

JUDAÏSME ET CHRISTIANISME ET NON PAS « JUDÉO-CHRISTIANISME »

Javier Teixidor

Presses Universitaires de France | « Cités »

2008/2 n° 34 | pages 43 à 52

ISSN 1299-5495

ISBN 9782130568636

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-cites-2008-2-page-43.htm>

!Pour citer cet article :

Javier Teixidor, Judaïsme et christianisme et non pas « judéo-christianisme », *Cités* 2008/2 (n° 34), p. 43-52.

DOI 10.3917/cite.034.0043

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Judaïsme et christianisme et non pas « judéo-christianisme »

JAVIER TEIXIDOR

La lecture aujourd'hui de l'article de Yeshayahou Leibowitz sur « le prétendu héritage judéo-chrétien commun » publié à l'automne 1968 dans le quotidien *Ha-Aretz*, me fait plonger à nouveau dans un sujet auquel j'ai consacré deux ans de recherches qui aboutirent à la publication en 2006, chez Gallimard, de mon livre *Le judéo-christianisme*. Le titre que j'avais proposé initialement pour ce texte était « Judaïsme et christianisme : continuité ou contiguïté ? » parce que je voulais souligner d'emblée la problématique que soulevait à mon avis le sujet étudié. La signification des notions « judaïsme » et « christianisme » prend forme dans le for intérieur de chacun d'après une herméneutique personnelle qui semble souvent oublier ce que ces deux religions ont accompli au long des siècles ; peut-être un non-croyant peut-il mieux analyser que celui qui est engagé spirituellement dans l'une ou l'autre religion la complexité des éléments en jeu.

Leibowitz aborde le thème de manière brutale avec une référence à Goethe qui embrouille son exposé. Des textes de Kant et de Hegel, tous deux critiques sévères du christianisme mais admirateurs du grand Mendelssohn auraient donné un peu plus de profondeur à son analyse surtout si on pense que leur époque était aussi celle des Lumières, quand l'antijudaïsme commençait à devenir un antisémitisme (Kant le fait comprendre dans ses cours d'*Anthropologie* de 1772-1773). Mais Leibowitz se montre piètre historien. Contrairement à ce que nous apprennent

Cités 34, Paris, PUF, 2008

les Actes des Apôtres ou les livres des apologistes et des Pères de l'Église, des auteurs rompus à la pensée grecque qui utilisaient s'il le fallait la Torah, les prophètes et les psaumes dans la version grecque faite par les traducteurs juifs d'Alexandrie, Leibowitz soutient qu'« il est permis de penser... que le christianisme – ou quelque forme de christianisme – se serait constitué à partir de l'hellénisme en dégénérescence même en l'absence de tout point de contact avec le judaïsme, par exemple en s'adossant à la mythologie de Mithra, en Iran, ou à celle d'Isis, en Égypte, ou encore à celle d'Attis et de Cybèle, en Phrygie, ou à celle de l'une ou l'autre des autres formes d'idolâtrie alors existant au Moyen-Orient, enfin. Mais il est également possible que cet adossement n'ait pas été si fortuit et qu'il ait résulté de la tendance du monde polythéiste – qui haïssait les Juifs et le judaïsme – à fonder une religion destinée dès le début à ébranler le judaïsme dans le but de contenir l'influence alors grandissante qui était la sienne au sein du monde idolâtre ». Comment réagir devant ces outrances et cette ignorance des textes des premiers siècles dont les auteurs connus sous les noms de Justin, Basile ou Grégoire ont voulu expliquer en tant que philosophes chrétiens les livres de la Genèse ou de l'Exode ? L'idolâtrie a été implacablement combattue depuis le II^e siècle et on peut en trouver des preuves dans les textes chrétiens du nord de la Mésopotamie où le support de l'argumentation n'est autre que le texte hébreu traduit dans l'araméen local. Si derrière ces premiers textes chrétiens et à l'encontre de témoignages historiques valables venus d'un milieu non chrétien, Leibowitz voulait voir en Jésus « une créature mythologique païenne », son « avis » ne peut aucunement infirmer l'existence historique d'un groupe social de « Chrétiens » qui se pensaient tributaires du judaïsme palestinien.

