

LE MESSIE D'ISRAËL
ET LE PEUPLE
DE DIEU

MARK S. KINZER

LE MESSIE D'ISRAËL
ET LE PEUPLE
DE DIEU

*Vision d'une fidélité Juive Messianique
à l'Alliance*

PRÉSENTATION

JENNIFER M. ROSNER

Parole et Silence

Du même auteur :
Scrutant son propre Mystère, 2016

Titre original du livre :
Israel's Messiah
A Vision for Messianic Jewish Covenant Fidelity
@ Cascade Books – Eugene, Oregon, 2011

Traduction française : Menahem R. Macina
Les lecteurs pourront trouver des documents complémentaires
(Indexes et références) en suivant ce lien :
[https://shamash.academia.edu/MenahemMacina/ANNEXES,
-COMPLEMENTS-&-INDEXES-DE-LIVRES-PUBLIES](https://shamash.academia.edu/MenahemMacina/ANNEXES,-COMPLEMENTS-&-INDEXES-DE-LIVRES-PUBLIES)

© Editions Parole et Silence, 2018
ISBN 978-2-88918-366-1

REMERCIEMENTS

Nous tenons à exprimer notre reconnaissance au Comité directeur de Hashivenou et à tous ceux qui participent aux forums annuels de Hashivenou. Vous avez fourni un cadre dans lequel beaucoup des idées exprimées dans ce volume ont pu naître et grandir. Une grande gratitude est due également au Groupe de Dialogue entre Catholiques romains et Juifs Messianiques, qui a peut-être ouvert un nouveau chapitre de l'histoire de la relation entre l'Église chrétienne et le Peuple juif. Merci aussi à Howard Loewen pour sa passion visionnaire envers les gens et les idées, et pour avoir organisé notre rencontre initiale. Le Séminaire Fuller continue à être l'endroit qui n'a pas peur de se mesurer aux anciens paradigmes et de s'aventurer dans un nouveau territoire, et nous sommes heureux pour la manière dont le séminaire a soutenu chacun d'entre nous et la trajectoire du Judaïsme Messianique. Enfin, merci aux éditions Handsel pour nous avoir autorisés à inclure dans ce volume le texte de *The Messianic Fulfillment of the Jewish Faith*¹. Ce livre est un témoignage du dévouement collectif et de la persévérance de nombreuses personnes, et nous espérons que ses fruits constitueront un encouragement permanent et une nourriture pour ceux dont l'amitié nous a nourris.

J. Rosner
M. Kinzer

1. "The Messianic Fulfillment of the Jewish Faith." In *The Witness of the Jews to God*, edited by David W. Torrance, 115–25. Edinburgh : Handsel, 1982.

INTRODUCTION À LA PENSÉE ET À LA THÉOLOGIE DE MARK KINZER

La première fois que j'ai rencontré Mark Kinzer, nous nous sommes attablés dans un café de Pasadena, en Californie, et avons partagé nos parcours respectifs. En tant que Juive croyante en Jésus et vivant principalement dans le monde chrétien, je ressentais intuitivement l'angoisse existentielle inhérente au fait de se démarquer comme Juive Messianique. J'avais presque tout enfoui de mon identité juive et je savais que c'était, à bien des égards, la voie de la facilité. Mais, récemment et à plusieurs reprises, je m'étais sentie tentée de reconnaître et d'approfondir ma judéité : ma rencontre avec Mark venait donc à point nommé. Un de mes maîtres à penser chrétien m'avait dit que les ponts sont utiles, mais que personne ne vit sur un pont. Ayant cela à l'esprit, et comme je méditais sur l'isolement que devait induire le fait de vivre entre deux mondes, je n'oublierai jamais la réponse de Mark : «Yeshoua ¹ n'a jamais dit que notre chemin serait facile». La

1. Le fait de désigner Jésus par son nom hébreu, Yeshoua, rappelle que Jésus était (et est) un Juif, et que cette réalité a certaines conséquences, trop souvent négligées par l'Église. Kinzer y est très sensible ainsi qu'aux spécifications terminologiques connexes, car elles servent à renforcer linguistiquement sa position théologique. Dans *Postmissionary Messianic Judaism* [Judaïsme Messianique post-missionnaire], Kinzer donne l'explication suivante de termes : « Celui qui est connu dans l'Église sous le nom de Jésus-Christ sera appelé ici *Yeshoua le Messie*. Sur le plan historique, tous les spécialistes reconnaissent aujourd'hui que le personnage du premier siècle, Yeshoua de Nazareth, était Juif. Cependant, très peu de ceux qui croient qu'Il est ressuscité d'entre les morts reconnaissent qu'Il reste un Juif aujourd'hui et qu'Il le restera toujours, et ils n'examinent pas davantage les implications de cet état de fait. En utilisant un nom étranger à consonance juive pour faire mention de Celui qui est si familier à l'Église, je compte attirer l'attention sur le fait que Yeshoua est toujours chez Lui parmi ceux qui sont, à la lettre, Sa famille, et que l'Église doit prendre en compte les moyens subtils par lesquels elle a perdu le contact avec son identité comme extension messianique multinationale du Peuple juif » (Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, p. 22). Les premiers écrits de Kinzer, y compris certains des textes d'autres auteurs, reproduits et cités en référence dans ce volume, emploient plus généralement un langage chrétien. Les changements qui apparaissent dans sa terminologie reflètent son propre processus de développement théologique et existentiel.

gravité de cette affirmation a pénétré profondément en moi et je n'ai pas cessé depuis de réfléchir sur sa vérité et d'en faire l'expérience.

La voie du Judaïsme Messianique est tout sauf facile. Mark Kinzer continue de jouer un rôle pionnier dans un mouvement confronté de toutes parts à des épreuves, et il gère de manière magistrale les nombreuses dynamiques (souvent contradictoires) qui caractérisent ce mouvement. Kinzer est profondément attaché à la Tradition juive et à son mode de vie, tout en restant fermement fidèle à la croyance en la messianité de Yeshoua. Pour Kinzer, Yeshoua n'est pas simplement partie intégrante d'une fervente foi juive – il est au cœur de cette foi, lui donnant sa véritable texture et sa plus profonde signification. En tant que théologien, Kinzer est passionnément convaincu que nous devons faire de la théologie, avec la Tradition religieuse juive dans une main, et la Tradition religieuse chrétienne dans l'autre.

Depuis la proverbiale « séparation des voies », Judaïsme et Christianisme² ont historiquement été le plus souvent considérés comme en opposition l'un avec l'autre, accrochés à des positions théologiques mutuellement exclusives. Dans ce schéma, Yeshoua devient la ligne de différenciation. Les Juifs font souvent remarquer, de manière sarcastique, que la seule chose sur laquelle tous les courants du Judaïsme sont d'accord est que Yeshoua n'était pas le Messie. À l'encontre de ce paradigme traditionnel invétéré, Kinzer propose une disposition radicalement nouvelle des pièces du puzzle théologique, dans laquelle Yeshoua est le *lien essentiel* entre Judaïsme et Christianisme plutôt que le facteur fondamental qui les distingue.

2. Kinzer comprend le terme « Christianisme » comme faisant référence à la tradition religieuse du courant non-juif du Corps du Messie qui s'est développé dans une large mesure par différence et en opposition avec le Judaïsme. Dans *Postmissionary Messianic Judaism*, Kinzer écrit : « Parce que les termes eux-mêmes impliquent une exclusivité mutuelle, je n'utilise pas dans ce livre les mots *Christianisme*, *Chrétiens*, et *Église* de manière conventionnelle. Je ne les emploierai que pour faire référence à la réalité institutionnelle développée qui est devenue massivement non-juive dans sa composition et son caractère. En parlant de réalités qui doivent être conçues comme intégralement liées au Judaïsme et au Peuple juif, ou même situées au sein de ces sphères, je parlerai de *foi-en-Yeshoua* (plutôt que de Christianisme), de *croissants-en-Yeshoua* (plutôt que de chrétiens), et d'*ekklesia* (plutôt que d'Église) » (Ibid., 22).

INTRODUCTION

Kinzer n'accepte pas l'idée que le Judaïsme et le Christianisme soient deux phénomènes complètement séparés, et soutient de manière convaincante que ce n'est pas ce que l'on constate dans le Nouveau Testament. Au contraire, les deux sont intimement et inextricablement liés l'un à l'autre, ainsi qu'aux desseins rédempteurs de Dieu pour toute la Création. Bien sûr, cet argument ne permet pas de récuser ni de nier le développement historique par lequel les deux se sont retrouvés séparés, distincts, et mutuellement hostiles à bien des égards. Dans la vision des choses de Kinzer, le Judaïsme Messianique et les Juifs Messianiques servent de lien pour réunir ces deux réalités. Les idées de Kinzer ont une pertinence qui va bien au-delà du seul Judaïsme Messianique, ses affirmations, si elles sont avérées, influenceront radicalement sur l'Église et sur le Peuple d'Israël. Selon Kinzer, chaque Tradition détient en propre une composante unique de la Rédemption de la Création, qui est en cours, et la vérité ne se révèle que lorsque ces deux éléments sont réunis.

La méthode transversale de Kinzer correspond à une double tâche, celle d'expliquer l'élément juif aux Chrétiens (qui ont historiquement perçu le Judaïsme soit comme une faillite spirituelle en raison de son rejet de Yeshoua, soit comme un précurseur typologiquement majeur de Yeshoua, dont l'importance a été supplantée depuis par l'Église), et celle d'expliquer l'élément chrétien aux Juifs (qui ont connu par le passé, et donc perçu à juste titre, le Christianisme comme une menace pour le principe vital de l'existence juive). Dans la mise en œuvre de cette double représentation, le Judaïsme Messianique apparaît comme le lien essentiel, et la théologie de Kinzer adresse aux Juifs qui croient en Yeshoua un appel à assumer le rôle de bâtisseurs de ponts, qui leur a été existentiellement assigné.

