁶. On savait qu'Heidegger avait servi le régime nazi qui l'avait nommé recteur de l'université de Fribourg; on savait aussi qu'il avait été membre du parti (il a fidèlement payé sa cotisation jusqu'en 1945). Comme circonstance atténuante, on a longtemps fait valoir qu'on ne trouvait sous sa plume aucune déclaration franchement ou directement antisémite. Après 2014 et *Les Cahiers noirs*, on ne peut plus le dire; « cette consolation, déclare Alain Finkielkraut au colloque de Paris, nous est désormais interdite ».

Aux yeux d'Heidegger, qui écrit avant la création de l'État d'Israël, les juifs ont pour caractéristique majeure d'être « hors sol », dépourvus d'une terre qui leur appartienne ou à laquelle ils appartiennent. Parce qu'ils n'ont pas, comme les autres peuples, un terreau « naturel » où s'enraciner, ils ont, selon Heidegger, créé des domaines artificiels, factices, où ils excellent et qu'ils dominent: celui de la « machinerie » (autrement dit de la technique, avec une connotation de machination),

¹⁶ Les actes de ce colloque ont été publiés en 2015 par la revue *La règle du jeu* sous le titre *Heidegger et les juifs*; voir également le n° 2017/1 de la *Revue internationale de philosophie*.

celui du calcul (autrement dit de la finance). Ces domaines, Heidegger les juge nocifs et délétères; ils dénaturent et corrompent l'homme, le détournent de son être le plus profond. En y entrant ou en se laissant envahir par eux, on perd son humanité, on devient une chose parmi les choses; on n'est plus qu'un objet ou un rouage, pas vraiment un sujet; on est un « nombre » et non un « nom » (selon le titre d'un livre de Pascal David¹⁷). En effet, le lien qu'il entretient avec une terre, avec ses paysages, ses forêts, ses sentiers forge l'âme, construit la personnalité de l'homme et lui confère sa valeur. Ce lien manque au juif, ce qui l'empêche d'être vraiment humain. Pour Heidegger, le juif est « sans monde et donc immonde » (comme le dit au Colloque de Paris la philosophe italienne Donatella Di Cesare), inférieur aux animaux qui, comparés à l'homme, sont certes pauvres en monde, mais qui en ont quand même un peu, alors que le juif n'en a pas du tout. Heidegger en conclut que puisque les juifs sont sans monde, le monde doit être sans juif; pour lui, le judaïsme (ou la « juiverie ») est une peste dangereuse qu'il faut éradiquer afin que les autres peuples n'en soient pas infectés et infestés, ce qui conduirait l'humanité à sa perte l'humanité. Il rejoint et cautionne ainsi la pire propagande nazie.

On constate quelques proximités entre Tillich et Heidegger : ils insistent tous les deux sur le sol, ils pensent l'un et l'autre que la question juive n'est pas une question particulière, un « détail de l'histoire », mais qu'elle est la question même de l'homme et de son humanité¹⁸. Cependant, malgré ces analogies, ils aboutissent à des conclusions et à des attitudes diamétralement opposées.

Selon Tillich, les textes et récits de l'Ancien Testament témoignent d'un effort constant pour libérer l'homme de l'emprise ou de l'esclavage du sol. Le judaïsme naît, vit et se développe dans une lutte incessante contre le paganisme. *Paganus*, qui a donné païen, veut dire « paysan ». Le paganisme est le culte paysan (mais pas forcément *du* paysan), autrement dit, la religion du champ familial, du village natal, de la terre ancestrale et aussi, quand l'urbanisation se développe, du bourg ou de la cité d'où on est issu. La légende qui raconte l'origine de Rome illustre bien l'esprit du paganisme: Romulus fonde la ville en créant un enclos. Il creuse un fossé qu'il interdit de franchir et délimite un espace qui définira l'identité de sa nation. Il le défend contre l'envahisseur et contre le migrant: il y a un dedans et un dehors; celui qui veut entrer en venant d'ailleurs est repoussé ou tué, même quand il s'agit de Remus, le jumeau de Romulus.

¹⁷ P. DAVID. *Heidegger et le judaïsme. Le nom et le nombre*, Cerf: Paris, 2015.