1. VÉRITÉ THÉOLOGIQUE

Le christianisme trouva à ses débuts le milieu le plus propice pour son expansion en Palestine et, plus tard, dans tout l'Empire romain puisque la religion juive était universellement connue grâce à la présence de communautés urbaines très organisées. Il est bien admis que le christianisme profitant des avantages que le judaïsme avait apportés à la société, enleva à l'ancienne religion les mérites de son développement bénéficiant d'une moisson qu'il n'avait pas préparée. Le premier christianisme s'est déve-

loppé parallèlement dans le milieu juif où il était né et dans un milieu hellénique où il a été transporté quand la nouvelle religion avait encore une grande plasticité, ne possédant ni dans le domaine de la doctrine, ni dans celui de l'organisation, aucune forme arrêtée. La formulation du Credo fut le résultat d'un processus cohérent et historiquement datable dès les premiers siècles. Ici, il faut bien mettre en relief les paragraphes où Leibowitz compare très justement la foi dans le judaïsme avec celle du christianisme ; il s'agit, dit-il, de mettre en valeur « la ligature et la croix ». D'un côté, Dieu dit à Abraham : « Prend ton fils, ton unique, celui que tu aimes... et offre-le... en holocauste » ; les valeurs de l'homme et même les promesses qui lui ont été faites sont donc annulées par la crainte et l'amour de Dieu. De l'autre, Dieu sacrifie son Fils unique pour le salut de l'homme. Leibowitz a raison de conclure : « On touche là à la différence abyssale existant entre la religion théocentrique, à savoir la religion dans laquelle la fin de l'homme est le service de Dieu, et la religion anthropocentrique, c'est-à-dire la religion dans laquelle Dieu n'est rien d'autre que l'instrument approprié à la satisfaction du besoin de rédemption de l'homme. » Malheureusement Leibowitz prolonge ce paragraphe par des remarques (confuses) sur les Juifs qui, renonçant à porter le joug de la Torah, « ont fait l'économie de ce qui sépare les deux religions » et adhèrent à « la civilisation occidentale », c'est-à-dire à celle des « Chrétiens » qui, à leur tour, ont fait fi de la vérité théologique qui distingue les deux religions. Revenons à cette « vérité théologique » bien décrite par Leibowitz selon laquelle il faut distinguer la religion théocentrique du Judaïsme de celle anthropocentrique du christianisme. Deux intellectuels juifs de la deuxième moitié du XIX^e siècle et des premières décennies du XX^e ont abondé dans le même sens : Elia Benamozegh, un rabbin italien d'origine marocaine dans son livre *Morale juive et morale chrétienne* et Hermann Cohen dans un ouvrage paru en français sous le titre *La religion dans les limites de la philosophie*.

— Pour Benamozegh, la révélation chrétienne « émiette la vérité éternelle » qui est présente dans la révélation judaïque où se trouvent les promesses et les prophéties, la tradition sur laquelle se fonde le christianisme. La comparaison entre la loi de Moïse et celle de l'Évangile amène nécessairement à se prononcer sur l'excellence de l'une ou de l'autre. Or, d'après Benamozegh, la comparaison n'est pas juste car la loi du judaïsme, la loi de Moïse, est divine donc parfaite, éternelle, tandis que pour le christianisme le point de départ est l'acceptation du Verbe, le

Logos éternel qui devient chair et s'offre en expiation du péché : toute l'humanité souffre en lui. À la différence d'Israël qui est né comme une théocratie, le christianisme est une religion dont la loi est le dogme, le culte. Je reviendrai à cette notion si importante théologiquement du *Logos* devenu chair.

— Hermann Cohen, une fois à Berlin, après avoir quitté sa chaire de philosophie de Marbourg, consacra les six dernières années de sa vie (1912 à 1918) à une réflexion sur le sens philosophique de la religion juive. Judaïsme et christianisme, dit-il, se scindent dans leur conception de la religion. Dans le monothéisme pur qu'est le judaïsme, « le Dieu de la grâce et du pardon n'a d'autre sens que d'être la garantie du but, du succès, de la victoire de l'effort moral sur lui-même qu'accomplit l'homme. La corrélation est là clairement structurée : d'une part, l'homme, l'individu dans son isolement, et d'autre part, Dieu dans son unicité ». Dans le christianisme, en revanche, on découvre une certaine « équivoque panthéiste », les « compétences » de Dieu et de l'homme se confondent, le concept de Dieu perd de sa transcendance et de son univocité et le concept éthique d'homme devient lui aussi imprécis parce qu'est imprécise la frontière entre éthique et religion. La théologie chrétienne peut en conséquence affirmer que l'humanisation d'un Dieu rédempteur implique également la participation de l'homme dans l'œuvre de la rédemption. Je crois que cette section du livre de Cohen sur la religion et l'éthique souligne clairement les données qui séparent les Juifs des Chrétiens non pas seulement pour Cohen mais pour celui qui réfléchit à l'histoire religieuse de l'Occident.