Le caractère radical de la proposition de Kinzer a suscité une foule de critiques ³, pourtant, Kinzer ressent un appel prophétique à dire la vérité telle qu'il la voit. D'une manière qui rappelle Martin Luther, le grand réformateur, Kinzer défend sa vision controversée des choses en affirmant : « Je ne peux pas faire autrement ». Le lien que Kinzer établit entre Israël, Yeshoua, et la Communauté des croyants en Yeshoua (ou *ekklesia*) crée une interprétation riche et nuancée de l'histoire du

3. Voir Kinzer, "Postmissionary Messianic Judaism, Three Years Later : Reflections on a Conversation Just Begun", 175-195.

Salut qui ouvre de nouvelles perspectives pour la compréhension de l'Œuvre rédemptrice de Dieu dans le monde. La relation que Kinzer développe entre chacune de ces composantes pose les bases de son paradigme théologique, qui a des implications de grande portée.

LE PEUPLE D'ISRAËL

La compréhension qu'a Kinzer du Judaïsme Messianique est « post-missionnaire », et il insiste sur l'importance de l'identité primordiale du Judaïsme Messianique qui réside fondamentalement *au sein* du Peuple d'Israël. Selon Kinzer, les Juifs Messianiques ne se démarquent pas du Peuple d'Israël ni ne s'opposent à lui, mais devraient au contraire s'identifier profondément à l'histoire complexe d'Israël et à son cheminement continu. En vivant en solidarité avec le Peuple d'Israël, les Juifs Messianiques prennent sur eux les nombreuses facettes de la vie juive dans l'Alliance et édifient un pont entre Israël et l'Église. Kinzer suggère trois marqueurs primordiaux d'une position post-missionnaire :

Tout d'abord, le Judaïsme post-missionnaire appelle les Juifs Messianiques à vivre une vie de Juif observant comme un acte de fidélité à l'Alliance plutôt que comme une opportunité missionnaire. [...] Deuxièmement, le Judaïsme Messianique post-missionnaire adhère au Peuple juif et à sa Tradition religieuse, et découvre Dieu et le Messie au milieu d'Israël. [...] Troisièmement, le Judaïsme Messianique post-missionnaire sert l'Église chrétienne (de la Gentilité) en la reliant aux descendants physiques d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, confirmant ainsi son identité en tant qu'extension multinationale du Peuple d'Israël⁴.

Chacun de ces trois marqueurs fournit un élément de base important pour la théologie de Kinzer. La première exigence de Kinzer est double, affirmant sans équivoque que les Juifs Messianiques doivent vraiment « vivre une vie de Juif observant. » Ce principe de base de la théologie de Kinzer, énoncé avec fermeté tout au long de ses écrits, est une déclaration importante en elle-même. Cette position va à l'encontre d'une grande partie de l'histoire chrétienne et indique une reconfiguration radicale de la compréhension qu'a l'Église des

4. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, p. 13-15.

Juifs qui sont au milieu d'elle ⁵. Pour Kinzer, les implications ecclésiologiques de cette revendication sont ancrées dans son précédent biblique. « Contrairement à ce qui est habituellement assumé, je conclus que le Nouveau Testament, lu canoniquement et théologiquement, enseigne que tous les Juifs (y compris ceux qui croient en Yeshoua) sont non seulement autorisés à respecter la pratique juive de base, mais qu'ils y sont tenus. ⁶ »

Les implications de cette affirmation sous-tendent tout le système théologique de Kinzer. Commentant son ouvrage *Postmissionary Messianic Judaism* (Judaïsme Messianique post-missionnaire), Kinzer affirme que « si le message de son livre va bien au-delà du caractère obligatoire, pour les Juifs qui croient en Yeshoua, de la pratique et de l'identité juives basées sur la Torah, on ne peut sous-estimer le rôle central de cette affirmation pour le propos du livre dans sa totalité. Il est beaucoup plus important en tant que point de départ pour parvenir à d'autres conclusions, qu'en tant que conclusion qui lui est propre. ⁷ »

La deuxième partie de la première revendication est tout aussi importante : la fidélité juive Messianique à l'Alliance juive n'est pas motivée par une « opportunité missionnaire ». Si les Juifs Messianiques se considèrent comme faisant partie du Peuple d'Israël dans son ensemble, alors, leur engagement envers ce Peuple et leur acceptation des responsabilités de l'Alliance d'Israël sont enracinés dans leur identification à cette Alliance et dans le fait qu'ils en font partie ⁸. Selon Michael Wyschogrod,

Être Juif consiste à œuvrer sous le joug des commandements [...] Toutefois, le fait est que quand on est Juif, on le reste toujours. Dès que quelqu'un s'est soumis au joug des commandements, il ne peut y échapper. Donc, du point de vue juif, le

5. Kinzer commente l'étrange renversement perpétué par l'Église à l'égard des Juifs et des non-Juifs – « alors qu'à ses débuts, le mouvement juif de Yeshoua, avait décidé qu'un non-Juif ne doit pas devenir Juif pour être sauvé, le consensus croissant chez les Chrétiens était qu'en effet, un Juif devait devenir un non-Juif pour être sauvé ! » (Ibid., p. 194).

6. Ibid., p. 23.

7. Kinzer, "Three Years Later", p. 184.

8. Bien sûr, cela soulève des questions sur une position Juive Messianique à l'égard de la Torah Orale, le pont nécessaire entre les commandements bibliques et leur exécution. Kinzer traite de cette question au chapitre 7 de *Postmissionary Messianic Judaism*, ainsi que dans son article "A Biblical Defense of Oral Torah", p. 29-61.

[http://ourrabbis.org/main/documents/Oral_Torah_Kinzer.pdf, lien vérifié le 28 septembre 2018].

baptême ne rend pas neutre le fait de manger du porc. En fait, il n'y a rien qu'un Juif puisse faire pour échapper au joug des commandements ⁹.

L'implication est claire : croire que Yeshoua est le Messie n'abolit pas la judaïté d'un Juif, et de ce fait ne le dispense pas des responsabilités inhérentes à l'Alliance juive. Bien que Wyschogrod (qui est un Juif orthodoxe) ne soit pas d'accord avec les convictions théologiques de Kinzer concernant Yeshoua, il est d'accord avec la position de Kinzer sur la manière dont les Juifs messianiques devraient vivre.

En fait, au fil des siècles, les Juifs qui sont entrés dans l'Église ont très rapidement perdu leur identité juive. En quelques générations, ils ont conclu des mariages mixtes et les traits juifs ont disparu [...] En bref, si tous les Juifs des siècles passés avaient suivi le conseil de l'Église de devenir chrétiens, il n'y aurait plus de Juifs dans le monde aujourd'hui. La question que nous devons nous poser est celle-ci : L'Église veut-elle vraiment un monde sans Juifs ? L'Église croit-elle qu'un tel monde est conforme à la volonté de Dieu ? Ou l'Église croit-elle que c'est la volonté de Dieu que, même après la venue de Yeshoua, il y ait un Peuple juif dans le monde ? [...] Si, du point de vue chrétien, l'Élection d'Israël demeure une réalité contemporaine, alors l'éventualité que le Peuple juif disparaisse du monde ne peut être un développement acceptable. La question de la Loi mosaïque est étroitement liée à la survie du Peuple juif¹⁰.

Tout comme Wyschogrod adresse cette interpellation à l'Église, Kinzer considère sa théologie comme une sonnerie de clairon invitant l'Église à reconsidérer sa position envers le Peuple juif. « Les Chrétiens qui affirment aujourd'hui le caractère irrévocable de l'Alliance entre Dieu et Israël doivent repenser leur approche de la pratique juive comme étant enracinée dans la Torah – pour tous les Juifs, y compris pour les Juifs qui croient en Yeshoua. ¹¹ »

Le second marqueur du Judaïsme Messianique post-missionnaire met en évidence la solidarité entre les Juifs Messianiques et le monde juif plus large, montrant le chemin vers une christologie enracinée dans l'Alliance de Dieu avec Israël et posant en principe une continuité importante entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Le troisième marqueur pose le fondement d'une compréhension du Judaïsme Messianique en tant que lien essentiel entre Israël et l'Église.

9. Wyschogrod, *Abraham's Promise*, p. 206.

10. *Ibid.*, p. 207-208.

11. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, p. 210.

Encore une fois, cette configuration offre une nouvelle façon de comprendre Yeshoua comme un pont qui unit plutôt que comme un coin qui disjoint, mettant en avant un paradigme dans lequel Judaïsme et Christianisme sont reliés, tout en conservant ce qui distingue et rend chacun *unique*¹². L'*ekklesia* devient une extension d'Israël au lieu de se substituer à lui.

Si Kinzer plaide pour une identification Juive Messianique avec le Peuple juif dans sa totalité, la croyance en Yeshoua n'est pas pour autant sans conséquences importantes.

Le Judaïsme Messianique représente plus que le peaufinage subtil d'une forme existante de la vie et de la pensée juives – consistant à ajouter quelques éléments requis par la foi en Yeshoua et à en ôter d'autres incompatibles avec cette foi. Au contraire, le Judaïsme dont nous avons hérité – et que nous continuons à pratiquer – est entièrement baigné dans la lumière éclatante de la révélation de Yeshoua. Par une interaction circulaire et dynamique, notre Judaïsme nous fournit le cadre qui permet d'interpréter la révélation de Yeshoua, même s'il est reconfiguré par cette révélation. De cette manière, notre Judaïsme et notre foi en Yeshoua sont organiquement et holistiquement « intégrés »¹³.

L'interprétation que fait Kinzer de la relation entre les Juifs Messianiques et le Peuple d'Israël dans son ensemble suit la théologie paulinienne du Reste, dont l'exposé le plus clair figure en Romains 9-11. Le Reste est à la fois *partie* et *distinct* du Peuple dans sa totalité. « Le point de vue de Paul est que le Reste ne remplace pas Israël mais plutôt qu'il le représente et le sanctifie. Il remplit une fonction sacerdotale pour le compte de la nation tout entière. ¹⁴ » Le Reste est appelé à s'identifier au Peuple juif ainsi qu'à orienter ce Peuple vers son Messie tant attendu, qui incarne pleinement la mission et l'identité d'Israël.