¹⁸ *CJ*, pp. 34, 36.

À Romulus illustrant ou symbolisant l'esprit du paganisme s'oppose Abraham prototype du croyant biblique. Romulus commence l'histoire romaine en s'établissant et en traçant une ligne de démarcation. Abraham inaugure l'histoire biblique en se déplaçant et en traversant les frontières¹⁹. Comme le raconte la Genèse, à l'appel de Dieu, il quitte son pays, sa patrie, la maison de son père et parcourt les routes du Proche-Orient. Au lieu de crier « on est chez nous », de pourchasser les étrangers, d'élever des barrières et des murailles pour s'en protéger, il sort de chez lui et va ailleurs. Il n'ignore ni ne méprise l'espace, il le parcourt sans s'y enfermer. Le voyageur, le nomade n'est pas sans monde, comme le prétend Heidegger, mais il ne le rétrécit pas à sa région d'origine ; du coup, il le connaît et s'en nourrit mieux que le sédentaire. Ce n'est pas l'enracinement, même s'il ne faut pas le dédaigner, qui fait naître, grandir, se développer l'homme, c'est la migration. Abraham s'arrache à l'espace pour entrer dans le temps. Il n'exclut pas l'espace, ce serait une absurdité, il en refuse la domination ; il rompt avec les idoles du terroir et opte pour le Dieu de l'histoire. Il sort de chez lui pour aller vers les nations ; elles sont bénies en son nom. « Bénies », parce qu'il ne s'agit pas de les conquérir, de les coloniser, de les annexer à son propre espace, comme le fait l'empire romain, mais de les rencontrer, de dialoguer avec elles, de se mélanger à elles dans une histoire commune.

Pour Tillich, le récit biblique du départ d'Abraham illustre la signification du judaïsme et le geste même de la foi biblique. Il est clair, et les prophètes le dénoncent, que les juifs n'ont pas toujours été fidèles à leur vocation²⁰; les chrétiens non plus. Le paganisme reste présent et puissant autour d'eux et chez eux ; on le constate avec ces religions de l'espace que sont le nazisme et les idéologies -il faudrait dire les idolâtries-nationalistes et identitaires qui prolifèrent. Mais, malgré tout, la vocation qui est au principe du judéo-christianisme demeure; les prophètes anciens ou modernes ne cessent de nous inviter à sortir de chez nous pour aller vers un ailleurs qui n'est pas un autre territoire, mais ce que le Nouveau Testament appelle le Royaume, autrement dit une paix et une justice universelles qui s'étendent à tout ce qui existe. Quand ils sacralisent, barricadent et opposent leurs espaces respectifs, les hommes se battent et se détruisent mutuellement. Au contraire, lorsqu'ils refusent les cloisonnements, cheminent ensemble, se rencontrent et échangent, ils construisent une communauté humaine qui peut être une bénédiction pour tous. Cet esprit du judaïsme, cet « hors sol », qu'Heidegger dénonce comme une tare maléfique représente pour Tillich une « perle de grand prix ».

¹⁹ *CJ*, pp. 28, 119, 140-148; P. TILLICH. «Christologie et interprétation de l'histoire» (1930), P. TILLICH. *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, Presses de l'Université de Laval, 2012, p. 327 (sans la référence à Abraham); P. TILLICH. *Aux frontières* (1936) dans P. TILLICH. *Documents biographiques*, Cerf: Paris, Labor et Fides: Genève, Presses de l'Université Laval: Québec, 2002, p. 58.

²⁰ *CJ*, p. 34.