Le contraste que ces deux écrivains découvrent dans leur étude du judaïsme et du christianisme peut revêtir une formulation non pas théologique mais sociologique. L'analyse que Franz Rosenzweig fait du judaïsme et du christianisme ne prend pas comme point de départ la conscience que chacun d'eux a de lui-même – la loi ou la foi –, mais des figures extérieures et visibles, c'est-à-dire l'existence pour le judaïsme, du peuple juif auquel est attaché l'individu, et pour le christianisme, de l'événement – le Christ – qui en a fondé la communauté. C'est seulement à partir de ces figures, le peuple et la communauté, que peuvent apparaître la loi et la foi. C'est donc sur des bases sociologiques qu'on juxtapose, ou qu'on oppose, l'une et l'autre religion.

2. EXÉGÈSE ALLÉGORIQUE

Notons ces remarques de Leibowitz : « La relation du christianisme au judaïsme n'est pas comme celle de toutes les autres croyances et religions – qu'il s'agisse de religions idolâtriques ou de l'islam – à ce même judaïsme : tandis que ces dernières ne croient pas dans le judaïsme ou le disqualifient, le christianisme ne croit ni ne rejette le judaïsme mais *prétend qu'il est, lui, le judaïsme* et qu'il n'existe aucun judaïsme légitime si ce n'est lui. Et c'est précisément sur cette affirmation qu'il fonde son droit à exister. » Je me permets de nuancer cette affirmation car nous touchons ici un problème capital : comment le Chrétien doit-il lire le texte de ce qu'on appelle couramment l'Ancien Testament ? La réponse est simple : dès la première heure le Chrétien d'origine juive comme celui venu du monde des Gentils enlevait à l'Ancien Testament son caractère de document indépendant pour en faire un recueil des signes précurseurs de la Bonne Nouvelle. Cette exégèse qui devait être foncièrement allégorique, soutient que la correspondance entre ce qui a pu arriver à l'époque des patriarches, des rois ou des prophètes de l'ancien Israël et le texte qui le narre perd de l'importance du moment que chaque événement ne pouvait connaître sa pleine signification que beaucoup plus tard avec les faits décrits par les textes du Nouveau Testament. L'exégèse allégorique révèle ainsi la volonté ferme du croyant d'établir un pont entre les deux Testaments en enlevant à l'Ancien Testament sa valeur spécifique de livre d'une religion et d'un peuple pour en faire un texte capable de créer le cadre adéquat pour la lecture du Nouveau Testament. Montesquieu dans *Le Spicilège* montre bien les déroutes que l'allégorie peut occasionner : « Il faut avouer que la lecture de l'Ancien Testament serait bien dangereuse à un homme qui ne consulterait que les faibles lumières de sa raison et quiconque lirait l'endroit qui regarde la création du monde, le paradis terrestre, le déluge, la conduite d'Abraham, de sa femme, de Jacob à l'égard de ses deux femmes, l'endurcissement du pharaon, les miracles de Moïse et de Josué, la traversée du désert, Judith, Daniel et la fournaise, ne sachant pas que tout cela est mystérieux et figuratif, sentirait ce que saint Augustin dit : que tout l'Ancien Testament devient insipide et dégoûtant lorsqu'on n'y cherche pas Jésus-Christ. » Cette interprétation abusive du legs biblique ne peut qu'inciter à l'antijudaïsme.

Une lecture distordue des livres de l'Ancien Testament enlève à Israël sa condition d'élu de Dieu. Selon la Torah, depuis la nuit des temps, Dieu

avait fait d'Israël son peuple de prédilection : la lecture traditionnelle du texte sacré faite par les Hébreux réservait aux Gentils une chance secondaire de salut. Or, avec un Ancien Testament interprété à la lumière du Nouveau, le salut est le même pour tous. On peut trouver dans la nouvelle lecture du texte sacré toutes sortes de figures, rhétoriques ou théologiques, d'exégèse mais le fait reste qu'Israël selon la théologie chrétienne n'est plus le peuple élu de Dieu. Le judaïsme pouvait difficilement comprendre, moins encore accepter la présence d'un autre peuple élu dans l'histoire de l'activité providentielle de Dieu.

