



COMEAU, Geneviève, *Catholicisme et judaïsme dans la modernité. Une comparaison*

Alain Gignac

Volume 57, Number 1, février 2001

Face à la globalisation

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401335ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401335ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Gignac, A. (2001). Review of [COMEAU, Geneviève, *Catholicisme et judaïsme dans la modernité. Une comparaison*]. *Laval théologique et philosophique*, 57(1), 185–187. <https://doi.org/10.7202/401335ar>

Geneviève COMEAU, **Catholicisme et judaïsme dans la modernité. Une comparaison.** Paris, Éditions du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 211), 1998, 354 p.

Le projet est ambitieux : comparer le positionnement épistémologique face à la modernité, avec les pratiques qui en découlent, du judaïsme *conservative* (surtout américain), d'une part, et du catholicisme (surtout français), d'autre part. Le registre est varié : historique, théologique, exégétique et éthique. L'exposé est clair, quoique nécessairement un peu rapide, parfois. L'ensemble est fascinant et stimulant. Je veux moins en donner un résumé détaillé qu'en marquer le cheminement argumentaire.

Le sous-titre du livre aurait pu être : le choc de la *différenciation*, puisqu'il s'agit du fil conducteur. La modernité est définie sous l'angle d'un processus de *différenciation* et d'une prise de conscience du conflit des interprétations, qui vont jusqu'à l'éclatement. Pour sa part, la théologie doit unifier les divers aspects *différenciés* (sinon compartimentés) de nos vies. Et l'éthique sexuelle doit assumer le respect de la *différenciation* dans le respect des personnes. Le problème s'énonce ainsi : comment gérer l'écart entre la Bible et le monde actuel ? comment « vivre une fidélité vivante à une tradition toujours en développement, mais dans un monde où les mutations ressemblent plus à des crises qu'à des transformations lentes et progressives » (p. 319-320) ? Deux enjeux se profilent. Méthodologique : peut-on comparer deux religions si éloignées ? Théologique : est-il possible d'avoir une vie unifiée aujourd'hui ? Si l'on peut éventuellement répondre oui à la deuxième question, de l'intérieur des deux religions, c'est parce qu'on aura, non seulement répondu oui à la première, mais aussi affirmé la possibilité d'entraide mutuelle face à ce défi commun.

La première partie du livre (p. 23-161), historique, dresse un tableau des théologies juives et catholiques aux XIX^e et XX^e siècles, dans un chassé-croisé passionnant, à partir de la question : comment articuler une théologie de la révélation en modernité ? L'A. avance cette hypothèse (p. 17) : la différenciation interne du catholicisme et du judaïsme s'est jouée précisément sur cette question théologique (le rapport histoire/théologie, du côté catholique, et le rapport histoire/*halakha*, du côté juif). Dans un premier temps (chap. 1 et 2), l'A. présente le processus de clivage à l'intérieur du judaïsme (dans son ensemble) et du catholicisme, au XIX^e siècle. Face à la modernité, trois réactions ont prévalu, similaires de part et d'autre, caractérisées à la manière d'idéaux-types wébériens — par analogie, on peut les associer par paire (catholique/juif) : 1) intégraliste/orthodoxe, 2) moderniste-rationaliste/réformatrice, 3) progressiste/« positive-historique » (= *conservative*). Du côté juif, quelques grands noms sont associés aux trois options : outre le précurseur Mendelssohn, on a le mouvement de la réforme (Geiger : distinguer le rituel et le précepte éthique), de l'orthodoxie (Hirsh : redécouvrir l'esprit du judaïsme à partir de la lettre) et du judaïsme *conservative* (Frankel : « tradition et changement »). Du côté catholique, la crise moderniste est esquissée, particulièrement avec les figures de Lagrange et Blondel. Dans un deuxième temps (chap. 4 et 5), l'évolution (au XX^e siècle) du courant de type progressiste est présentée, dans le judaïsme *conservative* (Rosenzweig, Buber, Herberg, Heschel, Gillman, avec l'accent sur la pratique communautaire d'Israël dans l'histoire) et dans le catholicisme (Lubac, Congar, Chenu et Vatican II). Aux deux questions similaires posées par le XIX^e siècle : « comment croire à la Bible ? comment pratiquer la Loi ? », le courant progressiste des deux religions a apporté fondamentalement la même réponse : « les paroles de Dieu sont exprimées en langues humaines » (*Dei verbum*, n° 13) ; « la Torah parle le langage des hommes » (Talmud). Ce principe clair ne doit pas occulter le problème : qui valide l'interprétation ? — question qui sera l'arrière-fond des deux autres parties.

