« ( ) »

AL-ZMAN

Chronica of Agonistic
Jewish Islamic Thought

Le temps qui n’est pas le nôtre : Commencements, oubli originaire et interruption paulinienne du christianisme, du judaïsme rabbinique et de l’islam

Sergey Dolgopolski



https://al-zman.org/the-time-that-is-not-ours

Le temps qui n'est pas le nôtre : Commencements, oubli originaire et interruption paulinienne du christianisme, du judaïsme rabbinique et de l'islam

Sergey Dolgopolski

Al-zman signifie « le temps » et implique tacitement le temps présent, et en ce sens, « notre temps ». Pourtant, avant de nous demander comment nous devrions penser notre temps, nous pourrions d'abord nous interroger sur ce qui fait qu'un temps devient « notre temps ». Comment une configuration historique acquiert-elle l'autorité de se présenter comme le présent ? Par quels processus un « maintenant » particulier en vient-il à paraître si immédiat, si incontestable et si urgent que ses propres conditions d'émergence n'appellent plus aucun examen ?

Ces questions acquièrent une urgence particulière dans la constellation interreligieuse et interpersonnelle qui anime Al-Zman : celle du chrétien, du juif et du musulman. Les discussions sur ces différentes traditions s'organisent fréquemment autour de récits du commencement et de la substitution, que ce soit par l'appel à des origines abrahamiques, des alliances accomplies, des révélations corrigées ou à des fondements retrouvés. La proposition programmatique d'Anoush Ganjipour refuse la « conversion » à de tels récits, dans la mesure où l'on reste – ou l'on devient – captif des descriptions que les traditions concernées produisent sur elles-mêmes. Dans une perspective voisine, les réflexions d'Elad Lapidot sur la défaite explorent la manière dont on peut s'engager avec une tradition précisément à travers ce qui semble la nier, de l'extérieur comme de l'intérieur. Ces deux propositions nous invitent à comprendre plus clairement comment la désignation de « notre temps » demeure liée à des présupposés relatifs au commencement et à la substitution. Les présentes réflexions reprennent cette conversation en se demandant si l'autorité attribuée aux commencements et à la substitution n'occulte pas déjà un autre rapport possible, et même nécessaire, au temps et à l'urgence du « maintenant ».

Une telle enquête naît d'un souci du présentisme, sans toutefois s'y réduire. Le présentisme est souvent compris comme une préoccupation excessive pour les événements et les enjeux contemporains. Cette description n'est pas entièrement fausse, mais elle reste insuffisante. Le problème ne tient pas au fait que les chercheurs étudient des questions qui leur sont contemporaines. Toute enquête part nécessairement des circonstances dans lesquelles elle se trouve.

Le présentisme désigne plutôt une opération plus subtile, par laquelle le contemporain cesse d'apparaître comme historiquement constitué et en vient à fonctionner comme l'horizon même de l'intelligibilité, incontesté.

Or cette évidence apparente est elle-même historiquement produite. Ce qui paraît immédiat ne l'est jamais simplement. De ce point de vue, le contemporain peut être compris non comme l'opposé de l'historique, mais comme l'un des déguisements les plus efficaces de l'histoire. Le passé nous confronte avec le plus de force précisément là où il apparaît non comme passé, mais comme présent. Nous rencontrons l'œuvre des siècles, tout en n'éprouvant que l'immédiateté du moment présent.

L'autorité du commencement

Dès lors que nous lisons le présent à travers un prisme historique, nous nous apercevons toutefois que l'autorité du présent et celle du commencement sont plus profondément liées qu'il n'y paraît d'abord. Le présentisme conteste l'autorité du passé uniquement parce que celui-ci a déjà été conçu comme ce qui se situe derrière nous, comme une suite achevée d'événements conduisant au monde contemporain. Le contemporain acquiert une suprématie précisément parce qu'il occupe le point d'aboutissement d'un récit dont la direction est déjà fixée. Inversement, les tentatives pour s'opposer au présentisme y répondent souvent en restituant son autorité à l'origine. On cherche un commencement plus ancien, un héritage oublié, une tradition occultée, une sagesse antique capable de corriger l'aveuglement du moment contemporain.

Les deux gestes demeurent structurés par le même présupposé : la pensée devrait tirer son orientation soit du présent, soit du commencement, ou, comme le dit Hans Urs von Balthasar[1] à propos de l'Ancien et du Nouveau Testament, des deux à la fois : le nouveau est latent dans l'ancien, et l'ancien se déploie dans le nouveau, de sorte que chacun exerce une autorité sur l'autre.