Pour mieux souligner à quel point la position chrétienne poussait à déformer ce que la connaissance des faits historiques nous apprend je veux donner un exemple que j'ai déjà utilisé dans *Le judéo-christianisme*. À la Renaissance, les efforts de Lorenzo Valla (1407-1457) puis d'Érasme pour l'acceptation d'une Bible latine, grecque et hébraïque, se concrétisèrent en 1500 quand le dernier décida de se consacrer aux études bibliques pour le reste de sa vie, mais des réticences *théologiques* importantes existèrent dans son entourage à l'égard de cette manière de considérer le texte biblique : celui-ci était connu en latin et un humaniste comme Leonardo Bruni (1369-1444) avait pu soutenir à un certain moment que les versions des Septante et de la Vulgate étaient inspirées par l'Esprit saint et qu'on ne devait accorder aucun crédit à ceux qui prétendaient que les « fondements de la vraie foi procèdent des livres des Juifs, et qu'alors même qu'on peut fort bien les lire en traduction, il est préférable d'aller aux sources plutôt qu'aux ruisseaux ; je prétends (disait-il) que nous ne sommes pas Juifs, mais Chrétiens, et que les sources ne sont pas à eux, mais à nous ». On sort ici définitivement de toute sorte de théologie judéo-chrétienne. Au début, il y eut des Juifs en Palestine ou ailleurs qui, convertis au christianisme, continuaient à observer les rites juifs et qui au-delà des pratiques traditionnelles plaçaient croyances et notions religieuses dans le contexte exclusif de l'Ancien Testament. Cela se produisit à nouveau aux VI^e et VII^e siècles quand le pouvoir civil, au nom de la religion d'État, força les Juifs à se convertir au christianisme suivant le principe que « la religion » devait être « celle du roi ».

La thèse générale chez les historiens de l'Antiquité tardive est qu'une fois les païens convertis, les Juifs restaient la seule cible des missionnaires chrétiens. Des témoignages historiques de Carthage, de la Gaule ou de l'Espagne wisigothique nous parlent du désarroi social que les conversions entraînaient. Les polémiques entre Juifs et Chrétiens deviennent moins

littéraires et les ghettos commencent à s'affirmer. La position de l'Église était claire. Toutefois le passage suivant de Leibowitz est difficile à accepter : « Du point de vue du christianisme, reconnaître le droit d'exister du judaïsme reviendrait à reconnaître que le christianisme est un mensonge et une falsification : le christianisme ne peut exister que comme l'héritier légal du judaïsme ; or l'héritier ne peut entrer en possession de l'héritage tant que vit le testeur. C'est ce qu'ont fort bien compris, et expliqué, non seulement les Pères de l'Église, aux premiers siècles du christianisme, mais également les plus grands parmi les penseurs chrétiens, à l'époque moderne, comme par exemple Pascal, au XVII^e siècle, et Dostoïevski, au XIX^e. » Plus loin Leibowitz écrit qu'« aucune coexistence théorique » entre le judaïsme et le christianisme n'est possible. J'ai moi-même écrit que les deux religions se côtoient, mais qu'elles ne se confondent pas parce qu'elles sont « organiquement différentes l'une de l'autre » ; rappelons-nous que le prêtre suisse Johann Kaspar Lavater et le philosophe Friedrich Heinrich Jacobi avaient voulu tous les deux, à des moments différents de leur vie active, convertir Moses Mendelssohn au christianisme en pensant qu'un esprit éclairé comme le sien ne pouvait qu'être chrétien. La polémique qui s'ensuivit est entrée dans l'histoire ; elle permit à Mendelssohn de bien définir les deux camps avec des remarques dont on devrait tenir compte chaque fois qu'on soulève le thème du « judéo-christianisme »¹. Ce thème, théologique si l'on veut, disparaît encore dès qu'on entre dans le monde envoûtant de Franz Rosenzweig. Sa tentative dans *L'Étoile de la Rédemption* d'étudier ensemble judaïsme et christianisme est presque un tour de force. Son essai veut apporter une vision théologique cohérente et approfondie des grands thèmes du judaïsme et du christianisme mais dans cet ensemble le judaïsme devient parfois trop malléable, tel un corps hors du champ de la gravité, car Rosenzweig le voit hors du temps. L'objet de ses considérations est un peuple religieux qui vit toujours en marge de l'histoire et par conséquent la rencontre de sa religion avec le message chrétien n'est pour lui qu'un sujet d'étude supplémentaire qui l'aurait laissé complètement indifférent si le christianisme ne s'était pas imposé dans l'histoire de la culture comme une réalité spirituelle, et politique, incontournable. Rosenzweig a essayé hardiment de transcender le monde de l'expérience et de la connaissance historique, toujours à la recherche d'un ordre nouveau, spirituel, fondé

1. Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn*, Paris, Gallimard, 2004, p. 231-249, 417-418.

sur le recueillement et encadré par la liturgie. La pensée de Rosenzweig pousse l'esprit vers la mystique, c'est là où la perspective d'un rapprochement avec le christianisme semblerait le plus facile pourvu que celui-ci, oubliant ses dogmes, fasse valoir l'importance de la transcendance à laquelle arrive le mystique. Mais cela ne fait pas aboutir non plus à une vraie théologie judéo-chrétienne.

On peut faire en revanche une théologie anti-judéo-chrétienne comme celle de Karl Barth que cite Leibowitz. Peut-on accepter l'idée que l'existence de la Synagogue à côté de l'Église est « une insupportable blessure sur le corps du Christ lui-même » sans conclure à l'antijudaïsme, voire à l'antisémitisme du théologien allemand ? Mais, d'autre part, on ne peut pas lire sans sursauter ce que Leibowitz dit aux Juifs qui s'efforcent de « mettre au jour les racines juives du christianisme » : s'il était vrai que « c'est de la côte du judaïsme que le christianisme est venu au monde », les thèses antisémites seraient-elles justifiées ! D'ailleurs on se trouve bien en dehors de l'analyse de la question du « judéo-christianisme » quand Leibowitz écrit que les représentants du « monde en voie de développement » identifient les Juifs avec le monde de la civilisation occidentale et conclut : « Ce n'est ni au christianisme ni au judaïsme qu'ils s'adressent, mais à l'État d'Israël qui est à leurs yeux le commis de l' "impérialisme" et du "colonialisme" occidental, et ce n'est pas aux Juifs en tant qu'ils seraient les enfants d'une religion liée au christianisme, mais aux Juifs en tant qu'ils font partie du monde "blanc", l'ennemi naturel du monde "coloré". »

Laissons les deux religions chacune à sa place et acceptons avec Rosenzweig qu'elles représentent dans leur complémentarité comme dans leur rivalité « les deux grands paradigmes de la Rédemption ». Pour le Juif, le Messie est toujours attendu ; une position religieuse qui conditionne nécessairement la vision de l'histoire. Pour le christianisme, c'est au-delà de la mort que le salut s'installe, la Rédemption a déjà eu lieu : « deux attentes du Messie, à jamais irréconciliables, l'attente de la venue du Messie et celle de son retour ».

3. JUDAÏSME ET CHRISTIANISME

Leibowitz écrit que la « Déclaration sur les Juifs » du Concile de Vatican II « fit quelque impression dans le monde chrétien et suscita une émotion dans certains milieux juifs ». La prière solennelle pour la conver-

sion des « perfides Juifs » fut dès lors enlevée des offices liturgiques de la Semaine sainte. S'il était important et fort attendu de faire disparaître l'épithète « perfides » appliquée aux Juifs, ne l'était pas moins le renoncement définitif à les convertir. La Déclaration était plus qu'un geste, une prise de position de l'Église qui se montrait enfin prête à mettre de côté sa ferveur missionnaire. Avec cette Déclaration la théologie chrétienne ne devenait pourtant ni plus ni moins « judéo-chrétienne » et, plus tard, la spectaculaire visite de Jean-Paul II au mur des Lamentations tellement commentée ne la fit pas non plus changer d'un iota. Récemment, lors des funérailles du cardinal Lustiger à Paris des voix s'élevèrent pour rappeler la réalité du judéo-christianisme en oubliant le fait que Lustiger avait mené par son histoire personnelle une vie foncièrement judéo-chrétienne qu'on a voulu comparer à celle des Apôtres, mais que son « judéo-christianisme » ne dépassa pas les frontières de sa personnalité.