Si tel est le rôle du Reste d'Israël qui accepte la messianité de Yeshoua, la réalité demeure que la grande majorité d'Israël récuse cette prétention. Bien qu'une grande partie de l'histoire chrétienne ait condamné Israël pour cette erreur fatale, Kinzer considère le rejet de

12. À la suite de Paul dans Galates 3, 28, Kinzer traite l'union entre Juifs et Gentils comme analogue à l'union entre l'homme et la femme dans le mariage. Kinzer affirme que « l'unité du Juif et du Gentil ne signifie pas l'élimination de toute distinction entre les deux, pas plus que l'unité du mari et de la femme n'élimine toute différenciation entre les sexes » (Ibid., p. 170).

13. Kinzer, "Prayer in Yeshoua, Prayer in Israel : The Shema in Messianic Perspective", p. 63.

14. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, p. 125.

Yeshoua par le Peuple juif comme faisant partie intégrante du Plan de salut de Dieu. « Alors qu'une lecture traditionnelle de Romains 9-11 a considéré l'endurcissement de l'Israël qui ne fait pas partie du Reste comme étant de nature exclusivement punitive, les textes que nous avons explorés orientent vers une autre direction. Ils dépeignent l'endurcissement partiel d'Israël comme une forme de souffrance imposée par Dieu en sorte que le Dessein rédempteur de Dieu pour le monde puisse se réaliser. ¹⁵ »

Ici Kinzer rejoint nombre de chercheurs qui ont commencé à lire le rejet de Yeshoua par Israël dans une lumière nouvelle. Selon Paul van Buren,

L'Évangile s'est manifesté aux non-Juifs comme une exigence d'abandonner leur mode de vie païen et le culte de dieux qui ne sont pas Dieu. L'Évangile s'est manifesté aux Juifs, ainsi que le prêchait l'Église après l'époque de Paul, comme l'exigence d'abandonner les commandements explicites et l'Alliance même du Dieu que l'Église proclamait ! C'est là une incohérence profonde qui résulte de l'absence d'une théologie chrétienne d'Israël adéquate. La réalité théologique à laquelle cette théologie doit répondre est qu'Israël a dit Non à Jésus-Christ par fidélité à son Père, le Dieu d'Israël ¹⁶.

En accord avec l'affirmation de Van Buren, Kinzer observe que « non seulement Israël souffre *malgré* sa fidélité à l'Alliance, mais qu'en réalité il souffre *à cause* de sa fidélité à l'Alliance. ¹⁷ » Richard Hays propose une évaluation similaire, en faisant remarquer que l'endurcissement partiel d'Israël est le résultat de l'action de Dieu, et pas seulement celui de l'inflexibilité d'Israël.

Le rejet temporaire d'Israël a eu lieu à l'avantage des Nations. C'est Dieu qui a brisé les branches juives pour permettre que soient greffées des branches des Nations [...] Ainsi, dans l'esprit de Paul, il y a une analogie, claire quoique mystérieuse, entre l'endurcissement d'Israël et la mort de Jésus : Dieu a décrété ces deux terribles événements pour le Salut du monde. Ainsi, le destin d'Israël est interprété sous une forme christique, et inclut l'espoir des Juifs d'une ultime 'vie d'entre les morts' (Romains 11, 15). Toute communauté chrétienne qui tient sérieusement compte de cette analogie sotériologique entre un Israël rejeté et un

15. Ibid., p. 129.

16. Van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality*, Vol. 2, p. 34, 276.

17. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, p. 132.

INTRODUCTION

Christ devenu malédiction pour nous (Ga 3, 13) verra certainement son traitement du Peuple juif transformé¹⁸.

Dans l'idée que la souffrance d'Israël participe mystérieusement à la souffrance de Yeshoua, nous voyons la pleine implication de la christologie de Kinzer en continuité avec Israël. Non seulement Yeshoua constitue *l'Homme-Israël par excellence* (comme nous le verrons ci-après), mais le Peuple d'Israël est également lié ontologiquement à son Messie, alors même qu'il ne le reconnaît pas. En conséquence, interroge Kinzer, « est-il possible que Paul laisse entendre, à travers ces parallèles frappants entre Romains 8 et Romains 9-11, que l'incroyance temporaire d'Israël à l'égard de Yeshoua soit elle-même, paradoxalement, une participation à la Souffrance rédemptrice vicariante de Yeshoua ?¹⁹ »

Thomas Torrance signale un lien semblable entre Yeshoua et Israël. « Être porteur de la Révélation divine c'est souffrir, et pas seulement souffrir mais être tué, et être ramené à la vie, et pas seulement être ramené à la vie, mais être continuellement renouvelé et remodelé sous son impact créateur. Telle est la préhistoire de la *crucifixion* et de la *résurrection* de Jésus en Israël.²⁰ » Tandis que Torrance se réfère à la souffrance d'Israël comme préfigurant celle de Yeshoua, Clemens Thoma affirme que le rôle d'Israël était plus que simplement précurseur ; la souffrance du Peuple juif continue à refléter celle de Yeshoua :

Auschwitz est le signe moderne le plus gigantesque de la liaison et de l'unité la plus intime entre les martyrs juifs – qui représentent tout le Judaïsme –, et le Christ crucifié, même si les Juifs concernés ne pouvaient pas en être conscients. L'Holocauste est donc, pour les fidèles chrétiens un signe important de l'unité indestructible, fondée dans le Christ crucifié, entre le Judaïsme et le Christianisme, en dépit de toutes les divisions, des parcours individuels, et des malentendus²¹.

Kinzer parvient à une conclusion similaire, en présentant une lecture d'Isaïe 53 qui synthétise l'interprétation juive classique du texte avec l'interprétation chrétienne classique. « Depuis le Moyen Âge, la lecture juive de ce texte a largement suivi le commentaire classique de Rachi, qui voit le Peuple d'Israël dans le Serviteur souffrant décrit

18. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, p. 433.

19. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, p. 133.

20. Torrance, *The Mediation of Christ*, p. 11.

21. Thoma, *Christian Theology of Judaism*, p. 159.

dans ce chapitre. Les commentateurs chrétiens traditionnels, pour leur part, voient cette figure comme étant celle du Messie et considèrent la souffrance, la *mort* et la Résurrection de Yeshoua comme étant l'Accomplissement de la prophétie. À la lumière de l'Holocauste, certains interprètes croyants-en-Yeshoua suggèrent que *les deux lectures doivent être combinées*²². » Si la vie collective d'Israël est représentée et incarnée par Yeshoua, alors la souffrance de Yeshoua se répercute à travers Sa famille de chair et de sang. Selon Kinzer, « le non apparent d'Israël à Yeshoua a abouti à la participation intime d'Israël au Oui de Yeshoua à Dieu.²³ »

LA PERSONNE DE YESHOUA

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, la christologie de Kinzer met en relief la continuité entre l'œuvre de Dieu en Israël et la mission et l'identité du Messie d'Israël. Kinzer place Yeshoua dans le cadre narratif d'Israël, et montre qu'Il vient comme l'Accomplissement du destin d'Israël. « Alors que le fait, pour le *Memra* (La Parole divine), d'avoir pris chair, est un événement nouveau et unique, il doit néanmoins être vu en continuité avec ce qui le précède, comme une forme concentrée et intensifiée de la Présence divine qui accompagne Israël au long de son parcours historique. Aussi, contrairement au 'narratif' canonique chrétien courant, nous considérons que la Divinité de Yeshoua ne provoque ni rupture radicale, ni disjonction de l'histoire, mais qu'elle entraîne l'élévation d'un processus qui a été initié longtemps auparavant.²⁴ »

L'une des manières par lesquelles nous voyons Yeshoua incarner « une forme concentrée et intensifiée de la Présence divine » est la nature transformante de Sa Sainteté. Alors qu'Israël a reçu l'ordre

22. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, p. 228. Italiques ajoutés. Martin Hengel apporte son soutien à l'interprétation d'Isaïe 53 comme se référant à la fois au Peuple d'Israël ainsi qu'à un Messie futur. « Dans certaines circonstances, les deux possibilités peuvent être vues simultanément comme des aspects différents du texte, car un personnage messianique est toujours en même temps un représentant du Peuple tout entier » (Hengel, "The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period", p. 81).

23. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, p. 230.

24. Kinzer, "Beginning with the End", p. 104.

de s'abstenir d'entrer en contact avec des objets et des personnes rituellement impurs, pour ne pas que la sainteté d'Israël soit souillée, la Sainteté de Yeshoua *s'écoule* dans le monde impur. «Yeshoua n'est pas souillé par le contact avec l'impur, mais Il transmet la pureté, la sainteté, et la vie aux impurs qui L'entourent. La vie et la mission de Yeshoua manifestent donc un nouveau type de *q' doushah*, une Sainteté prophétique pénétrante qui n'a pas besoin de protection, mais qui va à la rencontre du profane pour le sanctifier.²⁵ »

Ici, nous voyons que Yeshoua promulgue l'Accomplissement du destin d'Israël, car la sainteté d'Israël a toujours eut pour but de s'étendre vers l'extérieur et de sanctifier le monde. Quand Abraham est appelé par Dieu, en Genèse 12, cet aspect d'expansion vers l'extérieur est déjà présent : «Je bénirai ceux qui te béniront, et celui qui te maudira Je le maudirai ; et en toi seront bénis tous les peuples de la terre» (12, 3). Le prophète Isaïe reprend cette idée : «C'est trop peu que Tu sois pour Moi un serviteur pour relever les tribus de Jacob et ramener les survivants d'Israël. *Je fais de Toi la Lumière des nations pour que Mon Salut atteigne aux extrémités de la terre.*» (Is 49, 6). De cette manière, la Présence de Dieu qui repose sur Israël atteint le monde en et par Yeshoua.

