

## Remise du prix AJCF au rabbin Rivon Krygier : Hommage du père Antoine Guggenheim

### Une position

A la joie de répondre à l'invitation de Rivon Krygier et d'honorer notre amitié au jour où l'AJCF lui remet son merveilleux prix annuel, je voudrais recueillir avec vous l'enseignement qu'il nous donne. Je m'attarderais sur un seul point : son choix personnel de vivre le judaïsme dans la tradition de la synagogue Adath Shalom.

Pour cela, je me suis tourné vers le livre de Louis Jacobs dont Rivon a voulu la publication en français : *La religion sans déraison* (Albin Michel, 2011). Il y joint une postface somptueuse. Elle porte le titre « L'homme face à la révélation » (p. 119) ou, plus précisément, « La participation humaine à la révélation divine » (p. 185). En lisant cet *Essai*, je me suis dit une fois de plus qu'on ne perd pas son temps à lire Rivon Krygier.

Tu es un penseur impressionnant, un philosophe et un rabbin. Ton choix de mener ta réflexion existentielle comme membre d'une communauté rejoint ton amour intellectuel de la vérité.

Tu échappes ainsi au cléricisme des dévots, qui confondent la quête de vérité et l'apologétique communautaire, comme à l'esthétisme (au sens de Kierkegaard) des porte-parole de l'*intelligentsia*, déliés d'engagement spirituel concret. Cette coordonnée spirituelle est assez rare dans le paysage français. Notre pays adore les querelles de chapelle et les joutes verbales, car il oppose indument l'ouverture à l'universel et l'enracinement dans le particulier. La liberté de l'Esprit propose autre chose. La liberté d'un enracinement réfléchi n'est la propriété d'aucune école de pensée, mais elle s'épanouit pour toi dans le judaïsme *massorti*.

### Un débat

Ton *Essai* s'inscrit dans un débat : comment penser la participation humaine à la révélation divine ? Tu montres l'actualité de la question pour des sujets que nous connaissons tous : convivance des religions, condition des femmes dans la société, évolution et finalité des préceptes. Mais, et c'est essentiel à ta démonstration, tu montres aussi que ces débats sont de toujours. La tradition consiste dans la capacité de l'homme à servir de relai responsable à la lumière de la révélation.

« Nous allons tenter de montrer que les diverses manières de concevoir la Révélation correspondent en réalité à différents 'paradigmes' qui se distinguent selon la manière dont l'intangibilité, ou a contrario l'évolution de la loi, est envisagée et assumée. » (p. 121)

Tu rappelles que le fixisme, ou fondamentalisme, que tu appelles « révélationisme » n'est en fait que la mauvaise réponse du judaïsme au choc du rationalisme (p. 123-126). Le christianisme connaît bien cela. Il n'a rien de traditionnel (p. 123). Tu rappelles avec Jacobs que Prophètes et Sages – j'ajoute et Apôtres – savaient par expérience que « s'il y eut révélation du verbe divin, la captation se fit à travers le prisme des catégories humaines » (p. 124-125). La révélation est transmission et traduction. « Quand un même message est divulgué à divers prophètes, deux prophètes ne l'expriment pas dans le même langage » (*Sanhédrin* 89a, p. 131).

« Jacobs est parvenu à la conclusion que si l'authenticité de la Révélation ne tenait plus dans l'historicité avérée des faits rapportés, elle se traduisait néanmoins dans ce que cette littérature indique en biais : la *finalité*, l'orientation ultime à laquelle la parole divine convoque. » (p. 127)

Les anciens commentateurs juifs et chrétiens savaient discuter l'historicité de tel ou tel récit. Ce qu'ils ne soupçonnaient pas, c'est la proportion de ce qui s'est exactement passé comme raconté et de ce qui est fiction littéraire, mais non fiction spirituelle. « L' 'archéologie' exhumée » de la Bible « révèle la vitalité d'une gestation » (p. 127). Magnifique expression de la finalité de la révélation, confirmée au prisme de la science ! « Discuter, dans la littérature talmudique, ne signifie pas dénigrer mais discerner » (p. 128). Le croyant sait écouter le travail des sciences et en tirer profit, comme le traité *Avot* lui apprend à tirer profit de la controverse « pour le Nom » entre Hillel et Chamai – toute différente de la querelle de Coré et de ses partisans contre Moïse et Aaron (cf. citation note 5).