Et si ni l'un ni l'autre ne possédait l'autorité que nous lui attribuons ?

Cette question se pose avec une force particulière dans les formes contemporaines de l'archéologie et de la généalogie. La critique archéologique cherche à mettre au jour les strates cachées dont procèdent les réalités contemporaines. La critique généalogique retrace les processus contingents

[1] Hans Urs Von Balthasar, Hans Urs and Alexander Dru (trans.) *Martin Buber and Christianity: A Dialogue Between Israel and Church* (London: Harvill Press, [1958] 1961) p. 20.

par lesquels des institutions et des catégories apparemment naturelles ont été produites. De tels projets demeurent indispensables. Pourtant, ils recèlent aussi une ambiguïté stratégique. L'archéologie recherche une *arkhè*. Le terme grec ne désigne pas simplement un commencement, mais un commencement qui exerce une autorité. Une *arkhè* est une origine qui fonctionne en même temps comme un principe.

Le geste critique procède donc souvent en remplaçant un récit qui fait autorité par un autre. Quelque chose que l'on supposait immédiat se révèle dériver d'un commencement dissimulé. Le présent est supplanté par une histoire plus profonde. Mais le privilège du commencement reste intact. Ce qui change, c'est seulement le commencement auquel est conférée l'autorité.

La même ambiguïté apparaît, sous une autre forme, dans la notion heideggérienne d'« autre commencement ». Heidegger cherchait à échapper à la conception de l'histoire comme succession d'époques. L'autre commencement n'était pas censé être un événement de plus venant s'ajouter à une séquence historique. Dans ses propres termes, il désignait plutôt une advenue continue dans et par la relation transformatrice entre la pensée et l'Être lui-même. Au-delà de ce vocabulaire, il désigne un commencement qui ouvre, celui qui œuvre à travers les époques et en dépit d'elles. Pourtant, malgré ce déplacement radical, le commencement restait opérant. La pensée recevait encore son orientation d'une *origine*. L'autorité demeurait liée au commencement, même lorsque celui-ci avait cessé d'être chronologique et s'était orienté vers l'avenir et vers le passé, par-delà toutes les époques chronologiques.

Ma proposition n'est ni un autre commencement de plus, ni plusieurs autres commencements, si nombreux soient-ils. Elle n'est pas non plus la critique d'un autre commencement au nom d'un autre commencement de plus. Je propose plutôt de nous demander si le commencement lui-même n'est pas devenu la forme incontestée par laquelle la pensée occidentale s'autorise elle-même.

La question n'est donc pas de savoir quel commencement devrait nous guider. Elle est de savoir pourquoi le commencement devrait jouir d'un tel privilège en premier lieu.

La suspension sans la substitution

C'est ici que la question de la substitution devient importante. On l'entend communément comme une structure théologique par laquelle une alliance succède à une autre, une révélation en accomplit une autre, une communauté

en remplace une autre. Mais la logique de la substitution s'étend bien au-delà de la théologie. Des philosophies de l'histoire entières sont organisées par des présupposés substitutionnistes. Une ère en remplace une autre. Un monde supplante son prédécesseur. Un dévoilement en rend obsolète un antérieur. Même les projets antisubstitutionnistes reproduisent souvent la même logique en affirmant que l'ère de la substitution a elle-même été dépassée.

La substitution présuppose que l'histoire peut être rassemblée dans le déploiement d'un commencement. Ce qui vient après tire son intelligibilité de ce qui est venu d'abord, tout en prétendant l'accomplir, le surpasser, ou le traverser et passer outre.

Contre cette logique, je voudrais proposer ce que l'on pourrait appeler une suspension sans substitution. Une telle suspension ne rejette pas les commencements. Ce serait impossible. L'existence humaine se déploie à travers des héritages, des fondations, des inscriptions et des traditions. La suspension ne s'érige pas non plus comme un commencement de plus. Elle n'annonce pas une époque nouvelle au-delà de la substitution. Elle cherche plutôt à limiter l'autorité que les commencements revendiquent pour eux-mêmes.