Une fois de plus, les idées de Kinzer coïncident avec celles de Michael Wyschogrod. Wyschogrod émet l'affirmation selon laquelle, avec le Temple de Jérusalem, le Peuple juif est le lieu réel de la résidence de Dieu. «Tel est le caractère extrêmement solennel de l'Élection d'Israël. Dieu a décidé de S'attacher un Peuple, un Peuple défini par un Corps, les descendants d'Abraham et de Sarah, d'Isaac et de Jacob, et ce Peuple, qui constitue une présence physique dans le monde, est en même temps *le lieu* d'habitation de Dieu dans le monde²⁶.» Sans accepter l'idée de l'Incarnation de Dieu dans la personne de Yeshoua, Wyschogrod voit cette affirmation comme la variante d'une idée juive plutôt que comme quelque chose de tout à fait nouveau. «J'affirme que l'enseignement chrétien de l'Incarnation de Dieu en Jésus est l'intensification de l'enseignement de l'habitation de Dieu en Israël,

25. Ibid., p. 107.

26. Wyschogrod, "Incarnation," 212-213.

par la concentration de cette habitation en un seul Juif plutôt que de la laisser se répandre dans le Peuple de Jésus dans son ensemble.²⁷ »

L'intensification et la concentration dont parle Wyschogrod caractérisent parfaitement la christologie de Kinzer. « En Yeshoua, la Tente de la Présence divine prend une forme nouvelle. En tant que véritable Israélite, irréprochable et saint, Yeshoua résume tout ce qu'Israël était destiné à être. Il devient le Temple, le Prêtre, et le Sacrifice parfaits, S'offrant Lui-même à Dieu pour le compte d'Israël, des nations, et de la Création tout entière. Yeshoua meurt non seulement en tant que Sacrifice, mais aussi en tant que Martyr parfait d'Israël, qui, comme Isaac dans l'*Aqedah*, incarne en Lui-même tous les martyrs d'Israël, et dont le Sang est répandu à la fois pour expier les péchés et pour préparer la voie à la venue du *Olam Haba* [Monde à venir].²⁸ »

En fait, la christologie de Kinzer postule que Yeshoua est précisément l'intensification de la Présence de Dieu en Israël ; pour Kinzer, Yeshoua est *l'Homme-Israël par excellence*. « Le Nouveau Testament utilise de nombreuses images bibliques dans sa tentative d'explorer la signification et l'importance de Yeshoua. Une de ces images a un intérêt particulier pour notre sujet d'étude : Yeshoua comme incarnation représentative et individuelle de tout le Peuple d'Israël.²⁹ » Yeshoua résume et oriente tout à la fois l'histoire d'Israël en direction de l'accomplissement prophétique du destin suprême d'Israël d'être une lumière pour les nations et agent de sanctification pour le monde entier. Dans ce sens, N.T. Wright observe que les Évangiles « racontent l'histoire de Jésus de manière à communiquer la conviction qu'elle est le point culminant de l'histoire d'Israël. Ils ont donc la forme de l'histoire d'Israël, désormais retravaillée sous l'angle d'une seule vie humaine.³⁰ »

Tout en voyant l'Incarnation comme une intensification de la réalité de Dieu en Israël, Kinzer considère la *mort* de Yeshoua de manière similaire.

27. Wyschogrod, *Abraham's Promise*, 178.

28. Kinzer, "Beginning with the End", p. 122-123.

29. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, p. 217.

30. Wright, *The New Testament and the People of God*, 401-402. L'*Aqedah* est la ligature d'Isaac [sur le bûcher], telle que relatée en Genèse 22 ; Le *Olam Haba* est le monde à venir.

INTRODUCTION

Tout comme les Écrits apostoliques dépeignent l'Incarnation divine dans l'imagerie sacerdotale du Mishkan-Temple, ainsi dépeignent-ils la mort de Yeshoua dans l'imagerie sacerdotale du sacrifice expiatoire [...] Si Yeshoua est le parfait *Homme-Unique-d'Israël*, alors Sa mort en martyr par la main des Romains résume toute la souffrance des justes d'Israël à travers les âges, fournit l'expression ultime de l'Engagement de Dieu et de Son amour qui Se donne, manifesté d'abord dans la *Aqedah*, et accomplit une Expiation définitive [...] Une version Juive Messianique du récit canonique verra la mort de Yeshoua comme étant en continuité, non seulement avec le système du Temple d'Israël, mais aussi avec la vie d'Israël qui se poursuit en ce monde. Dans l'Incarnation de Yeshoua, comme dans Sa mort expiatoire, le Messie résume et élève l'histoire d'Israël, plutôt qu'Il n'y met fin, et Il commence quelque chose d'entièrement nouveau ³¹.

Une christologie ainsi conçue implique une étroite connexion *permanente* entre Yeshoua et la vie d'Israël, comme évoqué dans la section précédente. R. Kendall Soulen rend cette connexion explicite : « Jésus, le Premier-né d'entre les morts, constitue également les prémices de la justification divine eschatologique du Corps d'Israël. À la lumière de la Résurrection corporelle de Jésus, il est certain que non seulement Dieu va intervenir en faveur de l'ensemble du Corps d'Israël à la fin de l'histoire de l'Alliance, mais aussi que, par cet Acte même, Dieu va consommer le monde. ³² » Une telle compréhension écarte également la possibilité d'une christologie supérieure conduisant à une eschatologie 'surréalisée'. Selon Kinzer, Yeshoua ne se limite pas à incarner l'histoire d'Israël, mais Il montre la future consommation de cette histoire.

L'expérience que fait Israël de la Présence permanente de Hashem [Dieu] anticipe la consommation du monde, au temps où « la terre sera remplie de la connaissance de Dieu, comme l'eau recouvre la mer » (Isaïe 11, 9). Cette expérience anticipatrice est amenée à un niveau supérieur par la venue de Yeshoua, *l'Homme-Israël par excellence*, en qui la Parole divine devient chair. Les Écrits apostoliques commencent leur récit en racontant la naissance de Yeshoua, qui est Emmanuel, « Dieu avec nous » (Matthieu 1, 23), et le concluent en décrivant la Nouvelle Jérusalem comme étant « la Demeure de Dieu » (Apocalypse 21, 3) [...] L'Incarnation, comme la construction du *Mishkan*, doit également être considérée en termes d'eschatologie proleptique – elle annonce une réalité que nous ne pouvons pas encore pleinement saisir ³³.

31. Kinzer, "Beginning with the End", p. 108.

32. Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*, p. 166.

33. Kinzer, "Beginning with the End", p. 104.

Alors que la vie, la mort et la Résurrection de Yeshoua sont intimement liées à l'histoire en cours d'Israël, Yeshoua inaugure un avenir dont Israël n'a pas encore fait l'expérience. « De ce fait, certaines caractéristiques de l'identité et de la mission de Yeshoua (Son Incarnation et Sa mort expiatoire) sont en continuité avec l'histoire passée d'Israël, tandis que d'autres caractéristiques (Sa Résurrection et la fondation de la double *ekklesia*) sont les gages de l'avenir promis à Israël. ³⁴ »

LE CORPS DU MESSIE

Après avoir exploré la théologie de Kinzer afférente à Israël et à Yeshoua, nous sommes maintenant préparés à nous tourner vers les implications ecclésiologiques de sa position. L'ecclésiologie de Kinzer est à bien des égards la pierre angulaire de l'ensemble de son système théologique ; elle fournit les grandes lignes de la guérison de la rupture qui caractérise actuellement le Peuple de Dieu. La proposition ecclésiologique constructive de Kinzer est ce qu'il appelle « une ecclésiologie bilatérale en solidarité avec Israël. ³⁵ »

L'ecclésiologie bilatérale est le résultat pratique de la constellation d'assertions théologiques de Kinzer. Dans *Postmissionary Messianic Judaism*, Kinzer s'oppose à la conception substitutionniste selon laquelle l'Église remplace Israël, et affirme qu'au contraire, « le Peuple juif dans sa totalité conserve sa position de Communauté choisie et aimée par Dieu. Alors que, dans le langage paulinien, Israël a connu un 'endurcissement partiel' qui l'empêche temporairement d'adhérer collectivement à la foi en Yeshoua, il n'en reste pas moins un Peuple saint, mis à part pour Dieu et Ses desseins. » Couplée avec l'assertion que le « Reste » d'Israël dans l'*ekklesia* est appelé à être « un élément représentatif et sacerdotal d'Israël, qui sanctifie Israël dans sa totalité » ³⁶, cette affirmation exige nécessairement une nouvelle configuration ecclésiologique.

Selon Kinzer, si le Reste doit remplir le rôle que Dieu lui a imparti, « cette partie d'Israël doit vraiment vivre *en tant qu'Israël*, c'est-à-dire

34. Ibid., p. 112.

35. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, chapitre 4.

36. Ibid., p. 151.

qu'elle doit être exemplaire dans l'observance des pratiques juives traditionnelles qui caractérisent le Peuple juif en tant que Communauté distincte, choisie et aimée par Dieu. »³⁷ Cependant, le Nouveau Testament précise également que le Corps du Messie doit inclure des non-Juifs dont on n'exige pas qu'ils vivent en Juifs³⁸. Comment l'*ekklesia* conciliera-t-elle à la fois la vocation du Reste à vivre en tant qu'Israël et la reconnaissance que les croyants non-Juifs ne doivent pas adopter les pratiques juives? « Seule une organisation structurelle permettrait une vie communautaire juive distincte dans le contexte d'une communauté transnationale de Juifs et de non-Juifs : L'unique *ekklesia* doit être composée de deux sous-communautés, chacune avec ses propres structures communautaires et de gouvernance, formelles ou informelles. »³⁹ Selon cette organisation, la branche juive de l'*ekklesia* reste distincte de la branche non-juive, et sert de lien entre l'*ekklesia* plus large et l'Israël plus large.