« Pour la tradition talmudique elle-même, il y a donc, entre le divin et l'humain de la Révélation, d'abord *coalescence* (la tradition rabbinique est également 'Torah') et, par suite, *arborescence* (les divergences rabbiniques sont encore 'Torah' !), sans que cela pose problème. » (p. 130)

Cette perception influe sur l'ontologie de la Torah. Sa préexistence comme « sagesse informelle et intemporelle émanée de Dieu » (p. 133) ne s'oppose pas à son caractère évolutif et historique de science de vie et de science de la vie : au contraire, l'un dépend de l'autre, comme de nombreux textes anciens le montrent (p. 133-137). Rivon Krygier s'appuie en particulier sur son étude métaphysique des commentaires médiévaux de l'adage des Pères : « Tout est vu et la liberté d'agir est donnée à l'homme » (*Avot 3*, p. 133 note 27 ; *A la limite de Dieu. Omniscience divine et libre-arbitre humain*, Publisud, 1998).

Dans ce contexte de controverse pour le Nom, prend place la critique du fixisme du *Michné Torah* de Maimonide, tendant à « une sorte d'inaffabilité de la Loi » (p. 142). Maimonide, si je t'ai bien lu, rejette toute notion de progrès possible dans l'explicitation de la Torah après sa propre récapitulation (p. 137-144). Cette pensée ne sera pas retenue par son lecteur chrétien attentif, Thomas d'Aquin. Il partage pourtant avec son maître en judaïsme l'idée d'une plénitude de révélation et d'un temps de la plénitude. Thomas tempère ainsi la dialectique paulinienne de la Loi et de l'Évangile, en la situant à l'intérieur d'une herméneutique de la perfection croissante de la Loi. Il reconnaît la perfection spirituelle de la Loi de Moïse, comme temps et comme statut. Il pense son développement historique comme un processus infini intérieur à l'acte de salut. Ce processus a pour lui un centre, l'incarnation du Christ, mais il avance aussi par paliers successifs et contemporains<sup>1</sup>.

Les chrétiens seront plus attentifs aux potentialités de cette herméneutique « thomiste » des Écritures à mesure qu'ils échangeront davantage avec les Juifs. Qui met Paul au-dessus de la révélation ou de la Loi de Dieu n'est pas chrétien, mais « paulinien »... si ce mot a un sens, car on quitte Paul au moment où on l'arrache, en fait ou d'intention, à l'unité des Écritures. Si Paul peut nous rappeler que la loi a une histoire, il ne faut pas moins comprendre la Loi d'après Paul que Paul d'après la Loi, pour être fidèle à Paul... et à Moïse.

Krygier critique d'un autre côté le « pangénisme » qui, s'écartant du modèle anhistorique de Maimonide, comprend le développement de la Torah orale jusqu'au « dénouement messianique » selon un schéma purement génétique, ou déductif. C'est d'elle seule et de ses principes que la Torah orale tirerait, selon ces penseurs, les ressources de son développement (p. 144-156). La discussion est ici menée de près avec le rav Yossef Dov Soloveitchik (1903-1993) grâce à d'autres *scholars* ou autorités contemporaines, comme Abraham Heschel et Ephraïm Urbach. Une théologie de la Torah orale, qui s'interdit d'accueillir tout progrès historique « mondain », semble à Krygier trop formelle, par rapport à la réalité historique, ou nostalgique.

Rivon Krygier cherche les « valeurs sous-jacentes, 'infra-halakiques', tels le sens de la dignité, ceux de la justice, de l'équité, qui ont un pouvoir d'interjection en appel et de régulation, et servent en somme de haute instance juridictionnelle, au point de pouvoir refouler une norme convenue, à titre exceptionnel ou durable. » (p. 151) Il s'agit, en d'autres termes, de replacer la Loi dans l'Alliance qui lui donne bien plus qu'un cadre : un contenu et une finalité. La louange de Dieu, l'amitié avec Lui et le service de ses desseins assurent un dynamisme non prescrit d'avance au « développement historique » de la tradition (p. 157).

Cher Rivon, combien de questions disputées dans l'enseignement théologique chrétien s'éclaireraient différemment ou se résoudraient si le duo juif – chrétien était plus quotidien ! Avalés par l'urgence, nous négligeons l'essentiel. Mais nous ne pouvons plus bâtir nos communautés dans l'ignorance mutuelle. La connaissance de la pensée de l'autre est devenue une nécessité de l'heure et un signe des temps. Les deux générations qui nous ont précédés depuis les années 30 ont restauré la justice et l'amitié, comme jamais on ne l'avait vu. Le monde d'aujourd'hui est impatient de nous voir sortir de « l'idiote ignorance » d'hier. La connaissance vécue et réfléchie de l'autre n'est pas une ouverture pour quelques-uns, mais le chemin d'une culture de la rencontre proposé à tous. Le Pape François vient de le rappeler en recevant le grand rabbin Riccardo de Rome.