Les implications de cette proposition deviennent plus claires lorsque nous nous tournons vers les traditions qui continuent de façonner une grande partie de notre monde contemporain. Ces traditions sont habituellement regroupées sous la qualification d'« abrahamiques ». Le terme paraît inclusif. Il met l'accent sur la parenté et l'origine commune. Mais c'est précisément pour cette raison qu'il reste profondément lié à l'autorité du commencement. Le judaïsme, le christianisme et l'islam deviennent intelligibles par référence à un ancêtre commun. Leurs différences sont interprétées sur le fond d'une origine partagée. Cependant, l'origine n'est peut-être pas ce qui les relie le plus fondamentalement. Peut-être ce qui lie ces traditions entre elles n'est-il pas d'abord un commencement partagé, mais une exposition commune à l'instabilité. C'est à ce stade que je voudrais introduire ce que j'appelle le moment paulinien, mais seulement après l'avoir situé au sein d'un drame bien plus ancien.

Le D.ieu qui refuse un nom

Ce drame ne commence pas avec Paul, mais avec le D.ieu de l'Exode. La scène décisive survient lorsque Moïse demande à Dieu un nom. La question elle-même n'est pas innocente. Moïse ne demande pas si Dieu existe. Il demande ce qu'il devra dire lorsque Israël s'enquerra de celui qui l'a envoyé. « Quel est son

nom ? » n’est pas une simple demande d’information. C’est une question très égyptienne. Elle concerne l’identification, l’intelligibilité et l’autorité. Elle cherche une désignation par laquelle le divin puisse être reconnu, remémoré, invoqué et distingué d’autres puissances.

Dans le monde du Proche-Orient ancien, une telle question était tout à fait naturelle. Les noms appartiennent à une économie de la reconnaissance. Nommer, c’est situer. Connaître un nom, ce n’est pas simplement posséder une étiquette, mais établir une relation au sein d’un ordre d’intelligibilité. La question exige par conséquent plus qu’un mot. Elle cherche une place pour un dieu au sein d’un système de savoir.

Le trait remarquable de l’Exode est que D.ieu refuse de répondre à la question sous la forme où elle est posée. La réponse, *Ehyeh Asher Ehyeh*, a été traduite de multiples manières : « Je suis qui je suis », « Je serai ce que je serai », « Ich werde dasein als, der ich dasein werde ».[2] Ce qui importe ici n’est pas de choisir entre ces traductions, mais de reconnaître qu’aucune d’entre elles ne fonctionne comme un nom ordinaire. Moïse demande un nom et reçoit une formulation verbale. Il demande un moyen d’identification et reçoit un refus d’identification. La réponse ne satisfait pas la question. Elle l’interrompt. Le D.ieu de l’Exode ne se contente pas de retenir un nom. Plus radicalement, ce D.ieu refuse la logique même de la nomination par laquelle la question cherche une réponse.

Dire cela, ce n’est pas nier que des noms apparaissent par la suite. Immédiatement après le refus vient une concession. Le D.ieu qui refuse un nom se laisse désigner comme le Dieu d’Abraham, le Dieu d’Isaac et le Dieu de Jacob. La tradition rabbinique ultérieure entourera ce refus de pratiques élaborées de révérence, dans lesquelles « le Nom » en vient à désigner, avec déférence, le refus de la nomination. Le refus n’abolit donc pas entièrement la nomination. Mais cette concession élaborée n’annule jamais le refus. Le D.ieu de l’Exode ne devient nommable que sous le signe d’une résistance préalable à être nommé.

Cette tension est cruciale parce qu’elle transforme la manière dont la mémoire elle-même doit être comprise. D’ordinaire, la mémoire présuppose la présence. Quelque chose devient d’abord présent, puis est rappelé à la mémoire. L’oubli apparaît alors comme un phénomène secondaire, la perte de ce qui était autrefois disponible. La mémoire est première ; l’oubli est dérivé. Or, le récit de l’Exode suggère une autre possibilité.

---

[2] Buber, Martin, and Franz Rosenzweig. 1930. *Die fünf Bücher der Weisung* (Berlin: Verlag Lambert Schneider, 1930) P.177

Et si l'oubli était premier ?

Et si la relation à D.ieu commençait non par la possession, mais par une impossibilité de posséder ? Et s'il n'y avait aucune présence originaire capable de devenir pleinement disponible à la mémoire ? Dans ce cas, l'oubli ne surgit pas parce que quelque chose qui fut présent a été perdu. L'oubli appartient plutôt à la relation dès le commencement.