L'ecclésiologie bilatérale « fournit à la branche non juive de l'*ekklesia* un moyen d'avoir part à la vie et aux bénédictions d'Israël sans tomber dans le substitutionnisme ». ⁴⁰ Des théologiens de toutes les obédiences reconnaissent l'existence d'un substitutionnisme profond et destructeur qui s'est tissé tout au long de l'histoire de l'Église ⁴¹. Selon Thomas Torrance,

...le schisme le plus profond de l'unique Peuple de Dieu est le schisme entre l'Église chrétienne et l'Église juive, et non entre le Christianisme oriental et le Christianisme occidental, et le Christianisme romain et le Christianisme protestant. L'âpre séparation entre l'Église catholique et la Synagogue, qui s'est instaurée après la révolte de Bar Kochba au deuxième siècle après Jésus-Christ, a été l'une des plus grandes tragédies de toute notre histoire, non seulement pour le Peuple de Dieu, mais pour toute la civilisation occidentale. [...] Ce n'est que par la guérison de cette scission dans une réconciliation en profondeur, que toutes les autres divisions avec lesquelles nous sommes aux prises dans le mouvement œcuménique, seront finalement vaincues ⁴².

37. Ibid.

38. Voir, par exemple, la règle édictée par le concile de Jérusalem en Actes 15.

39. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, p. 152.

40. Ibid.

41. Pour une excellente évaluation du supersessionisme au cours de l'histoire de l'Église, voir Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*.

42. Torrance, "The divine vocation and destiny of Israel in world history", p. 92.

La mutation ecclésiologique proposée par Kinzer propose un pas prometteur vers la réparation et le renoncement à cette part sombre et corrosive de l'histoire de l'Église. Selon l'évaluation de Kinzer, «l'apparition du substitutionnisme chrétien est en corrélation avec le schisme entre les branches juive et non-juive de l'*ekklesia*, le schisme entre la branche [chrétienne] juive et le Peuple juif en général, et la disparition de la foi juive en Yeshoua en tant que réalité collective viable⁴³.» Si ce sont bien ces facteurs qui ont conduit au triomphe du substitutionnisme, il faut traiter chacun d'eux afin de réparer le déraillement de l'Église concernant le Peuple juif.

Kinzer estime que la restauration de la branche juive de l'*ekklesia* est le facteur-clé du redressement des torts historiques et de la guérison du schisme entre Juifs et Chrétiens. Donc, comme l'affirme Kinzer en disant, «tout en plaidant aujourd'hui en faveur de la légitimité et de l'importance du Judaïsme Messianique, ma thèse est que, dans cette discussion, c'est l'identité propre de l'Église qui est en jeu – et pas uniquement celle des Juifs Messianiques.⁴⁴» Bien qu'au cours de son histoire, elle ait perpétué le substitutionnisme, l'Église reste néanmoins fondamentale dans le Plan de Dieu pour la Réconciliation et la Rédemption.

Le substitutionnisme et l'effondrement de la passerelle ecclésiologique, que constituait l'*ekklesia* juive, a profondément endommagé l'Église. Mais nous devons éviter la tentation de voir l'histoire de l'Église en termes purement négatifs. L'*ekklesia* des nations a conservé l'essentiel du message qui lui a été confié. Elle a continué à proclamer la Résurrection du Messie d'Israël. Elle a rejeté le Marcionisme et reconnu l'inspiration, la canonicité et l'autorité de la Bible juive. Elle a rassemblé les livres du Nouveau Testament et les a organisés d'une manière qui a permis ensuite de contrer l'antijudaïsme de Marcion. Les formes les plus virulentes de l'enseignement antijuif du deuxième siècle ne l'ont pas emporté, mais ont été affaiblies par Irénée et plus tard par Augustin. *L'Église a fidèlement préservé et porté en elle les vérités qui, le moment venu, lui ont permis de réexaminer son histoire et de reconnaître le substitutionnisme comme une erreur nécessitant une correction.* En même temps, le triomphe du *substitutionnisme* et l'effondrement de la passerelle ecclésiologique ont engendré un schisme au cœur du Peuple de Dieu⁴⁵.

43. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, p. 152.

44. Ibid., p. 13.

45. Ibid., p. 225-226. Les italiques sont de moi.

Pour le dire autrement, enfouies dans la Tradition et l'héritage de l'Église, se trouvent les ressources nécessaires à la réparation du schisme. Cependant, à elles seules, ces ressources ne suffisent pas. Parce que le Peuple juif demeure un Peuple élu par Dieu et formé en fonction de Ses besoins, son rôle dans l'histoire du Salut est tout aussi important et nécessaire pour la réunification du Peuple de Dieu. Comme sa méthode, le schéma de guérison du schisme selon Kinzer est transversal. Quel élément Israël apporte-t-il à la configuration de guérison ?

Si l'obéissance de Yeshoua, qui L'a conduit à la mort sur la Croix est à juste titre interprétée comme l'incarnation et la réalisation parfaites de la fidélité d'Israël à l'Alliance, alors, le rejet des Juifs du message de l'Église au deuxième siècle et par la suite, peut à juste titre être considérée comme une participation cachée des Juifs à l'obéissance du Messie d'Israël [...] Quand des Chrétiens cherchaient à contraindre les Juifs à devenir Chrétiens, ils cherchaient aussi à les contraindre de renier le Judaïsme et le Peuple juif, et donc Dieu Lui-même ! Dans ce cas, dire « non » au Yeshoua prêché par l'Église est devenu un moyen de participer à Son Oui parfait à Dieu [...] Paradoxalement, le « non » juif à Yeshoua devient un signe de Sa Présence en Israël plutôt que de Son absence⁴⁶.

Alors qu'Israël a apparemment rejeté l'Œuvre rédemptrice de Dieu en la Personne de Yeshoua, le Judaïsme rabbinique⁴⁷ a sauvé un élément clé du message même que prêche l'Église. Pour que les Desseins de Dieu soient parfaitement atteints, Kinzer affirme que l'Église doit reconnaître et inclure la contribution que la Tradition juive doit apporter. Cet aspect particulier de la théologie de Kinzer ressemble de près à celle de Franz Rosenzweig.

Dans les dernières sections de son opus magnum, *L'Étoile de la Rédemption*, Rosenzweig emploie l'image d'une Étoile céleste pour décrire la relation et la dépendance mutuelle entre le Judaïsme et le Christianisme. Le Judaïsme constitue le noyau de la combustion interne de l'Étoile, et sa vocation est de préserver la vérité *en se préservant lui-même*. Le Christianisme représente les rayons qui jaillissent

46. Ibid., p. 225-226.

47. Selon Peter Ochs, « En un sens, il n'y a aucun autre Judaïsme pour les Juifs que celui qui vient du Judaïsme rabbinique, ou le Judaïsme de la Mishna, du Talmud, de la Synagogue, des livres de prières, et de l'étude de la Torah, qui a émergé ensuite, en dépit de et en réponse à la perte du Second Temple. Tous les nouveaux Judaïsmes qui se sont manifestés depuis sont apparus à partir et dans les termes de ce Judaïsme rabbinique » (Ochs, dans *Jewish-Christian Schism Revisited*, p. 3).

de l'Étoile, et transmettent sa lumière et sa chaleur à son environnement. Pour Rosenzweig, le Christianisme est nécessairement missionnaire ⁴⁸, tandis que le Judaïsme est intrinsèquement focalisé vers l'intérieur ⁴⁹. Alors que chacun a la vocation qui lui est prescrite en propre, ils ont besoin l'un de l'autre pour éviter les dangers que leurs trajectoires respectives entraînent.

Selon Rosenzweig, sans la contrepartie équilibrante du Judaïsme, le Christianisme est exposé à trois dangers apparentés : « spiritualisation du concept de Dieu, apothéose du concept d'homme, une panthéisation du concept de monde. » ⁵⁰ En d'autres termes, l'homme court le danger de vouloir domestiquer Dieu Lui-même, en se surestimant, et en agissant comme si le monde était déjà racheté. Les dangers du Judaïsme constituent une déformation de sa vocation d'auto-préservation, et entraînent l'oubli du Plan de Dieu pour le rachat du *monde entier*. Le Judaïsme court le danger de privatiser Dieu, d'abandonner le monde et de s'isoler dans son existence propre.

Les dangers que courent le Judaïsme et le Christianisme découlent de leurs tâches et de leurs fondements, spécifiques mais liés.

Dans la mesure où il disperse ses rayons au dehors, le Christianisme court le risque de se volatiliser dans des rayons particuliers, très éloignés du noyau divin de la vérité. Le Judaïsme, qui se consume au-dedans, court le risque de rassembler sa chaleur en son propre sein, loin de la réalité païenne du monde. Dans le Christianisme, les dangers avaient pour noms : spiritualisation de Dieu, humanisation de Dieu, mondianisation de Dieu ; ici, ils s'appellent dénégation du monde, mépris du monde, étouffement du monde [...] Ces dangers sont tous trois les conséquences nécessaires de l'intériorité qui s'est détournée du monde, de même que les dangers du Christianisme étaient dus à l'extériorisation de soi tournée vers le monde ⁵¹.

48. « Comme voie éternelle, le Christianisme doit s'étendre toujours davantage. Une simple conservation de son état signifierait pour lui le renoncement à son éternité, et du fait même la mort. Il faut que le Christianisme soit missionnaire. » (Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, p. 403).

49. « Le foyer incandescent doit brûler sans jamais s'arrêter. Sa flamme doit éternellement se nourrir d'elle-même. Elle ne veut s'approvisionner nulle part ailleurs. Le temps doit passer à côté du feu en poursuivant sa course impuissante. Il lui faut engendrer son propre temps. Il doit éternellement s'engendrer lui-même. Il doit conférer l'éternité à sa vie dans la suite des générations, dont chacune engendre la suivante, de même qu'à son tour celle-ci témoignera de la précédente. L'attestation se produit dans la génération. » (Ibid., p. 352).

50. Ibid., p. 474.

51. Ibid., p. 479-480.

Bien que les caractéristiques des « dangers » qui sont soulignés par Kinzer soient légèrement différentes, le cadre est le même. Pour Kinzer, le message de Dieu en Yeshoua est structurellement défectueux quand il décroche du Judaïsme, sa source et sa contrepartie. Quand l'Église exigea des « convertis » Juifs qu'ils renoncent à leurs anciennes pratiques, le Christianisme perdit le contact avec son enracinement dans le Judaïsme, perdant ainsi une partie de son individualité. Bien qu'il puisse sembler que cette erreur affecte seulement des Juifs qui croient en Yeshoua, selon Rosenzweig, l'existence même du Christianisme se dessèche s'il perd de vue le sol d'où il a germé. En perdant son enracinement historique dans le Judaïsme, le Christianisme perd son Dieu même.