À ce moment-là, le discours de Benoît XVI dans le Grand Amphithéâtre de l'Université de Ratisbonne le mardi 12 septembre 2006 était sans doute déjà oublié pour beaucoup¹. Il faut pourtant attacher de l'importance à ce texte parce que c'est la leçon d'un théologien reconnu. Dans cette leçon, la référence, à mon avis malheureuse, à l'islam souleva une polémique qui finit par cacher le vrai contenu du message : le christianisme est la religion du *Logos*, raison et parole se font présentes dans l'Histoire, une parole par laquelle, dit le pape, « tous les chemins souvent difficiles et tortueux de la foi biblique parviennent à leur but et trouvent leur synthèse ». La traduction grecque de l'Ancien Testament faite à Alexandrie est pour lui « une avancée importante de l'histoire de la Révélation », et il ajoute : « Fondamentalement, il s'agit d'une rencontre entre la foi et la raison, entre l'authentique philosophie des Lumières et la religion ». Avant de devenir Benoît XVI, Joseph Ratzinger avait souvent montré son intérêt pour les philosophes des Lumières. Voici ses mots : « Un sens plus profond de la réalité historique et de l'évolution historique de la religion (Lessing), le recours à une doctrine de l'homme, dans sa totalité (Hamann), l'intuition intellectuelle de la foi en Dieu (Jacobi), l'intégration du monisme et de l'individualité conduisant à une vision de l'histoire comme expression intelligible de la nature et de Dieu (Herder), tout cela a servi moins à contredire qu'à accentuer et à enrichir les

1. Benoît XVI, *Voyage en Bavière : Munich, Altötting, Ratisbonne*, Paris, Salvator, 2006, p. 70-88.

tendances qu'avait l'*Aufklärung* à produire une synthèse puissante de philosophie, de religion et d'historiographie. »¹ L'influence des Lumières dans la théologie allemande est acquise mais Joseph Ratzinger veut que la théologie fasse prendre conscience de l'objectivité de la révélation chrétienne et de son historicité. Dieu « s'est montré comme *Logos* dans l'histoire et comme *Logos* agit pour le bien de l'homme ». Une déclaration qui recoupe à sa manière la pensée de Benamozegh et, bien entendu, celle de Leibowitz. La réalité d'une théologie, voire d'une vie « judéo-chrétienne », s'éloigne pour les uns et les autres. Des éléments d'une culture judéo-chrétienne existent dans notre monde occidental mais non pas « le judéo-christianisme ». Admettre qu'entre judaïsme et christianisme existe une contiguïté et non pas une quelconque cohésion, n'implique nullement l'acceptation de ghettos inquiétants dans notre société, sa laïcité devant la rendre immune et encline à encourager le respect et la tolérance réciproques.

Or, une fois admis qu'il y a deux théologies, deux liturgies, deux manières d'être religieux, on n'a rien dit encore qui puisse éclairer les rapports Juifs - non-Juifs parce que là les paramètres de la réflexion sont autres : ce sont des rapports sociaux et politiques qui relèvent parfois de l'imaginaire, sinon, comment peut-on dire, à partir de son seul nom ou d'après ouï-dire, que telle personne ouvertement agnostique est juive ? Les jugements de valeurs à l'appui sur personnes et conduites reposent parfois sur des bases bien peu solides : terminologie équivoque, anachronismes et connaissances erronées abondent. Après la Seconde Guerre, une fois connues les horreurs de la Shoah, on pouvait penser que cet imaginaire que Proust avait si bien mis en évidence à son époque et dont on savait désormais jusqu'où il pouvait entraîner, était voué à disparaître. Il faut déplorer que ce ne soit pas vraiment le cas et qu'en outre, la tension politique au Proche-Orient serve aujourd'hui de prétexte à certains pour fausser la perspective religieuse et attiser l'intolérance.

1. Texte cité par Aidan Nichols dans son livre *Coopérateur de la vérité. Brève introduction à la théologie de Benoît XVI*, trad. de l'anglais E. Iborra, Genève, Ad Solem, 2006, p. 80.