Le D.ieu qui refuse la nomination ne peut devenir l'objet d'une remémoration complète. On peut se souvenir de l'alliance, de la délivrance, des commandements, des signes, des paroles et des récits. Mais rien de cela n'épuise la parole qui s'élève du buisson ardent. Le D.ieu de l'Exode excède toujours ce qu'un nom peut désigner ou ce que la mémoire peut retenir.

La conséquence n'est pas négligeable. Le drame central d'Israël n'est plus simplement la lutte pour se souvenir. Il devient la lutte pour se souvenir d'une relation dont la structure même excède la mémoire. C'est pourquoi le Deutéronome est si préoccupé par l'oubli. À maintes reprises, Moïse avertit Israël que l'entrée dans le pays marquera le début de l'oubli. Une fois les maisons bâties, les champs cultivés et les institutions établies, Israël oubliera. L'avertissement est habituellement interprété comme rappel à l'ordre moral : la prospérité engendre la complaisance, le succès mène à l'ingratitude. C'est sans doute là une part du sens.

Mais il se pourrait que quelque chose de plus fondamental soit en jeu. Le danger n'est pas seulement qu'Israël ne parvienne pas à se souvenir suffisamment. Le danger est que l'installation dans un pays, dans n'importe quel pays, même dans le pays désigné par D.ieu, encourage l'illusion que la mémoire peut être assurée. Le pays offre la stabilité. La stabilité crée des institutions. Les institutions préservent des souvenirs. Mais c'est précisément par ce processus que l'instabilité radicale révélée dans l'Exode risque de disparaître de l'horizon. Le pays introduit donc une tension qui gouvernera presque tout ce qui suit. L'Exode désigne un mouvement dont la source ne peut être stabilisée. L'installation cherche la stabilisation. L'Exode désigne un Dieu qui refuse d'être intégré aux ordres d'intelligibilité existants. L'installation requiert précisément de tels ordres pour soutenir la vie communautaire.

La tension est inévitable. Elle est aussi féconde.

L'établissement de la royauté fournit peut-être l'exemple le plus clair de son instabilité et de sa tentative de stabilisation. Le premier roi d'Israël est Saül. Ce n'est pas un détail accidentel, et j'y reviendrai. Saül se tient précisément au seuil où l'onction cherche à devenir intronisation. Le roi est désigné par une élection

prophétique (peu enthousiaste). Mais la royauté crée simultanément une structure politique capable d'occulter la source dont elle est issue. Celui qui est oint devient souverain. Le souverain devient institution. L'institution devient permanence.

À chaque étape, grandit le risque que le D.ieu dont on ne peut se souvenir soit remplacé par des formes de remémoration qui semblent capables d'assurer sa présence. Le récit biblique revient sans cesse à ce danger. Saül échoue d'une manière. David s'efforce de composer avec lui d'une autre. Salomon tente une tout autre réponse.

Le Temple de Salomon représente peut-être l'effort le plus ambitieux pour affronter ce problème. Si le D.ieu de l'Exode ne peut être logé, peut-être son nom le peut-il. Si la présence divine ne peut être assurée, peut-être le lieu de la remémoration le peut-il ; et ce, pour toutes les nations également. Le Temple devient ainsi un compromis remarquable entre refus et permanence.

Mais le compromis demeure instable. Le D.ieu qui a refusé un nom ne peut finalement être contenu dans une maison dédiée au nom. La tension survit donc au Temple comme elle avait survécu à la royauté. On pourrait même dire que l'histoire d'Israël se déploie à travers des tentatives successives pour composer avec cette instabilité sans jamais l'éliminer.

Saül, Paul et la suspension de l'intronisation

Pour revenir à la première de ces tentatives, la figure de Saül acquiert une importance souvent négligée. On se souvient habituellement de Saül comme du roi qui échoue et précède David, la première expérience, nécessaire mais finalement infructueuse, du royaume israélien. Au sein du récit biblique, sa signification est fréquemment réduite au rôle de précurseur. Il est le roi qui doit être surpassé pour qu'une autre royauté, plus adéquate, puisse émerger.