3. Trois remarques

a. On a parfois souligné que l'antisémitisme d'Heidegger est «métaphysique», (un qualificatif qu'il emploie lui-même) en ce sens qu'il s'en prend à une idée, à une situation ou à une position qu'il estime définir l'esprit du judaïsme plus qu'à ce que sont, à ce que font, à ce que pensent les juifs réels. « Judaïsme » ou « juiverie » serait le nom qu'il donne parfois à une conception du monde et de l'existence, qu'il appelle autrement ailleurs et qu'on pourrait aussi bien qualifier de « technocratie » ou de « finance internationale », ou encore de manière plus large de « modernité ». Il ne mettrait donc pas en cause des gens réels tels que les juifs qu'il avait pour étudiants (Hannah Arendt, Hans Jonas, et bien d'autres) ou ceux qu'il pouvait croiser dans la rue, mais il dénoncerait quelque chose qui se rencontre ailleurs que chez les juifs et manque totalement chez quantité de juifs. Il est vrai que les analyses de Heidegger (et d'ailleurs aussi celles de Tillich) posent le problème de la juste utilisation de ce que Max Weber a appelé l' « idéal type ». Il n'en demeure pas moins que même si on admet que cet antisémitisme est métaphysique, le formuler sous le régime nazi le rend aussi coupable des camps de concentration et de la Shoah que l'antisémitisme « trivial » dont Heidegger prétend se démarquer.

b. Dans les années 1880-1890, le grand bibliste Julius Wellhausen (1844-1918) développe la théorie dite « documentaire » qui, avec des variantes, a dominé la recherche universitaire, en particulier en Allemagne, dans la première moitié du 20^{ème} siècle²¹. Selon cette théorie, la rédaction finale de l'Ancien Testament résulte de la combinaison de quatre ensembles ou de quatre recueils d'écrits. Pour le premier, appelé « sacerdotal », centré sur le temple, les cérémonies et le sacrifice, ce sont les prêtres et les lévites qui incarnent l'esprit du judaïsme. Le deuxième, qualifié de « juridique », se réclame de Moïse et situe le cœur de la religion juive dans la loi; les pharisiens et les « docteurs de la loi » le représentent dans les évangiles. Le troisième, le prophétique, insiste sur la justice, la droiture du cœur, la rectitude du comportement; Jean-Baptiste et Jésus s'y rattachent ou en sont proches. Enfin, le quatrième, nationaliste, s'exprime dans les récits ou légendes de l'épopée juive ; il se réfère essentiellement à David.

Aujourd'hui, cette théorie, révolutionnaire et féconde à son époque, a vieilli et on l'a largement abandonnée ; plus personne, ou presque, ne s'en sert pour expliquer la composition de l'Ancien Testament. Elle nous intéresse, cependant, en ce qu'elle montre la perception théologique du judaïsme vétéro-testamentaire qu'on avait dans les Facultés de Théologie au temps où Tillich y faisait ses études, puis y enseignait.

²¹ Dans P. TILLICH. «La théologie comme science» (1921), P. TILLICH. *Écrits théologiques allemands (1919-1931)*, p. 60 et dans P. TILLICH. *A History of Christian Thought*. A Touchstone Book, Simon and Schuster, 1972, p. 522, Tillich signale la grande signification des travaux de Wellhausen qui conduisent à lire autrement l'Ancien Testament.

On mettait en valeur, avec des articulations ou des hiérarchisations différentes selon les cas, les thématiques du sacerdoce, de la loi, de la prophétie et du peuple élu. En simplifiant, on pourrait dire que dans l'optique luthérienne classique le courant juridique (la primauté de la loi) incarne le judaïsme; que le nazisme le définit par la volonté de domination qu'on constate dans le courant nationaliste; et que Tillich situe son essence ou sa vérité dans le courant prophétique. Il ne réduit cependant pas le judaïsme à l'un de ses courants, il sait que les autres existent, mais pour lui le meilleur du judaïsme réside dans le combat prophétique contre le légalisme, le ritualisme et le nationalisme, dans sa lutte pour la justice et pour une foi plus personnelle qu'institutionnelle.

c. En 1947-1948 a été créé l'État d'Israël. Cette création ne rend-elle pas caduque l'affirmation d'Heidegger que les juifs forment un peuple « hors sol » et ne contredit-elle pas la conviction de Tillich que le judaïsme se définit par la priorité du temps ou de l'histoire en opposition à la primauté de l'espace et de la géographie dans le paganisme? J'ignore si Heidegger a abordé quelque part cette question. Tillich se l'est posée dans un article de 1959 qui s'intitule «J'ai changé d'avis sur le sionisme»²². Il y explique que dans un premier temps, il a été défavorable, voire hostile à la création d'un État juif; elle trahissait, selon lui, la vocation même du judaïsme; il craignait que les juifs en prenant possession d'un territoire national perdent leur âme, qu'ils se laissent envahir par un nationalisme religieux juif aussi négatif que le païen, qu'ils abandonnent ce qui leur donne une valeur unique pour l'humanité. Et puis, des discussions avec des amis juifs l'ont convaincu qu'il avait tort: la prophétie est une vocation individuelle et non collective; il serait faux et injuste d'exiger de tout un peuple d'incarner l'esprit du judaïsme; seules quelques personnalités peuvent et doivent le faire. De plus, la primauté du temps n'implique pas le refus de posséder et d'occuper un espace (tout le monde a besoin d'en avoir un pour exister). Elle interdit seulement de l'absolutiser ou de le diviniser. Ce n'est pas la terre qui est sainte ou sacrée, c'est la justice. Ce n'est pas la nation qu'il faut condamner, c'est le nationalisme qui la sacralise. Aussi, qu'il y ait ou non un État juif n'a qu'une importance secondaire; l'essentiel est que l'interpellation prophétique se fasse toujours entendre en Israël comme ailleurs et qu'elle combatte la religion païenne de l'espace qui tend à envahir toutes les nations, la juive aussi bien que les autres. Dans l'Odyssée, Ulysse se prémunit et prémunit son équipage contre les chants enchanteurs de sirènes qui détournent les marins de leur navigation (de leur histoire) et les attirent vers le rivage (cet espace où elles pourront les dévorer)²³.

²² CJ, pp. 149-155; cf. pp. 129-130. Voir également des conférences de 1958 dans P. TILLICH. *Le christianisme et la rencontre des religions*. Labor et Fides: Genève, 2015, pp. 233 et 273-274.

²³ Le voyage d'Ulysse se termine avec son arrivée à Ithaque, son point de départ. Quand il retrouve sa terre natale, son histoire s'achève. Elle aboutit à un retour au même, au rétablissement du *statu quo ante*. L'*Odyssée* n'exclut pas l'histoire mais l'inclut dans l'espace qui garde sa suprématie sur le temps. Au contraire, le voyage d'Abraham conduit vers un ailleurs indéterminé, vers un *novum*. Dans la Bible,

Le paganisme ressemble à ce chant des sirènes et la prophétie a pour fonction de le contrer, non pas comme les marins d'Ulysse en se bouchant les oreilles, mais en leur faisant entendre une parole autre qui invite à poursuivre le voyage.

S'affranchir de la suprématie de l'espace et vivre la primauté du temps veut dire résister aux idoles du sol et à leurs séductions mortelles. Franchir les barrières, cheminer vers un avenir pacifié avec les autres, construire une humanité équitable et fraternelle, voilà ce à quoi appelle la prophétie, un appel qui s'adresse à tous, aux implantés et aux « hors-sol », aux sédentaires et aux nomades, aux juifs, aux chrétiens aux musulmans et aux incroyants. Ce message dont il est porteur donne au judaïsme une signification universelle et permanente.

4. Conclusion

Je termine en citant quelques lignes de Tillich qui datent de 1959:

« À notre époque, la Synagogue et l'Église devraient s'unir dans le combat pour le Dieu du temps contre les divinités de l'espace. Nous vivons une période où, plus fortement que jamais [...], les divinités de l'espace manifestent leur pouvoir sur les personnes et les nations. Si tous ceux qui luttent pour le Dieu de l'histoire, pour sa justice et sa vérité, s'unissent, [...], il redeviendra visible que dans le conflit entre le temps et l'espace la victoire éternelle est celle du temps et du Dieu unique, le Dieu de l'histoire»²⁴.

On peut penser que ces lignes n'ont aujourd'hui rien perdu de leur actualité dans une époque où les migrations se généralisent et posent de difficiles problèmes.

l'histoire commence avec un jardin (l'Eden) et se dirige vers une ville à venir (la Nouvelle Jérusalem), ce qui implique la primauté du temps; le parcours n'est pas circulaire, il débouche sur une altérité. Ici, le temps ne se soumet pas à l'espace, il ne s'inscrit pas dans le cadre que lui assigne l'espace ; il n'ignore cependant pas ni n'annule l'espace ; il le transforme.

²⁴ *CJ*, p. 148.