Dans un interlude inséré au cœur de cette première partie, le rôle du protestantisme libéral est mis en évidence, comme catalyseur de la remise en question catholique et juive face à la modernité

(différenciation et primauté de l'éthique), mais surtout comme intermédiaire dans leur (mé)connaissance mutuelle : catholicisme et judaïsme ont emprunté au protestantisme les images stéréotypées qu'ils ont l'un de l'autre. Cette observation mérite d'être soulignée.

La deuxième partie (p. 165-274), théologique, pose le problème de l'unité entre la foi et la vie. Pour le judaïsme *conservative* et le catholicisme, comment l'unité se manifeste-t-elle dans un monde moderne différencié qui a formalisé des oppositions entre pratiques et croyances ? quelle structure spirituelle permet d'unifier les communautés et les personnes ? Ce qui sépare juifs et chrétiens, ce n'est pas seulement (et d'abord) la question christologique, mais l'articulation entre foi et pratique : l'inscription de la foi dans le réel, l'option entre hétéronomie et autonomie, la priorité à l'intériorité ou à l'extériorité, le rapport au corps, la norme de la pratique (chap. 8). Malgré les stéréotypes reçus (dont l'A. réclame la disparition, chap. 7), les deux aspects, foi et pratique, sont présents des deux côtés, mais avec un contenu et une articulation différente. La comparaison des deux structures soulève des questions, que l'A. adresse aux deux religions (chap. 10) et qui la conduisent à une autocritique catholique sous le regard de l'autre (chap. 11) : la structure théologique du christianisme, si elle est prise au sérieux, pourrait permettre d'unifier vie et pratique. Mais cela demeure un défi et un chantier immense.

Auparavant, l'A. se permet une digression exégétique (chap. 9) pour chercher l'origine de la séparation entre judaïsme et christianisme, au moment où s'est forgée leur structure respective. Question complexe s'il en est, à peine effleurée ici (au point où on se demande si cela est vraiment utile au livre). Selon Comeau, qui se limite à l'examen des Tannaïm et de Paul, c'est la foi au Christ *et* l'instauration de pratiques nouvelles qui a ébranlé l'identité juive au point de donner naissance à deux religions sœurs.

La troisième et dernière partie (p. 277-318), éthique, focalise sur la question de l'homosexualité, comme lieu éthique parmi d'autres, mais révélateur du dilemme commun aux juifs et aux catholiques de s'adapter et de montrer leur pertinence dans la modernité. Resurgissent ici les forces et faiblesses des structures catholique et juive : d'une part, oublier la personne et lui bloquer la voie à l'autonomie, en insistant trop sur le principe moral objectif ; d'autre part, mettre toutes les prescriptions sur le même pied. Les différents argumentaires juifs et chrétiens, pour ou contre l'homosexualité, sont décrits et analysés. Sous quelque angle que l'on se place, aucune réponse ne paraît évidente, si ce n'est mystique (cf. la vie théologique du chap. 11). Quoi qu'il en soit, il faut oser « penser théologiquement le pluralisme engendré par les compromis éthiques » (p. 318). Voilà tout un défi !

Quelques points critiques, avant d'insister sur trois apports spécifiques du livre. Il me semble que la problématique (post)moderne est passée sous silence (si ce n'est en note en p. 159) — j'entends par là la crise de la modernité à laquelle même un Habermas fait écho, remise en question de certains postulats modernes, ou plutôt malaise devant les résultats de l'application de certains de ces postulats. Par ailleurs, la bibliographie est très (trop) sélective, vu l'ampleur et l'intérêt du sujet — plusieurs titres en notes sont absents de la bibliographie. Enfin, l'exposition des positions est méthodique, prudente et claire. Le parcours est complexe et sinueux, mais l'A. nous guide par de nombreuses récapitulations.

Cela nous amène à qualifier les apports de ce long parcours. Premièrement, malgré ou à cause de cette longueur, il s'agit d'une démarche exemplaire. Il est rare, me semble-t-il, de voir en œuvre un projet théologique (qu'on pourrait qualifier de résolument *moderne* !) de cette envergure, attentif à mettre au clair sa visée et ses présupposés. Deuxièmement, une nouvelle étape du dialogue est ici franchie, qui mène effectivement à une « auto-interrogation sous le regard de l'autre » (p. 14). Il ne

s'agit pas seulement de se dire l'un à l'autre, de s'accepter et de s'accueillir dans notre connaissance de l'autre, de notre héritage commun (biblique) et de notre histoire conflictuelle. Mais il s'agit de faire théologie ensemble, sans pour autant arriver à une théologie commune ! Sur ce point, Comeau est crédible. Ayant vécu au *Jewish Theological Seminary* de New York, elle a pu apprivoiser le judaïsme *comme* de l'intérieur (jusqu'à un certain point) et prendre conscience que les deux religions vivent le même questionnement face à la modernité. Pour l'A., les ressources de l'un peuvent venir en aide aux faiblesses de l'autre (p. 320). Par exemple, le christianisme pourrait apprendre du judaïsme, quant à l'interprétation du *Lévitique*, tandis que le judaïsme pourrait s'interroger sur la structure d'alliance qui se profile derrière les commandements, telle que dégagée par le christianisme (p. 303-305). Ou encore, le judaïsme, moins articulé théologiquement que le christianisme, pourrait être stimulé par lui pour affiner ses propres concepts ; inversement, le christianisme pourrait recevoir de l'exemple juif une impulsion vers une éthique plus concrète. Dans les deux cas, toutefois, il ne s'agit pas d'emprunter ou d'imiter, mais de trouver sa voie propre.

Troisièmement, mais de manière plus subtile, Comeau propose une critique assez poussée du catholicisme, montrant les limites du modèle progressiste (et donc de Vatican II). Le jeu de la comparaison, dans le dialogue, conduit vraiment à l'autocritique. Je m'avance sans doute un peu, mais ce parcours est comme une thérapie d'un catholicisme qui demeure profondément ébranlé, en France, suite à la crise moderniste. En dernière analyse, l'A. invite à chercher, non plus le noyau de la Tradition (son centre), mais sa structure (p. 324) — selon les époques, les éléments de cette structure peuvent (et doivent nécessairement) changer pour que celle-ci demeure fidèle à elle-même. Cette nouvelle métaphore révèle une façon nouvelle de poser le problème et constitue tout un programme... résolument (post)moderne !

Alain Gignac
Université de Montréal

René HARDY, **Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec 1830-1930.**
Montréal, Éditions du Boréal, 1999, 288 p.

L'histoire religieuse du Québec aurait connu une période décisive autour des années 1840. C'est à ce moment-là que se fait de plus en plus sentir l'influence de l'Église, elle qui allait devenir « un formidable instrument de contrôle social au cours du XIX^e siècle » (p. 211). Telle est la teneur de la thèse que soutient l'historien René Hardy dans son livre *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec 1830-1930*. Mise en scène du catholicisme québécois en ses fondements mêmes, synthèse remarquable de travaux de recherches étalés sur plus de 30 ans, voilà ce qui ressort en premier lieu à la lecture de cet ouvrage.

Nous connaissons bien l'atmosphère qui régnait dans l'Église de notre enfance, avec la messe dominicale, la communion et la confession fréquentes, la procession de la Fête-Dieu, toutes ces manifestations publiques de piété. Mais ce que nous connaissons moins, c'est comment cette culture s'est imposée (p. 12), comment elle en est venue à prendre un caractère si contraignant que c'est presque à l'unanimité que les fidèles se soumettaient à ces pratiques. L'épiscopat et le clergé avaient créé un véritable système social, dont on voit mieux aujourd'hui la portée, surtout depuis 1960-1970, où il a commencé à s'effriter.

L'histoire qui est ici racontée n'est pas celle des croyances, mais des pratiques et plus particulièrement des pratiques obligatoires (p. 10). L'enquête s'étendant sur une centaine d'années, l'auteur a été amené à faire des choix. Un chapitre d'abord sur le mouvement de protestantisation, qui a bel et bien existé à l'époque, même si on en parle peu. La réaction du clergé a été vive, désireux