Une telle lecture est déjà substitutionniste. Saül ne devient intelligible qu'à travers ce qui vient après lui. Sa signification réside dans le fait qu'il prépare la voie à David. L'échec sert le succès. Le premier roi acquiert son sens à travers le second. Mais si nous suspendons la logique substitutionniste qui sous-tend discrètement cette interprétation, Saül apparaît autrement. Saül n'est pas simplement un roi qui a échoué. Il est la manifestation d'un problème. Il occupe le point où l'onction et l'intronisation sont réunies et commencent, dans le même temps, à se séparer. En Saül, Israël obtient ce qu'il a demandé : un roi comme toutes les nations. Mais l'octroi de cette demande menace simultanément la relation au Dieu qui refuse la stabilisation.

Saül n’est donc ni simplement obéissant ni simplement désobéissant. Il occupe une position structurellement impossible. Il doit incarner la souveraineté tout en restant subordonné à ce qui ne peut être contenu dans la souveraineté. Il doit convertir l’élection divine en institution politique sans permettre à celle-ci de remplacer l’élection divine.

La tâche est impossible. Non parce que Saül serait personnellement défaillant, mais parce que la relation elle-même est instable. On pourrait dire que la tragédie de Saül consiste à devenir roi au moment précis où la royauté menace d’éclipser la source dont elle tire sa légitimité. Son échec n’est donc pas seulement psychologique ou moral. Il révèle une ligne de faille au sein même de la tentative de transformer l’onction en intronisation.

De Saül à Paul

Cette observation devient importante lorsque nous nous tournons vers Saül de Tarse. La continuité des noms ne devrait pas être traitée comme une simple coïncidence. Certes, le Paul des épîtres ne s’identifie pas directement au premier roi d’Israël. Le nom invite néanmoins à la réflexion. Car Paul apparaît lui aussi au point où l’onction et l’intronisation se séparent.

La différence est déterminante. Là où le premier Saül appartient au mouvement accompli qui conduit de l’onction à l’intronisation, le second Saül interrompt ce mouvement. La préoccupation de Paul n’est pas simplement que Jésus soit oint, ou Messie. Un tel énoncé, pris en lui-même, reste parfaitement intelligible dans le cadre des attentes messianiques existantes. Ce qui est remarquable, c’est la forme que prend la messianité. Le Messie est reconnu, mais l’intronisation reste suspendue. Paul écrit, pourrait-on soutenir, depuis cet intervalle même : « le temps s’est fait court » (1 Co 7,29) et « la figure de ce monde passe » (1 Co 7,31). La reconnaissance a lieu sans accomplissement au sens politique ordinaire. Celui qui est oint n’occupe pas le trône autour duquel les attentes historiques s’étaient traditionnellement organisées.

L’interruption devient par là constitutive. La messianité ne sert plus de pont conduisant de la promesse à la souveraineté. Le pont demeure à jamais inachevé. Ce caractère inachevé est décisif. Car ce que Paul découvre n’est pas une étape de plus dans la succession des époques historiques. Il découvre plutôt une manière d’habiter l’intervalle lui-même. L’événement messianique ne referme pas l’écart entre l’onction et l’intronisation.

Il ouvre cet écart.

Pour le dire autrement, la signification de la pensée de Paul tient moins à l'accomplissement qu'à la suspension. Les récits traditionnels décrivent souvent Paul comme le penseur de l'accomplissement. Le Christ accomplit la prophétie. La nouvelle alliance accomplit l'ancienne. Les nations sont incorporées à ce qui appartenait auparavant à Israël. Que l'on considère ces développements positivement ou négativement, la structure sous-jacente reste substitutionniste. Quelque chose d'antérieur est dépassé par quelque chose de postérieur.

Appeler ceux qui ne sont pas

L'enjeu décisif, je me permets de le soutenir, n'est pas la doctrine. C'est l'appel. Paul est souvent compris comme celui qui transmet l'appel. Mais sa signification tient tout autant au fait qu'il est constitué par l'appel qu'il transmet. Saül devient Paul, mais Saül ne disparaît jamais entièrement dans Paul. La transformation n'introduit pas une identité achevée, mais une division. L'appel ne réconcilie pas cette division. Il la maintient.

Cette instabilité se manifeste avec encore plus de force dans l'appel adressé aux goyim.[3] Ceux à qui l'appel est adressé sont ceux qui ne sont pas. Ils sont appelés comme s'ils étaient. L'appel constitue la communauté à laquelle il s'adresse. Les destinataires ne préexistent pas simplement à l'appel pour lui répondre ensuite. Ils deviennent destinataires par l'acte même d'être appelés.

Pourtant, une autre possibilité devient perceptible si nous prêtons attention au statut singulier de l'appel lui-même. L'appel de Paul ne résout pas l'instabilité. Il la distribue. Les destinataires de l'appel ne sont pas invités à entrer dans un ordre déjà achevé. Ils sont convoqués dans l'intervalle même que l'interruption messianique a ouvert. Ils sont appelés à appartenir sans les garanties ordinaires de l'appartenance.

C'est pourquoi la critique par Talal Asad de la « religion » comme catégorie universalisante,[4] et plus encore la lecture qu'Alain Badiou[5] propose de Paul

---

[3] Je me suis appuyé sur Ophir, Adi, and Ishay Rosen-Zvi. *Goy: Israel's Multiple Others and the Birth of the Gentile* (Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2018), mais, comme je le fais ailleurs, je restreins leur notion de goy paulinien pour désigner non pas tous les « non-Juifs », mais seulement ceux que Paul conçoit comme répondant à l'appel qu'il transmet à accepter le D.ieu d'Israël.

[4] Asad, Talal *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

[5] Badiou, Alain. 1997. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

comme penseur d'une « adresse universelle » qui traverse les différences, demeurent importantes, même si aucune des deux ne saisit pleinement ce qui est en jeu. Les *goyim* ne sont pas simplement inclus dans une communauté préexistante. Ils ne sont pas non plus simplement universalisés. L'appel les constitue par une opération singulière. Ils sont interpellés comme s'ils appartenaient déjà à ce à quoi ils n'appartiennent pas ; comme s'ils étaient ce qu'ils ne sont pas.

Paul formule cette logique dans l'Épître aux Romains lorsqu'il parle d'« appeler à l'être ceux qui ne sont pas, comme (ou comme s')ils étaient » (Rm 4,17). La formule ne concerne pas seulement la création à partir de rien. Elle désigne une logique singulière de l'adresse : *ta me onta* sont interpellés comme (s'ils étaient) *ta onta* ; ceux qui ne sont pas sont convoqués comme s'ils étaient. L'appel constitue par là l'expéditeur et les destinataires mêmes auxquels il s'adresse. Cette logique s'applique à la fois à la production sans fin du goy à partir des *ethnoi* et à l'émergence de Paul à partir de son homonyme Saül. L'appel appelle ainsi le non-être à l'être : non pas le non-être absolu, bien sûr, mais un non-être social, politique et contractuel (relatif à l'alliance). Ceux qui ne font pas partie d'Israël sont interpellés comme s'ils étaient déjà impliqués dans les promesses faites à Israël. L'appel constitue par là ce à quoi il s'adresse.

Les goyim deviennent les destinataires d'un appel qui crée la condition même sous laquelle ils peuvent le recevoir.

Cela les place dans une position plus instable encore que celle de Paul lui-même. Paul ne cesse jamais d'être Saül, parce qu'il ne cesse jamais d'appartenir à Israël. La division introduite par l'appel se produit au sein d'une appartenance préalable. Les goyim, en revanche, sont appelés de l'extérieur. Leur appartenance est entièrement constituée par l'appel lui-même. Ils existent donc dans une condition d'instabilité redoublée. Ils ne deviennent ce qu'ils sont qu'à travers une relation qui ne peut se fonder ni sur l'ascendance, ni sur le territoire, ni sur une inscription héritée.

L'*ekklesia* émerge de cette instabilité de l'appel, la *klesis*. Non comme un peuple stable. Non comme une nation. Non comme un remplacement d'Israël. Mais comme un rassemblement constitué par une relation non résolue à ce qui l'appelle. Le véritable destinataire des lettres de Paul pourrait donc bien ne pas être les nations (*ethnoi*) elles-mêmes.

Les nations sont sans aucun doute interpellées, mais elles le sont au sein d'un drame dont le centre demeure Israël. La préoccupation fondamentale de Paul porte sur la relation d'Israël au D.ieu de l'Exode, le D.ieu qui ne peut être ni oublié ni remémoré. L'appel aux nations devient une manière de repenser cette

relation. Il ne laisse pas Israël derrière lui. Au contraire, il intensifie la question d'Israël.

Pour cette raison, le geste de Paul devrait être compris non comme un écart par rapport au drame biblique, mais comme la radicalisation de l'une de ses tensions les plus profondes. La relation non résolue entre exode et installation, entre onction et intronisation, entre remémoration et oubli, apparaît désormais sous une forme nouvelle. L'interruption qui hantait la royauté devient le principe d'une nouvelle existence communautaire.

L'importance du moment paulinien ne réside donc ni dans un nouveau commencement ni dans une nouvelle doctrine. Elle réside dans le fait de rendre visible un problème que ni la royauté, ni le Temple, ni la mémoire, ni même la reconnaissance messianique ne peuvent définitivement résoudre. Une relation à ce qui ne peut être rendu pleinement présent. Une relation à ce qui demeure constitutivement susceptible d'être oublié. Une relation dont toute tradition hérite de l'instabilité, alors même que chacune cherche à la stabiliser à sa manière.

Ni descendants ni successeurs

Ce qui importe ici n'est pas la doctrine chrétienne en tant que telle. La lecture de Paul proposée ci-dessus n'était pas non plus doctrinale. De fait, la signification du moment paulinien s'étend au-delà du christianisme, et même au-delà de toute doctrine. L'instabilité révélée par Paul devient susceptible de faire l'objet de multiples réceptions trans- et extra-doctrinales. Le christianisme y développe une réponse vaste et complexe. Les traditions rabbiniques en développent une autre. On pourrait situer l'analogue rabbinique de la suspension paulinienne – en réponse à la même interruption – dans le déplacement du culte du Temple et de la royauté vers l'étude, lieu privilégié du non-oubli, grâce à une interprétation et une controverse continues. Ici aussi, le commencement ou l'événement originaire de l'exode ne demeure présent avec autorité qu'à travers des formes de transmission et de mémoire qui s'approchent toujours du mouvement de l'Exode sans jamais coïncider avec lui. L'instabilité inaugurée par l'exode et l'arrivée dans le pays n'est donc pas surmontée, mais habite le sens rabbinique dans un autre registre : celui de la controverse continue plutôt que de la fixation doctrinale. Bien plus tard, les traditions islamiques hériteront de la même instabilité tout en reconfigurant la relation entre révélation, inscription, récitation et communauté dans un tout autre registre.

L’islam peut alors être compris lui aussi comme un goy répondant à ce que Paul articule comme la *klesis* du goy, mais sans assumer cette dimension de l’appel liée à Israël – ou, plus précisément, aux Écritures d’Israël, qu’elles soient inscrites sur parchemin ou dans les cœurs. Il ne faut pas y voir l’affirmation d’une dépendance historique, d’une réception textuelle ou d’une dérivation génétique. Paul n’est pas non plus considéré ici comme l’origine, le premier témoin ou le porteur privilégié de la configuration considérée. Ce que Paul articule comme la *klesis* du goy est plutôt abordé comme l’une des articulations d’une configuration qui ne peut être réduite à aucune de ses articulations. La question n’est donc pas celle de l’influence, de la généalogie ou de l’antériorité. Le christianisme et l’islam ne sont ni des descendants ni des successeurs de Paul, au sens où je l’entends ici. Chacun articule, à sa manière, des tensions appartenant à une configuration qui les traverse sans appartenir exclusivement à l’un ou à l’autre. Aucune articulation n’autorise la configuration du fait qu’elle serait apparue plus tôt ; aucune ne l’épuise en prétendant être apparue plus tard. Ni Paul, ni le roi Saül, ni même Moïse ne sont des commencements. Ils ne sont que des articulations d’un drame tenu en suspens par le refus initial de donner un nom par lequel ce qui ne peut être oublié pourrait être remémoré.

La proposition qui suit est donc offerte comme une configuration post-archéologique de non-commencements plutôt que comme un récit historique établi. Elle est soumise dans l’attente de réponses, de révisions et de corrections de la part de la recherche critique sur l’islam et en islam, ainsi que des études islamiques, que cette recherche procède ou non de l’intérieur de l’islam comme tradition doctrinale. De telles réponses ne sont pas extérieures à l’argument, mais appartiennent à sa méthode même. Si la configuration décrite ici excède chacune de ses articulations historiques, alors aucune articulation particulière – y compris le présent essai – ne peut prétendre en délimiter la portée.

Abordé de cette manière, l’islam révèle une tension supplémentaire au sein de ce que Paul articule comme la *klesis* du goy. Israël et l’Écriture apparaissent à la fois comme incontournables et comme non indispensables. On ne peut simplement s’en passer, mais ils ne fonctionnent pas non plus de la même manière qu’au sein de l’articulation paulinienne de l’appel. La tension ne porte pas sur la question de savoir si Israël demeure, mais sur la manière dont Israël demeure.

L’islam, pas moins que l’articulation chrétienne du goy, ne peut se passer d’Israël. Mais il se réapproprie Israël autrement. Alors que l’*ecclesia* chrétienne, répondant à ce que Paul articule comme la *klesis* du goy, en vient à se désigner comme le « nouvel Israël », faisant ainsi d’Israël l’« ancien » Israël et l’enfermant dans la catégorie du « Juif », l’islam configure sa relation à travers une autre

généalogie. Il s'identifie à Ismaël tout en maintenant Israël comme les descendants d'Isaac. Israël n'est donc ni effacé ni simplement remplacé. Sa place au sein de la configuration est plutôt redistribuée. Le peuple d'Israël en vient de plus en plus à être détaché de l'ascendance comme lieu privilégié de l'élection divine et à être réarticulé avant tout en termes religieux – dont, ironiquement, « Juif » devient aussi le nom.

À cet égard, l'opération substitutionniste diffère de son pendant chrétien sans cesser d'être substitutionniste. Si le goy articulé par Paul suspend déjà l'ethnicité comme critère décisif d'appartenance, l'articulation islamique rend cette suspension plus visible encore. Israël reste indispensable, mais de plus en plus en tant que religion plutôt que comme peuple. La substitution n'est donc pas un remplacement (du reste jamais complet), mais une reconfiguration : Israël est conservé tandis que son mode d'appartenance est transformé à travers la généalogie Ismaël–Israël/Juif.

La question de savoir si cette configuration peut effectivement être reconnue au sein des traditions textuelles, juridiques et théologiques islamiques relève d'une enquête approfondie plutôt que d'une simple affirmation. Dans l'esprit d'un agonisme responsable, il ne s'agit pas ici de trancher cette question, mais de l'ouvrir. L'hypothèse est que le goy ne nomme ni une identité chrétienne ni une invention paulinienne, mais une configuration dont les articulations excèdent toute revendication d'origine, d'antériorité ou de propriété exclusive.

Trois réponses à une impossibilité partagée

Le point décisif est alors qu'aucune de ces traditions ne commence simplement. Chacune émerge comme une réponse. Chacune hérite d'une tension qu'elle n'a pas créée. Chacune cherche des formes de stabilité sans jamais parvenir à surmonter pleinement l'instabilité dont elle est issue.

De ce point de vue, le moment paulinien ne fonctionne pas comme un commencement. Il fonctionne comme le contraire d'un commencement. Un commencement rassemble ; explique ; fonde. Le moment paulinien ébranle chacune de ces opérations. Il expose une incomplétude constitutive au cœur de l'existence communautaire et historique. Il révèle que la transmission ne procède pas d'un commencement assuré vers une fin déterminée, mais d'une interruption qui ne peut être définitivement être refermée.

Ce que les trois traditions partagent n'est donc peut-être pas un ancêtre commun, mais une exposition commune à cette interruption. Leurs histoires, leurs doctrines, leurs pratiques diffèrent profondément. Pourtant, toutes trois

restent occupées, d'une manière ou d'une autre, par le problème de maintenir des relations avec ce qui ne peut être rendu pleinement présent et ne peut être transformé en un fondement stable.

La question devient alors de savoir si cette instabilité doit être considérée comme une déficience en attente de résolution, ou si elle nomme quelque chose de plus fondamental. Peut-être ce que les traditions tentent sans cesse de stabiliser est-il précisément ce qui ne peut être stabilisé. Peut-être la production sans fin d'institutions, de commentaires, de systèmes juridiques, de synthèses théologiques, de renouveaux mystiques, de réformes et de restaurations témoigne-t-elle non d'un échec, mais de l'impossibilité d'achever la tâche.

S'il en est ainsi, la signification du moment paulinien ne réside pas dans le commencement d'une histoire nouvelle, mais dans la révélation de la raison pour laquelle l'histoire ne s'achève jamais. Il met au jour une relation à ce qui excède la mémoire, la souveraineté et toute tentative de rassembler le temps en un récit unique et déployé, d'en faire *le temps*, *Al Zman*. C'est cette relation, me semble-t-il, qui nous permet de reconsidérer le judaïsme, le christianisme et l'islam non comme trois branches issues d'une racine commune, mais comme trois réponses durables à une impossibilité partagée.