---

<sup>1</sup> Je me permets de renvoyer à mon livre : *Jésus Christ, grand prêtre de l'ancienne et de la nouvelle Alliance*, Parole et Silence, 2011 (2004).

Dans l'herméneutique chrétienne de la Loi, si différente de l'herméneutique rabbinique, mais attelée pour une part aux mêmes questions, comme l'observent David Flusser et Clemens Thoma<sup>2</sup>, la distinction entre préceptes éthiques, rituels et juridiques a porté du fruit pour réfléchir à la pérennité et à l'évolution de la Loi. Ces préceptes – un même précepte peut avoir un triple sens – ont différents rapports à l'histoire. Leur inscription dans l'histoire évolue selon des critères différents.

Par sa dimension éthique, un précepte relève de la dignité de la condition humaine, à l'image et à la ressemblance de Dieu. Par sa dimension rituelle, il exprime la célébration des *Magnalia Dei*, qui se renouvellent sans cesse. Par sa dimension juridique, un précepte de la Torah écrite ou orale organise la vie de l'humanité individuelle et sociale selon le droit.

Le débat sur le « mariage pour tous » aurait à cet égard un bon terrain d'expérimentation, si nous nous y étions préparés, et si on ne nous avait pas tendu un piège politique. Respect de la dignité des personnes, reconnaissance de la valeur de l'institution conjugale, désir d'une innovation éthique, rituelle et juridique pour les personnes homosexuelles : on devrait pouvoir penser tout cela en même temps, sans écraser les personnes, ni renier les principes, mais en s'asseyant pour discuter, ceux qui croient au ciel et ceux qui n'y croient pas, à l'abri de la Loi de vie dont la lettre est ancienne et nouvelle.

Krygier fait comprendre en quoi consiste cette discussion du judaïsme avec ce que lui apporte l'histoire du monde, en particulier l'histoire chrétienne et musulmane (*oumot hagedourot bedarké hadat* » d'après le Meïri : p. 154), à l'aide de deux métaphores du vivant : la médecine et la biologie cellulaire. La Torah est un « élixir de vie » : « elle génère et prodigue la vie jusqu'à sa quintessence pour celui qui suit ses prescriptions. » Elle est aussi « une sagesse du vivant, c'est-à-dire dont l'objet est le vivant » (p. 157). Son « efficacité thérapeutique » résulte de « l'objectif idéal » visé et de son « adaptation » aux pathologies. « Le rôle du Sage ne peut se cantonner à celui du simple conservateur de musée » (p. 158).

La Halakha ne peut pas être « une protestation juive contre l'histoire ». (p. 160) Son élaboration ressemble plutôt au système « homéostatique » qui gère l'équilibre de la vie cellulaire selon les principes de la génétique et de l'épigénétique. Pentateuque, Loi orale et nouvelles situations sociales interagissent en permanence, les « Sages de chaque génération » exerçant pour cela « une fonction critique d'éveil » vitale, qui n'a rien d'une déduction axiomatique (p. 162). Puiser dans le noyau du patrimoine spirituel du judaïsme permet de s'adapter au milieu et d'y maintenir une identité dont l'achèvement est messianique. « Toute tentative de résistance à l'histoire, en voulant figer la Loi, revient à un *faux messianisme* » (p. 164).

### **Un dialogue avec la modernité**

Christianisme et la modernité sont, selon Philippe d'Iribarne, deux récits qui ont encore bien des choses à se dire pour s'enrichir mutuellement sans se soumettre l'un à l'autre. Rivon Krygier situe son engagement pour le judaïsme de manière assez proche. Je voudrais donc lui offrir une élaboration chrétienne de ce dialogue avec la modernité qui pourrait l'inspirer, ou le stimuler dans sa propre tâche. N'ayant pas le temps de l'écrire aujourd'hui, je choisis de reprendre celle que Benoît XVI avait proposée aux cardinaux au début de son ministère<sup>3</sup>.

Le pape explique aux cardinaux pourquoi et comment Vatican II a souhaité sortir de la confrontation avec la modernité du 19<sup>ème</sup> siècle sans lui faire acte d'allégeance. Dans la lecture du Concile, cela implique de montrer qu'il faut l'interpréter non selon une pure « herméneutique de la discontinuité », ni de la pure « continuité », mais de la « réforme » :

« Paul VI, dans son discours lors de la clôture du Concile, a ensuite indiqué une autre motivation spécifique pour laquelle une herméneutique de la discontinuité pourrait sembler convaincante. Dans le grand débat sur l'homme, qui caractérise le temps moderne, le Concile devait se consacrer en particulier au thème de l'anthropologie. Il devait s'interroger sur le rapport entre l'Eglise

---

<sup>2</sup> Cf. Clemens Thoma, *Pour une théologie chrétienne du judaïsme*, Parole et Silence, 2004 (?).