De même, le Judaïsme a besoin du rappel par le Christianisme que le monde entier est une création aimée de Dieu, destinée à la Rédemption. La délectation du Judaïsme dans la Loi ne peut occulter le fait que, par la foi en Yeshoua, « une justice qui vient de Dieu s'est fait connaître, à laquelle la Loi et les Prophètes rendent témoignage » (Romains 3, 21). Le Judaïsme doit se rappeler que le Dieu d'Israël est aussi le Dieu des non-Juifs [Gentils].

Dans la pensée de Kinzer, la Rédemption et la Réconciliation ne peuvent s'accomplir que lorsque le Judaïsme et le Christianisme offrent leurs trésors uniques et acceptent l'un de l'autre leurs offrandes respectives. Les implications de ce modèle exigent de l'Église qu'elle redécouvre une part d'elle-même qui a été perdue. « Nous avons fait valoir que l'Église chrétienne et le Peuple juif constituent ensemble *l'unique Peuple de Dieu* et, en un sens, *l'unique Corps du Messie*. Le schisme qui s'est produit au cœur même de ce Peuple a endommagé chacune des parties et a eu pour résultat, parmi les Chrétiens, une vision tronquée de l'identité propre de l'Église et de celle de son Messie. Pour redécouvrir sa propre catholicité, l'Église doit redécouvrir Israël et sa relation avec Israël.⁵² »

Le Judaïsme Messianique joue un rôle médiateur entre l'Église et Israël dans sa totalité, et sa vocation est de représenter et de recommander l'un à l'autre. Les Juifs Messianiques vont jouer un rôle précaire de lien, consistant à vivre conformément à la

52. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, p. 310.

messianité de Yeshoua tout en s'identifiant pleinement avec le monde juif. « L'ecclésiologie bilatérale en solidarité avec Israël appelle le mouvement de la Congrégation Juive Messianique à faire un pas en avant en direction du monde juif et un pas en arrière par rapport à sa matrice évangélique. Ce n'est qu'en se différenciant de l'évangélisme, et en étant lié au Judaïsme, que ce Judaïsme Messianique répondra à sa vocation d'être une passerelle ecclésiologique permettant à l'Église de découvrir son identité en relation avec Israël, et au Peuple juif de rencontrer son Messie, comme il ne l'a jamais fait avant.⁵³ »

* * *

Les textes contenus dans ce volume, dont plusieurs n'ont jamais été publiés, offrent au lecteur une vue unique sur la richesse et le développement de la théologie de Kinzer. Chacun d'eux reflète la pensée de Kinzer à partir d'un angle de vue légèrement différent, ce qui permet au lecteur d'entrer dans son système théologique par de nombreux points d'accès différents. La nature de ce volume le rend plus accessible que *Postmissionary Messianic Judaism*, car il ne contient pas le même type d'arguments complexes que ceux de la thèse centrale, et révolutionnaire, soutenue dans le premier ouvrage de Kinzer.

Ces essais, qui jalonnent 27 années de la vie de Kinzer, révèlent que, bien que son itinéraire ait été complexe, la trajectoire de sa pensée est restée constante. À bien des égards, la vision exprimée en germe dans *The Messianic Fulfillment of the Jewish Faith* (1982) atteint son expression mature dans le récent ouvrage de Kinzer, ainsi que dans le Messianic Jewish Theological Institute (MJTI) [Institut de Théologie Juive Messianique]. La direction par Kinzer de cette institution d'enseignement en pleine expansion (ainsi que de la congrégation messianique Zera Avraham) montre la manière dont il vit de tout cœur sa vision du Judaïsme Messianique. Pour Kinzer, la théologie est plus qu'un exercice intellectuel – c'est un mode de vie.

Les études réunies dans ce volume fournissent une manifestation tangible de la méthode transversale de Kinzer. Les deux premières

53. Kinzer, "Three Years Later", p. 191.

offrent une esquisse de la théologie du Judaïsme Messianique de Kinzer. Les troisième et quatrième abordent le sujet à partir de points de départ juifs, en interaction avec la Torah orale et la prière juive, respectivement. Les cinquième et sixième études partent de situations chrétiennes traditionnelles en matière d'eschatologie et de sotériologie. La septième constitue la contribution de Kinzer au groupe de dialogue entre Catholiques romains et Juifs Messianiques, lors de leur première rencontre, à l'automne 2000, au monastère des Camaldules en Italie ⁵⁴. Enfin, la dernière étude livre l'évaluation par Kinzer des réactions que son ouvrage *Postmissionary Messianic Judaism* a suscitées dans les trois premières années qui ont suivi sa réception.

Mon espoir est que ce volume générera des échanges dans les milieux – Juif Messianique, Chrétien, et Juif en général – à propos de la personne de Yeshoua, des Desseins rédempteurs de Dieu pour la Création, et du lien indissoluble entre le Judaïsme et le Christianisme. Rabbi Joseph Soloveitchik ose dire que, « quand Dieu a créé le monde, Il a donné à l'homme, œuvre de Ses mains, l'opportunité de participer à Sa Création. Le Créateur a, si l'on peut s'exprimer ainsi, altéré la réalité afin que l'homme mortel puisse en réparer les défauts et la rendre parfaite. ⁵⁵ » Puisseons-nous être de ceux dont la vie contribue à la réparation du monde, ne fût-ce qu'en travaillant à réparer le schisme entre le Judaïsme et le Christianisme. Mais souvenons-nous que la route ne sera pas facile.

J. Rosner

54. Le groupe s'est réuni chaque automne depuis lors, alternant entre l'Italie et Israël (à l'exception de 2008, où les réunions se sont tenues à Vienne).

55. Soloveitchik, *Halakhic Man*, 101.

Première Partie

VISION POUR UN JUDAÏSME MESSIANIQUE

1.

L'ACCOMPLISSEMENT MESSIANIQUE DE LA FOI JUIVE

Mark Kinzer relate lui-même comment il est venu à la foi en Yeshoua et parvenu, de ce fait, à une plus riche compréhension du Judaïsme et à un engagement plus profond dans une vie juive. En devenant croyant en Yeshoua, en 1971, Kinzer n'a jamais douté qu'il vivrait sa foi nouvellement découverte dans le contexte du Judaïsme. Cet engagement s'est produit à une époque où une voie d'expression juive de la foi en Yeshoua restait encore entièrement à créer, et cette étude constitue l'efflorescence de la vision de celui qui ouvre, en pionnier, une telle voie. À bien des égards, les convictions qu'avait Kinzer dans les premières années de sa foi messianique dessinaient la trajectoire de son existence et de l'œuvre de sa vie. Dans les réflexions passionnées d'un jeune homme, nous voyons ici la forme encore en germe des engagements théologiques matures de Kinzer ¹.

Le Judéo-Chrétien ² est pour beaucoup de gens une anomalie et une énigme. Son identité semble souvent incompréhensible tant pour ses frères Juifs non-Messianiques que pour ses frères Messianiques d'origine non-juive. La forme juive de l'incompréhension m'a été léguée fidèlement dans mes jeunes années. Je me souviens que j'étais incapable de faire la distinction entre les mots Goy (Gentil) et Chrétien ; à mes yeux, l'un et l'autre terme avaient pour objet tous ceux qui ne sont pas Juifs. La forme chrétienne d'incompréhension

1. D'abord publié dans Torrance (ed.) *The Witness of the Jews to God*(1982), p. 115-125.

2. À mesure que la théologie de Kinzer se développait et qu'il s'engageait de plus en plus à vivre son existence dans le monde juif, sa terminologie changeait aussi. La formule « Chrétien Juif » indique que l'identité principale se trouve dans le monde chrétien, alors que la formule « Juif Messianique » connote clairement l'accent mis sur l'identité de quelqu'un en tant que Juif. La première reflète la situation de Kinzer en 1982, lorsqu'a été rédigée l'étude publiée dans ce chapitre. Comme Kinzer avait œuvré en ayant pour objectif un Judaïsme messianique incarnant une branche authentique du Judaïsme, ses choix terminologiques ont été bien réfléchis. Voir, ci-dessus, "Introduction à la pensée et à la théologie de Mark Kinzer". Vers une théologie du Judaïsme Messianique pour de plus amples explications sur l'importance de la terminologie.

se reflète dans les questions que beaucoup de croyants non-juifs me posent : « Alors, vous êtes un converti du Judaïsme », ou « Donc, vous étiez autrefois un Juif ? » L'homme qui insiste sur le fait qu'il est un Chrétien Juif apparaît à tout le monde comme quelqu'un qui essaie de marcher le long d'une clôture en ayant une jambe de chaque côté, ou comme quiconque répond oui et non à la même question.

Il y a des explications historiques évidentes à cette incapacité à atteler ensemble les mots Juif et Chrétien. Néanmoins, on ne peut pas rejeter le Christianisme Juif pour des raisons historiques ou logiques. Jésus était un Juif, les Apôtres étaient des Juifs, le Nouveau Testament est un livre manifestement juif, et la Congrégation Messianique des débuts a vu l'unité du Juif et du Gentil dans ses résidences comme le signe suprême que Dieu s'était réconcilié le monde (Ép 2, 11-22). Même le Juif non-Messianique ne peut faire échec à la logique : Si Jésus est bien le Messie, alors un Juif est obligé de Le suivre, et ne peut que ressentir la plénitude du Judaïsme comme résultat. On peut objecter à la prémisse, mais pas au caractère inéluctable de la conclusion.

L'Accomplissement du Judaïsme en Jésus le Messie est pour moi une réalité à la fois théologique et relevant de l'expérience, une vérité à laquelle je crois et une vérité que je vis. Je suis un Juif qui cherche à obéir à la Torah (La Loi juive) et qui vit aujourd'hui une vie plus juive que jamais ; je suis aussi un Chrétien qui croit que Jésus a accompli les promesses faites à mes ancêtres, et qui fait l'expérience des fruits provenant d'une relation avec Lui.

CONTEXTE

La mémoire de mes proches ne remonte qu'à deux générations. Juste avant la Première Guerre mondiale mes grands-parents ont fait la longue traversée qui les a amenés d'un *shtetl* (village juif) d'Europe de l'Est à la grande métropole américaine. Le père de ma mère était un modeste charpentier, un homme jovial et simple. Mon grand-père paternel était un érudit talmudique pieux et savant. Les rabbins s'asseyaient à côté de lui et lui demandaient son avis sur des questions abscones de la Loi juive. Bien que ces deux hommes aient vécu bien au-delà de la période de soixante-dix ans prévue pour eux, un gouffre

séparait leur univers – un gouffre de langue, de culture, d'âge et de vision du monde. J'ai vécu avec l'un et l'autre dans la même maison pendant un certain temps, mais je ne les ai jamais vraiment connus.

Mon père était un homme aimable peu enclin à la spiritualité, mais passionnément attaché à la synagogue et au sionisme. Durant la majeure partie de ma jeunesse, il allait en voiture deux fois par jour à la *shul* (synagogue) pour participer au culte du matin et à celui du soir. En tant que président ou vice-président de la communauté, il consacrait plusieurs soirées entières chaque semaine à des réunions et à la gestion pratique du bâtiment. Il contribuait aussi généreusement au Fonds National Juif et à d'autres causes sionistes. Bien que généralement agréable et raisonnable, il pouvait s'enflammer jusqu'au paroxysme à la simple mention de l'État d'Israël.

Le tempérament de ma mère avait un penchant de nature plus intuitive. Elle croyait profondément en Dieu et dans la prière, mais elle avait peu de connaissance des Écritures ou de la Tradition juives. Elle concentrait plutôt sa prière et son énergie à élever les trois jeunes indisziplinés auxquels elle avait donné naissance.

Mes deux frères aînés et moi réagissions à la foi de nos parents avec une condescendance non dissimulée. Nous vivions à une nouvelle époque et dans une nouvelle culture, et les anciennes manières étaient clairement inadaptées. Nous allions ensemble à la synagogue aux jours de grandes solennités et plaisantions sur les tons de fausset d'opéra du chantre ou sur l'apathie spirituelle de la congrégation. Nous n'étions pas impressionnés par le Judaïsme tel que nous le connaissions – à savoir une foi ritualiste basée sur une langue que peu comprenaient et sur un ensemble de réalités spirituelles dont peu avaient l'expérience. Après avoir fait notre bar-mitzvah dans notre treizième année, nous avons tous scrupuleusement évité la religion sous quelque forme que ce soit.

J'avais, bien sûr, d'autres obsessions. Dans mes jeunes années, ma vie prit du sens à partir d'une source principale – les sports. Mes frères et moi mangions, buvions et dormions sports. Nous jouions dans les rues et les champs, lisions à leur sujet dans les journaux, les regardions à la télévision, nous y assistions dans les stades et sur les rings, et nous en parlions partout. En grandissant, je découvris une autre source de joie et d'aspiration, la musique. À nouveau, j'y

plongeai avec délectation – interprétant, chantant, et écoutant jusque dans mon sommeil, tandis que ma tête vibrait avec Chopin et Brahms, et B. B. King. Enfin, je tombai sur ce qui allait devenir ma plus grande passion : la philosophie. Tout a commencé quand je tirai d'un rayon de notre bibliothèque locale un volume des dialogues de Platon. Je l'ai lu rapidement, et ai tout de suite été conquis. Spinoza et Aristote suivirent rapidement. La philosophie m'amena à la psychologie, et j'engloutis rapidement des morceaux de Freud, Jung, Fromm, et RD Lang. J'avais déjà lu Dostoïevski et Tolstoï, et maintenant je les appréciais encore davantage. Mon esprit s'était éveillé avec une faim de connaissance et de vérité, et ma passion de devenir un intellectuel plutôt qu'un manuel n'était pas moins forte.

À cette époque j'avais une attitude ambivalente envers Jésus – un mélange de fascination, d'attraction, de peur et d'hostilité, qui est courant chez de nombreux Juifs. D'une part, le seul nom de Jésus pouvait me faire rentrer sous terre avec appréhension et animosité. Il y avait quelque chose d'étranger et de menaçant dans ce nom ; il était associé non pas tant à une personne qu'à des idées, des institutions et une inimitié ancienne que je ne comprenais pas. Ma mère m'a raconté qu'elle était rentrée à la maison en pleurant après son premier jour dans une école primaire non juive et avait demandé à ses parents : « Qui est Jésus ? Ils disent que j'ai tué Jésus ! » Ces incidents laissent une trace. Même de nombreux Juifs qui n'ont jamais vécu personnellement l'hostilité des Chrétiens réagissent toujours avec une peur et une colère irrationnelles à la mention du nom de Jésus.

D'autre part, l'homme Jésus me fascinait. Quelque chose dans son enseignement et dans sa vie avait saisi mon imagination et m'avait profondément impressionné. Une nuit, je suis resté jusqu'à trois heures du matin en regardant à la télévision un film basé sur la vie du Christ. J'en fus si touché que, le lendemain, je demandai à une amie juive si je pouvais lui emprunter sa Bible. Je voulais lire les récits de première main de la vie de cet homme remarquable. Malheureusement, la Bible était la version anglaise King James, et je commençai par le premier chapitre de Matthieu – seize versets de « engendra ». Mon zèle s'évanouit rapidement, et je restituai à mon amie sa Bible dans le même état de non-utilisation qui était le sien quand je l'avais reçue.

RETOURNEMENT

L'année la plus importante de ma vie débuta quand j'eus quitté la maison de mes parents et me fus inscrit à l'Université du Michigan, à Ann Arbor. J'attendais ce passage avec impatience depuis de nombreuses années. Je souhaitais être indépendant de mes parents et de leur autorité. Plus encore, j'avais hâte d'être dans l'environnement académique de ferment intellectuel et social qui m'attendait à Ann Arbor. Je désirais rencontrer d'autres gens en recherche susceptibles de faciliter ma quête de connaissance et de vérité. Caché en moi sous de nombreuses strates de prétention de jeunesse et d'égoïsme se trouvait un intense désir de ce qui est juste et vrai. Je suis un produit de la fin des années soixante, et l'idéalisme de ces années-là a laissé une empreinte dans mon esprit.

La désillusion de ma première année d'études m'a frappé d'autant plus durement que mes attentes étaient élevées. Il y avait plusieurs raisons à cette désillusion. Tout d'abord, je trouvai l'énorme bureaucratie universitaire accablante et étouffante. Comme la plupart des étudiants de première année, je vivais dans une résidence qui abritait près de mille étudiants. Je développai des relations personnelles avec quelques-uns de mes condisciples mais aucune avec mes maîtres. Deuxièmement, je me suis vite aperçu qu'à l'université, la connaissance était fragmentée en une multitude de compartiments indépendants mais en état de guerre. Ma quête d'une conception intégrée du monde était déçue de toutes parts. Chacun de mes professeurs était éloquent, compétent et convaincant. Malheureusement, ils étaient tous en désaccord entre eux. Troisièmement, je trouvai peu d'individus réellement concernés par le sens et le but de la vie. Pendant des années, la principale question philosophique qui me troublait était la question de la mort. Je n'avais pas tellement peur de la mort, mais je ne voulais pas l'ignorer. Quel sens pouvaient bien avoir mon travail, ma moralité, mon corps, mes relations d'amour et d'amitié, si tout cela était voué à finir en poussière ? Je découvris vite que très peu de gens étaient préoccupés par ces choses, même à l'université. Enfin, je commençai à devenir plus conscient de mes propres insuffisances. Mes idéaux étaient élevés, mais ma capacité d'être à la hauteur de ces idéaux était considérablement plus faible. En particulier, je

commençai à voir certaines de mes relations les plus proches se détériorer, et je savais que j'étais en grande partie responsable de cela. Par conséquent, l'université me vit revenir chez moi pour l'été, découragé, désabusé, et passablement troublé.

Pendant trois ans, une grande partie de ma vie a tourné autour de trois amis proches. Nous étions tous agnostiques, et fiers de notre incroyance. Au cours de ces années, nous n'avons jamais été séparés les uns des autres. Je décidai alors qu'il était temps pour moi de faire une pause dans mes anciennes habitudes, concernant surtout la camaraderie de mes amis. J'avais besoin de décider par moi-même de ce que je pensais, de ce que je croyais, et de la direction que je prenais. Mon premier pas dans cette direction fut d'acheter un sac à dos et de réserver une place sur un vol charter bon marché vers l'Europe. Cela me permettrait d'être loin de mes amis et de ma famille, de visiter des endroits que j'avais toujours voulu voir, et de prendre certaines décisions fondamentales concernant la direction que prendrait ma vie.

Les sept semaines suivantes s'avèrent constituer un tournant. Chaque livre que je prenais semblait parler de la réalité de Dieu et de Jésus-Christ. Je visitai les magnifiques cathédrales d'Europe et m'émerveillai des siècles d'énergie, de trésors, et de génie que des hommes avaient consacrés à la gloire de leur Dieu. Un homme m'aborda alors que j'étais en train de déjeuner derrière un palace viennois et se mit à me parler en allemand ; quand je lui dis que je ne parlais pas sa langue, il s'est illuminé d'un large sourire du Kansas et s'est mis à me parler, dans ma langue maternelle, de Jésus le Messie. Je passai un week-end avec un couple de Chrétiens de Worcester, en Angleterre, qui me parlèrent longuement du Seigneur et me réconfortèrent d'une affectueuse hospitalité. Ils me donnèrent un livre qui parlait de Dieu comme d'un être personnel et puissant qui régnait sur le monde, mais qui voulait que nous Le connaissions consciemment et intimement. J'avais cherché une source suprême de sens, un principe fondateur qui pourrait organiser et intégrer le champ de la connaissance humaine, un système éthique qui fût élevé tout en étant vivable ; mais je n'étais pas du tout préparé à ce genre de Dieu, qui aspirait moins à ce que nous Le suivions, qu'à ce que nous nous laissions trouver par Lui.

Le coup de grâce m'attendait à mon retour à la maison. Pendant les sept semaines de mon absence, mes trois amis étaient devenus Chrétiens. Leur expérience et leur ligne de pensée étaient parallèles aux miennes. Ce fait m'acheva. Je ne pouvais pas résister et maintenir mon intégrité. Je me mis alors à prier, à lire l'Écriture, et à rencontrer de temps en temps d'autres croyants. Chaque jour, je trouvais de nouvelles confirmations de ma foi encore hésitante. Ma prière avait été exaucée ; l'Écriture flamboyait comme une torche devant mes yeux et éclairait mon esprit de vérités inattendues ; ma vie et mon caractère ont alors commencé à subir un changement radical. C'était un tout nouveau monde, plein de puissances et de principautés qui dépassaient mon imagination.

J'avais cherché la vérité, et elle m'avait saisi. J'avais aspiré à un système intellectuel global, et au lieu de cela je m'étais retrouvé face à une *personne* qui est plus qu'une personne. Cette nouvelle foi avait une solidité intellectuelle, mais elle s'élevait bien au-delà des domaines de la philosophie. La quête avait pris fin là où elle avait commencé : avec le Dieu d'Israël. Il m'avait appelé, et il n'y avait pas d'autre réponse possible que celle de mes Pères : « Me voici ! »

UN JUDAÏSME MESSIANIQUE

Comment pouvais-je concilier ma nouvelle foi avec mon ancienne aversion envers le Christianisme, cet assemblage d'idées, d'institutions, et d'événements historiques que j'avais jadis associés au nom de Jésus ? Mon approche initiale était simple : je ne devenais pas Chrétien dans ce sens-là. Je ne m'adjoignais pas à une entité appelée Chrétienté, mais je croyais simplement que Jésus était le Messie et j'avais décidé de Le suivre. À bien des égards, j'identifiais encore le Christianisme avec les *Goyim* (Nations), et j'étais déterminé à ne pas me soumettre à un processus de 'gentilisation'. Mon attitude s'était assouplie au fil des ans à mesure que j'apprenais à apprécier de nombreux aspects de l'héritage des Chrétiens de la Gentilité, mais cette détermination initiale de vivre en disciple juif de Jésus – en Chrétien juif – est restée la même.

Mon premier instructeur chrétien était un Juif qui avait été élevé dans une famille orthodoxe. Il était devenu croyant en Yeshoua

(Jésus) à l'âge de dix-neuf ans, et avait fidèlement servi le Seigneur durant plus de vingt ans. Sa femme était aussi une Juive qui croyait en Yeshoua. Ils avaient un mode de vie entièrement juif – leurs enfants allaient à l'école hébraïque, et leur fils avait fait sa bar-mitzvah dans la synagogue de mon père. Cet homme m'enseigna un principe fondamental que je n'ai jamais oublié : accepte tes frères non-Juifs comme ta famille dans le Seigneur, mais n'abandonne jamais ta vie ni ton identité juive.

L'application de ce principe a eu un impact remarquable sur mes parents. Au début, comme on peut l'imaginer, ils avaient été consternés par mes nouvelles convictions religieuses. Ma mère avait réagi par des objections véhémentes. Voyant que je ne changerais pas d'avis, et désireux de calmer les émotions perturbées de ma mère, mon père s'était conformé à son habitude consistant à essayer de tirer le meilleur d'une mauvaise situation : « Regarde les choses de cette manière, Marion : au moins, maintenant, il croit en Dieu ». Cependant, après plusieurs semaines, ils commencèrent à remarquer des choses qui les surprirent. Tout d'abord, il était clair que je n'avais pas renoncé à mon Judaïsme. En fait, j'étais plus concerné par les choses juives que je ne l'avais jamais été. J'accompagnais mon père à la synagogue et l'assaillais de questions sur la vie juive. J'insistais sur le fait que je ne m'écarterais pas de mon héritage, mais, au contraire, que j'y revenais. Deuxièmement, ils remarquèrent des changements dans ma manière de me conduire à leur égard. J'étais moins rebelle, plus respectueux, plus désireux d'aider à la maison. À l'évidence, quelque chose d'important s'était passé dans ma vie.

Le résultat de cet été à la maison avait été plus surprenant que je ne l'avais prévu. Quatre mois après que j'aie professé ma foi en Yeshoua, ma mère eut une vision du Seigneur et entendit qu'Il l'appelait par son nom. Elle a répondu, et est devenue elle aussi disciple du Messie. Elle est restée ferme dans sa foi jusqu'à ce jour.

Dans mes premières années en tant que Chrétien, il m'arrivait d'avoir peur de perdre mon identité juive. Mon Judaïsme n'allait-il pas se dégrader devant la puissance des forces d'assimilation du monde non-juif et de l'Église des nations? Je n'ai plus ces craintes. L'expérience a confirmé ce que je savais déjà vrai théologiquement : la foi dans le Messie est l'Accomplissement du Judaïsme.

J'avais fait l'expérience de cet Accomplissement de plusieurs manières. D'abord et surtout, j'étais entré dans une relation personnelle ressentie avec le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. C'est le Dieu que révèle Jésus de manière unique (Mt 22, 32). Il n'est ni Marduk, ni Moloch, ni Baal, mais le Dieu de mes Pères. Lorsque mes frères et moi étions enfants, mon père avait rédigé une prière qu'il nous avait apprise et qu'il récitait avec nous tous les soirs avant d'aller dormir. Avec irrévérence, nous la débitons aussi vite que possible et n'avons jamais vraiment compris son contenu, mais je l'ai encore en mémoire aujourd'hui :

Le Seigneur est mon Berger, je ne manque de rien.
 Il est mon Roc, ma Forteresse, mon Bouclier, mon Guide, mon Sauveur.
 Il est le grand Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Moïse.
 Il est le Créateur de tout ce qui vit, dans les Cieux et sur la terre.
 Il est l'Auteur de miracles et de prodiges.
 Il est le Dieu en qui j'ai confiance. Amen.

C'est le même Dieu qu'aujourd'hui je confesse, connais, aime et sers. Il est la Source du Peuple juif, l'Alliance avec Abraham, la Promesse de la terre, la sainte Torah, et la Délivrance messianique. Il est le Dieu de mes Pères.

Deuxièmement, la foi dans le Messie m'a conduit à un grand amour et à un grand respect pour les Écritures hébraïques, le *Tanakh* [acronyme hébreu pour la Loi-*Torah*, les Prophètes-*Nevi'im*, et les Écrits-*Ketouvim*]. Les Écritures sont le véritable fondement de la vie juive. Dans la Genèse (*Bereshit*), nous lisons ce qui a trait à la Promesse irrévocable de Dieu à Abraham et à ses enfants. Dans les livres suivants de Moïse, nous lisons ce qui a trait à la Délivrance d'Égypte, à l'Alliance du Sinaï, et au Don de la Torah. Dans les Psaumes (*Tehillim*), nous avons les antiques prières d'Israël qui ont exprimé durant des millénaires le culte de Dieu et l'attente de la Rédemption, qui est celle du Peuple juif. Dans les Prophètes (*Nevi'im*), nous lisons ce qui a trait à la consolation promise à Israël, l'espoir qui a soutenu ce Peuple dans les moments les plus sombres de la nuit. En tant que fils d'Abraham par la foi et par la circoncision, je me suis rendu compte que les Écritures sont mon héritage et mon bien le plus précieux. Elles me lient au Dieu de mes Pères, mais elles me lient aussi indissolublement aux Pères eux-mêmes, ceux de mon Peuple au sein duquel ce Livre est apparu, et qui ont vécu et sont morts pour ce Livre et le

mode de vie qui y est religieusement conservé. La foi au Messie m'a amené à un amour et à une compréhension des Écritures juives, qui m'ont confirmé de manière immuable dans mon identité en tant que fils d'Israël.

Troisièmement, ma foi au Messie m'a empli d'un grand zèle pour la Torah. C'est là bien sûr un point controversé entre les Juifs Messianiques et les non-Juifs, mais je peux seulement exprimer ici mon opinion et mon expérience propres. Je crois que les Juifs Messianiques peuvent et devraient (quand ce leur est possible) observer la Loi de Moïse, tant rituelle que morale. Ma conviction est largement basée sur les preuves de pratiques Juives Messianiques que l'on trouve dans les textes du Nouveau Testament. Par exemple, en Ac 21, 20-24 nous avons le récit suivant du discours que Jacques tint à Paul et à ses collaborateurs lors de leur arrivée à Jérusalem :

Tu vois, frère, combien de milliers de Juifs ont embrassé la foi, et ce sont tous de zélés partisans de la Loi. Or à ton sujet ils ont entendu dire que, dans ton enseignement, tu pousses les Juifs qui vivent au milieu des Païens à la défection vis-à-vis de Moïse, leur disant de ne plus circoncire leurs enfants et de ne plus suivre les coutumes. Que faire donc ? Assurément la multitude ne manquera pas de se rassembler, car on apprendra ton arrivée. Fais donc ce que nous allons te dire. Nous avons ici quatre hommes qui sont tenus par un vœu. Emmène-les, joins-toi à eux pour la purification et charge-toi des frais pour qu'ils puissent se faire raser la tête. Ainsi tout le monde saura qu'il n'y a rien de vrai dans ce qu'ils ont entendu dire à ton sujet, mais que tu te conduis, toi aussi, en observateur de la Loi.

Paul déféra à la suggestion de Jacques afin de démontrer que ces rumeurs étaient fausses. Paul accomplit les rites prescrits par la Loi, comme le faisait la pieuse Assemblée messianique de Jérusalem.

Bien sûr, de nombreuses questions complexes se posent aujourd'hui. Comment interprète-t-on la Loi ? