

Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme* (Cerf, 1974)

Compte-rendu de lecture

Cette critique est fondée sur l'analyse des concepts employés par l'auteur, qui sont d'une importance capitale dans le domaine littéraire, exégétique, historique et théologique. Ce n'est que trop rarement que l'on s'interroge sur le bien fondé des catégories conceptuelles employées afin de parler de systèmes humains (économiques, sociaux, doctrinaux) radicalement différents de ce que nous connaissons depuis de nombreux siècles. Nous insisterons ici sur l'idée qu'il faudrait peut-être mettre au second plan des concepts tardifs, et employer des concepts primitifs (ceux des textes primitifs), plutôt que de plaquer sur les doctrines et pratiques primitives des concepts ultérieurs inconnus au départ - ce qui constitue proprement un anachronisme. Aussi étonnant que cela puisse paraître, en effet, des auteurs de haute tenue comme Daniélou pratiquent régulièrement l'anachronisme (notamment conceptuel).

Daniélou appelle ainsi "judéo-christianisme" ce qu'il faudrait appeler "christianisme primitif" (à quoi il est contraint *de facto*, sans l'avouer ou le justifier, p. 375 ou encore p. 435), que d'un point de vue littéraire, il faut dater entre le milieu du Ier siècle et milieu ou la fin du second siècle (S.-C. Mimouni, parmi d'autres, propose une conception plus fine et plus exacte des milieux chrétiens primitifs, dépassant la catégorisation de Daniélou). Il est évident que le terme de "judéo-christianisme" sert à minorer l'importance de la théologie primitive (et donc celle devant faire le plus autorité) des chrétiens. Ce concept des plus contestables suggère un caractère hybride, bancal, assis entre deux chaises, brouillon, indécis, composite, bricolé. Alors qu'au contraire, les écrivains chrétiens primitifs, plus ou moins inspirés, font preuve d'un dynamisme doctrinal qui entre dans la droite ligne traditionnelle du judaïsme prophétique le plus canonique.

Malgré la qualité des études textuelles de Daniélou, la fréquente assertion, passim dans l'ouvrage, que tel texte ou telle doctrine est "judéo-chrétien/ne", comme si c'était "un scoop", fait peine à lire... puisqu'il s'agit d'un truisme : on se situe dans la période primitive du christianisme, et la proximité avec le judaïsme est une évidence historique. Le caractère "judéo-chrétien" d'un texte ou d'un aspect de doctrine n'a absolument rien d'original et l'assertion n'apporte strictement rien à la connaissance de cette tradition primitive.

Le terme de conception "archaïque" révèle un finalisme théologique et exégétique qui ne devrait plus être à l'ordre du jour.

De même, les notions d'"orthodoxe" ou hétérodoxe (alors pourtant que Daniélou montre, par exemple, la quasi parfaite continuité entre l'apocalyptique juive, la gnose ésotérique juive, et diverses tendances du gnosticisme), concepts qui n'apparaîtront en fait qu'à partir d'Irénée de Lyon (v. 160) et certainement pas avant. Pourquoi ne pas employer le qualificatif plus rigoureux et plus clair de "canonique", pour parler de toute conception qui s'écarte de la théologie scripturaire ? En effet, si le canon scripturaire fut institué non en amont mais en aval de la rédaction de ces nombreux textes deutérocanoniques et apocryphes étudiés pertinemment par Daniélou, il reste que ce *canon* fait référence en terme de fond doctrinal relativement homogène et reconnu par la quasi-totalité des traditions chrétiennes jusqu'aujourd'hui. C'est ce *canon scripturaire* le criterium positif d' "orthodoxie" (y compris d'un point de vue profane, extra-religieux), et non la vague conception d'une orthodoxie ecclésiastique, sorte de conjecture vaporeuse, abstracto-dogmatique, à une époque où l'Église primitive était particulièrement informelle et d'ailleurs encore très diverse.

La conception de Daniélou reste emprunte de finalisme trinitaire.

Certes, il existe ce qu'on aurait dû depuis longtemps appeler, avec plus d'exactitude et de rigueur (ô combien requises en cette affaire), un "Ternaire divin", celui invoqué en Mat. 28.19-20. Mais que les trois éléments de ce Ternaire fussent être fondus en une seule essence divine, et considérés comme trois "personnes" (terme de provenance latine tardive que reprend fort mal à propos Daniélou dans un contexte helléno-hébraïsant primitif), c'est des plus contestables !

Concernant la divinité de Jésus, Daniélou cite les *Oracles Sibyllins* chrétiens : "Ici encore, c'est le Verbe lui-même qui apparaît à Marie sous l'apparence de l'archange pour lui annoncer son Incarnation avant de l'accomplir. Nous sommes toujours dans le thème traditionnel de l'apparition de Dieu sous forme d'ange, et non dans le thème d'une assimilation de Dieu à un ange" (p. 218). Belle pratique du sophisme, par cette obsession d'un monothéisme formaliste, tout abstrait et dogmatique à la fois, éloigné de la spiritualité de l'Église primitive et des prophètes antiques. On retrouve ce raisonnement sophistique plus loin : "Ce thème du Christ apparaissant sous la forme de Gabriel (...) se rattache à la conception biblique du Verbe apparaissant en forme d'ange, et non à l'utilisation des catégories angéliques pour désigner le Verbe." (p. 269) Relisez la phrase : sans commentaire...

Certes, les attributs conférés à Dieu ou à des anges, dans l'AT ou même le NT, deviennent parfois, dans la littérature chrétienne extracanonique, et non sans de grandes ambiguïtés pour ainsi dire insolubles, des attributs reportés sur le Christ en gloire, tendant au développement d'une christologie haute. Mais cela ne fait pas du Fils, du Verbe, ou du Christ un être totalement soluble dans l'essence la Divinité suprême. Cette dernière est la seule à pouvoir être appelée "le Père" (titre de la divinité exclusivement invoquée dans la prière christique la plus ancienne, la plus explicite, et la moins contestable). La Divinité suprême est d'ailleurs celle qui est désignée par des périphrases spécifiques (avec un flou typique de la théologie apophatique), dans les Évangiles comme dans l'Apocalypse, telles "Celui qui m'a envoyé" (Jn 4.34), ou "Celui qui siège sur le trône" (Apo 5.13, 19.4 et 21.5).

Mais la posture de Daniélou s'explique lorsqu'on voit imprimée après la page de titre la fameuse IMPRIMATUR, qui intègre cette étude de près ou de loin, à la défense du dogme catholique romain et de son autorité ecclésiastique.

A cette ligne de fond dogmatique, Daniélou superpose de subtiles remarques sur la diversité doctrinale des "judéo-chrétiens" à l'aide de termes comme "spéculations". Comme si les chrétiens primitifs, pétris de "spéculations" "archaïques", ne faisaient que préparer de manière pataude et brouillonne la future théologie dogmatique, lumineuse et structurée. Les disciples des apôtres ne seraient somme toute que de sombres "spéculateurs" (encore empêtrés de judéo-christianisme), tandis que, plusieurs siècles après eux, Saint Athanase et les autres docteurs dogmatiques, vraiment "chrétiens" eux, se révéleraient de grands théologiens inspirés par Dieu.

L'obsession trinitaire tourne à l'anachronisme le plus ridicule et donc le plus étonnant dans cet ouvrage par ailleurs sérieux, quand Daniélou ose se demander "si le 'prince des lumières' essénien a servi à désigner la deuxième personne de la Sainte-Trinité"(p. 228). Rappelons que l'essenisme est daté du IIe siècle avant JC et qu'il s'éteint peu après le développement du christianisme, au milieu du Ier siècle, tandis que la théologie dogmatique de la Trinité en trois personnes ne date pas d'avant le Ve siècle (concile de Chalcédoine, 451). Ce n'est que 400 ans d'écart, après tout...

Dès lors, la perspective d'étude, même si ce n'est essentiellement qu'au niveau conceptuel, est sérieusement biaisée par un travers anachronisant assez grave.

On arrive au comble de l'inversion lorsque p. 230, Daniélou affirme que "le mot 'ange' nous apparaît comme l'expression technique, empruntée au judaïsme, pour désigner les personnes divines". On ne pourrait pas faire terminologie plus anachronique ! Pour être rigoureux, traduisons Daniélou en remettant son propos dans l'ordre chronologique des textes : "le mot 'ange', dans la littérature dite 'judéo-chrétienne', qui se situe tout bonnement dans la stricte continuité de la tradition doctrinale juive

canonique et deutérocanonique, peut désigner ce que, bien plus tard, et sous l'influence exotérique d'une Église d'Empire étatisée, les théologiens dogmatique du Ve siècle appelleront des 'personnes divines'".

Daniélou statue d'ailleurs lui-même : "'Dieu' désigne couramment dans la littérature judéo-chrétienne la personne du Père" (p. 230-231). Et ... donc ... (concluons à sa place puisqu'il ne le fait pas, même si l'évidence saute aux yeux d'un enfant de trois ans) : on peut conclure que, dans la théologie primitive des chrétiens, c'est le Père qui est essentiellement Dieu, et Dieu qui est essentiellement Père.

C'est pourquoi on manque de s'étrangler en lisant "la doctrine d'Hermas et de l'*Ascension d'Isaïe* est une doctrine chrétienne ([le Christ y est Dieu]) qui utilise des catégories juives" (p. 232). Comme si la tradition chrétienne, toute neuve tombée du ciel, devait bizarrement aller piocher dans un fond archaïque juif... Comme si tout texte primitif conçu comme "orthodoxe" (sur quel critère ?) devait correspondre aux catégories dogmatiques élaborées cahin-caha quatre siècles plus tard !

On arrive à des phrases ahurissantes comme celle-ci, à propos de l'archange Michel identifié à un gardien du temple : "le judéo-christianisme a utilisé la doctrine en la christianisant" (p. 233)... No comment !

A l'inverse, Daniélou congédie, en quelques lignes renvoyant à Barbel, la doctrine du Christ comme ange envoyé de Dieu, usitée de manière générale en "judéo-christianisme" jusqu'au Ve siècle et abandonnée ensuite pour son "danger" (sic) subordinatianiste (p. 234).

Plus loin, Daniélou affirme "l'équivalence" des deux formules "Père, glorifie ton nom" (Jn 12.25) et "Père, glorifie moi" (17.5), ce qui est un peu expéditif : il aurait mieux valu parler d'étroite correspondance, ou de similarité. Mais surtout il glose avec une outrance trinitariste : "C'est essentiellement l'unité de nature entre le Père et le Fils qui est ici affirmée, mais également le fait que la personne du Fils est la révélation, c'est-à-dire le Nom du Père." (p. 238) Or, si l'on peut, en bonne rigueur théologique et exégétique, parler d'union spirituelle, ou encore d'union glorieuse, le texte évangélique ne suggère ici aucune spéculation sur la nature divine. Et, si l'on peut apprécier herméneutiquement l'assimilation du Nom à une "révélation", l'auteur nous rebat à nouveau les oreilles de cette "personne (terme dogmatique du Ve siècle) du Fils", alors qu'il s'agit textuellement de "Jésus", ce qui est tout de même différent.

À propos de « théologie trinitaire » et de judéo-christianisme, Daniélou aurait pu évoquer le Notre Père, prière primitive d'un certain intérêt (litote). Rappelons en effet que cette prière prescrite par le Christ lui-même comme modèle n'invoque pas même le Fils, ni aucune forme trinitaire ni même ternaire.

Daniélou, à la place, invoque un autre texte certes fort intéressant, l'*Évangile de Vérité*, comprenant une spéculation mystagogique sur le concept sacré du Nom. Glosant le texte, Daniélou explique : "Le Père lui a donné le Nom [au Fils]. Ceci signifie que le Fils a la même nature que le Père. Aussi bien est-il dit qu'il 'procède du Père', et qu' 'il est le Père'." (p. 247) L'équivalence affirmée par Daniélou entre le Nom et la "nature" divine est bien péremptoire et rapide ! D'autant que le concept de "nature" est particulièrement peu propre, et cela depuis les premières controverses christologiques, à décrire les *réalités précisément supra-naturelles* que sont par définition les entités divines. Quant à la citation apparente "il [le Fils] est le Père", elle est totalement infidèle au texte, qui, bien que parfois ambigu (et sans doute à dessein), ne tient pas ce discours, mais a pour but évident de montrer la relation "en miroir" entre le géniteur (Père) et l'engendré (Fils), deux entités divines caractérisées par un mystère d'union, sans aucune confusion cependant, ni identification de l'un à l'autre. Au contraire, le non-manifesté (le Père) s'oppose à son complément, le manifesté (le Fils), d'où l'assimilation du Fils au Nom, qui symbolise la "dicibilité" de l'indicible. Or, la manipulation de Daniélou est hautement contestable puisqu'elle substitue à la *mystagogie symbolique* du texte sur le Nom sacré, une *équivalence dogmatique* "Nom" = "nature". C'est manifestement frelater et édulcorer le texte.

Après des pages fort intéressantes sur d'autres désignations (pas du tout trinitaires, en dépit des allusions dogmatiques de peu de poids de Daniélou) du Christ, l'auteur introduit un chapitre sur l'Incarnation où il décrit la théologie judéo-chrétienne, reprise de l'apocalyptique juive, comme "mythique" et "gnostique", ce qui semble tout à fait pertinent et juste. Mais il ne peut pas s'empêcher de réduire la théologie judéo-chrétienne à seulement "un des modes d'expression du christianisme" (p. 263). C'est faire décidément bien peu de cas de la doctrine des apôtres et de l'Église primitive. Une telle posture, relativiste, va à l'encontre du principe traditionnel le plus sain, consistant à reconnaître le statut de fondement sacré, et de référence suprême, aux premiers textes doctrinaux, fondateurs d'une tradition spirituelle (notamment le canon et les deutéro-canoniques tant cités, et avec raison, par Daniélou).

Bien que l'étude privilégiée des (nombreux) textes non canoniques du christianisme primitif dans cet ouvrage soit défendable et même bienvenue, on ne comprend guère pourquoi une étude de la théologie primitive du christianisme pourrait décréter, tout d'un coup : "Nous n'avons pas ici à parler des épîtres pauliniennes" (p. 264)... En fait, Daniélou ne justifie jamais, d'un point de vue doctrinal, pourquoi il opère une séparation étanche entre l'étude du canon néotestamentaire et celle des autres documents et traditions chrétiennes et christianisantes des deux premiers siècles. C'est pourtant une question essentielle sur laquelle on aurait au moins désiré sa position, ses hypothèses.

Hormis ces positions dogmatiques (au sens propre), on pourrait reprocher à Daniélou un manque de finesse dans l'analyse de certaines variations dans les formules scripturaires. Ainsi, à propos de l'évocation du baptême d'Esprit et de feu dans Matthieu 3.11, Daniélou (p. 287) indique que dès l'évangile de Marc (1.8), l'évocation du feu, qui indiquerait forcément un sens eschatologique, s'évapore et que la signification sacramentelle (évocation du rituel lui-même) écraserait l'autre (le baptême de Jésus serait d'eau et surtout d'Esprit). Daniélou évacue ici le NT pour transiter immédiatement sur le traitement ce thème dans les apocryphes et autres textes chrétiens, comme si le NT n'en disait plus rien. Or Luc (3.16) aussi reprendra l'allusion au feu. En outre, c'est enfermer le texte dans une unique signification, alors que d'évidence, il en a plusieurs (et il est même conçu pour, sinon pourquoi les Écritures emploieraient un langage si imagé, voire énigmatique, et ne livreraient pas un discours monosémique et transparent ?). Enfin, on peut à l'inverse proposer que l'évocation du feu ait une valeur rituelle, étant donné la très grande fréquence du motif du feu et de la lampe/lumière dans les *logia* à tonalité initiatique du Christ (Ev. Thomas, 82). Ainsi, on imagine aisément le feu avoir un usage tout à fait central dans le rituel d'initiation christique, s'ajoutant providentiellement au baptême d'eau hérité de Jean-baptiste (Daniélou le suggérera vaguement et indirectement p. 292 en mentionnant l'appellation *phôtismos* appliquée au baptême). D'ailleurs, le sens judiciaire et eschatologique (Mat 3.12 : Jésus faisant le tri entre le blé - les bons disciples, et la balle à brûler, les autres hommes condamnés au Jugement dernier - entre autres sens possibles) n'empêche nullement le sens initiatique, puisqu'une initiation peut très bien comporter ce qu'on appelle, très précisément, une "épreuve du feu" (Marc 9.49; Luc 12.49-50; Ev. Thomas, 10, 13, 16), à laquelle ne survivent que les bons disciples (ou qui rend forts les disciples initiés). Voir encore la fin (plutôt énigmatique, sauf à me suivre) de l'épreuve du feu selon Paul en *1 Co.* 3.10-15.

L'absence de prise en compte de la dimension initiatique (et de l'*Évangile de Thomas*, un des grands absents de cet ouvrage) dans l'exégèse de Daniélou est tout de même frustrante... (et on appliquera au terme "sacrement", importé de l'Église ultérieure, le même jugement qu'au terme "Trinité"...).

D'ailleurs, Daniélou explique lui-même cet abandon de la dimension initiatique des épisodes évangéliques : pour s'opposer au gnosticisme et à l'ébionisme qui fondaient leur théologie, originale quoique marginale, sur la scène du baptême, "la tradition de la Grande Église a tendu à minimiser le baptême [de Jésus] au profit de l'Évangile de l'enfance" (p. 292). C'est à dire qu'on a délaissé un épisode initiatique capital de l'Évangile primitif incontesté, au profit des fables merveilleuses tardives,

apocryphes, de la crèche, des petits angelots et du pédobaptisme, voies typiquement exotériques trahissant le sérieux de l'initiation primitive, réservée aux adultes.

A propos de la doctrine de la descente aux enfers du Christ (p. 295), Daniélou fait bien de reconnaître, citant trois auteurs l'ayant démontré, qu' "il semble que cette doctrine soit étrangère au NT." Mais il ajoute, de manière ahurissante : "Elle est proprement judéo-chrétienne" ! Par conséquence logique donc, le NT n'est ni juif (puisqu'abandonnant les prescriptions de la Loi), ni chrétien (puisque pas encore dogmatique), ni judéo-chrétien ! Le NT, base essentielle du christianisme primitif, que Daniélou nomme "judeo-christianisme", n'est pas judéo-chrétien ! En effet, ce qui est "proprement judéo-chrétien" peut parfaitement être, selon Daniélou, "étranger au NT" ! Sans commentaire...

Dans le cadre du millénarisme eschatologique, Daniélou navigue entre des affirmations contradictoires : alors qu'il indique d'abord que la "doctrine du septième [sic] millénaire est [dans] *L'Épître de Barnabé*" (p.398), il dit sur la page suivante : "la conception [iranienne/babylonienne] des sept millénaires (...) est étrangère à *L'Épître de Barnabé*, qui ne connaît que six [sic] millénaires" (p.399). On voit que, comme très souvent avec des auteurs à tendance apologétique confessionnelle (exotérique), un auteur comme Daniélou se contredit de manière flagrante. Il s'agit de refouler toute ressemblance avec des traditions perçues comme non bibliques, et dont l'apport théologique serait bien trop troublant par rapport à la tradition perçue dans un cadre exotérique, notamment catholique romain (seuls des auteurs comme René Guénon fournirent une théorie valable pour expliquer ces ressemblances, ou plutôt ces identités trans-traditionnelles).

La notion de "sacerdoce" (p. 442 et sq.) appliquée aux statuts institués dans l'Église primitive est impropre, puisqu'il n'y a pas de "prêtrise", de clergé chrétien. En effet, le christianisme primitif n'est pas une religion cléricale ou sacerdotale dans le sens d'une prêtrise distincte des fidèles du peuple laïc. Les statuts d'autorité spirituelle revêtent une importance certes communautaire, mais pas seulement. Il s'agit aussi de *prokopê* (progrès) personnelle, initiatique (et pas uniquement de ministère formel ou position hiérarchique dans la communauté). Du reste, si par exemple la fonction de diacre ne devait être comprise que comme celle de cantinier, il serait absurde d'en faire un statut sacré lié à une qualité spirituelle personnelle, et la fonction de cantinier bénévole n'aurait rien de spécialement chrétien. Il y a donc nécessairement, au delà de ces fonctionnements communautaires, des présupposés purement spirituels, doctrinaux et initiatiques qui ont été passés sous silence et gravement minorés.

Il en va de même d'ailleurs, de la notion de *gnôsis*, que Daniélou réduit un peu trop à la "connaissance des secrets eschatologiques" (p. 461), alors qu'il néglige que l'*epignôsis* (voir notamment *Col. 1.9-10*) va bien au delà et constitue un savoir sacré nécessaire à la vie spirituelle proprement chrétienne (d'où le préfixe *epi-*, visant sans doute chez Paul à montrer la spécificité et le privilège tout à fait particuliers, que les chrétiens détenaient, de connaître des secrets spirituels et de les incarner, selon des degrés initiatiques divers). On comprend dès lors combien l'*epignôsis* primitive, initiatique, sacrée et de valeur ésotérique, a été remplacée par une conception exotérique, religieuse, formelle et cléricale de la foi : la *théologie* (mot absent du corpus primitif de l'Église et apparu seulement au IIIe siècle). Daniélou consacre ainsi sa conclusion à la justification de ce concept de théologie, allant jusqu'à appeler les auteurs du christianisme primitif des "théologiens judéo-chrétiens" (p. 476), terminologie anachronique et ridiculement pompeuse. Pour autant, Daniélou reconnaît largement l'importance d'une "gnose", qu'il veut cependant faire coller à cette prétendue "théologie". Il s'agit évidemment de nier la différence radicale de perspective entre l'ésotérisme initiatique primitif (*mysterion, gnôsis, etc.*) et l'exotérisme religieux (théologie dogmatique tardive).

On notera encore toute une série d'identifications péremptoires et lapidaires, ça et là, entre la mort et Satan, par exemple (sans que les textes concernés n'y invitent explicitement). On déplorera en outre des erreurs (ou décalages) de références bibliques qui gênent dans l'étude (par exemple, la citation du Ps 23 aux pp. 322 et sq est en fait le Ps 24).

- *Disciple*