<sup>3</sup> Il se trouve sur Internet facilement : Discours à la curie romaine du 22 décembre 2005 ; je l'ai publié en annexe d'un volume *Le temps de l'écoute. Vers un nouveau rapport entre Eglise et âge moderne*, Parole et Silence, Paris, 2006.

et sa foi, d'une part, et l'homme et le monde d'aujourd'hui, d'autre part. La question devient encore plus claire, si, au lieu du terme générique de « *monde d'aujourd'hui* », nous en choisissons un autre plus précis : le Concile devait définir de façon nouvelle le rapport entre l'Eglise et l'époque moderne.

Ce rapport avait déjà connu un début très problématique avec le procès fait à Galilée. Il s'était ensuite totalement rompu lorsque Kant définit la « *religion dans les limites de la raison pure* » et lorsque, dans la phase radicale de la Révolution française, se répandit une image de l'Etat et de l'homme qui ne voulait pratiquement plus accorder aucun espace à l'Eglise et à la foi. L'opposition de la foi de l'Eglise avec un libéralisme radical, ainsi qu'avec des sciences naturelles qui prétendaient embrasser à travers leurs connaissances toute la réalité jusque dans ses limites, dans l'intention bien déterminée de rendre superflue « l'hypothèse de Dieu », avait provoqué de la part de l'Eglise, au 19<sup>ème</sup> siècle, sous Pie IX, des condamnations sévères et radicales de cet esprit de l'époque moderne.

Apparemment, il n'existait donc plus aucun espace possible pour une entente positive et fructueuse, et les refus de la part de ceux qui se sentaient les représentants de l'époque moderne étaient également énergiques. Entre temps, toutefois, l'époque moderne avait elle aussi connu des développements. On se rendait compte que la révolution américaine avait offert un modèle d'Etat moderne différent de celui théorisé par les tendances radicales apparues dans la seconde phase de la Révolution française. Les sciences naturelles commençaient, de façon toujours plus claire, à réfléchir sur leurs limites, imposées par leur méthode elle-même, qui, tout en réalisant des choses grandioses, n'était toutefois pas en mesure de comprendre la globalité de la réalité. Ainsi, les deux parties commençaient progressivement à s'ouvrir l'une à l'autre.

Dans la période entre les deux guerres mondiales et plus encore après la Seconde Guerre mondiale, des hommes d'Etat catholiques avaient démontré qu'il peut exister un Etat moderne laïc, qui toutefois, n'est pas neutre en ce qui concerne les valeurs, mais qui vit en puisant aux grandes sources éthiques ouvertes par le christianisme. La doctrine sociale catholique, qui se développait peu à peu, était devenue un modèle important entre le libéralisme radical et la théorie marxiste de l'Etat. Les sciences naturelles, qui professaient sans réserve une méthode propre dans laquelle Dieu n'avait pas sa place, se rendaient compte toujours plus clairement que cette méthode ne comprenait pas la totalité de la réalité et ouvraient donc à nouveau les portes à Dieu, conscientes que la réalité est plus grande que la méthode naturaliste, et que ce qu'elle peut embrasser.

On peut dire que s'étaient formés trois cercles de questions qui, à présent, à l'heure du Concile Vatican II, attendaient une réponse. Tout d'abord, il fallait définir de façon nouvelle la relation entre foi et sciences modernes; cela concernait d'ailleurs, non seulement les sciences naturelles, mais également les sciences historiques, car, selon une certaine école, la méthode historique-critique réclamait le dernier mot sur l'interprétation de la Bible, et, prétendant l'exclusivité totale de sa propre compréhension des Ecritures Saintes, s'opposait sur des points importants à l'interprétation que la foi de l'Eglise avait élaborée. En second lieu, il fallait définir de façon nouvelle le rapport entre Eglise et Etat moderne, qui accordait une place aux citoyens de diverses religions et idéologies, se comportant envers ces religions de façon impartiale et assumant simplement la responsabilité d'une coexistence ordonnée et tolérante entre les citoyens et de leur liberté d'exercer leur religion. Cela était lié, en troisième lieu, de façon plus générale au problème de la tolérance religieuse – une question qui exigeait une nouvelle définition du rapport entre foi chrétienne et religions du monde. En particulier, face aux récents crimes du régime national socialiste, et plus généralement, dans le cadre d'un regard rétrospectif sur une longue histoire difficile, il fallait évaluer et définir de façon nouvelle le rapport entre l'Eglise et la foi d'Israël. »

**Antoine Guggenheim**, Directeur du Pôle recherche du Collège des Bernardins, le 14 octobre 2013 au Collège des Bernardins à Paris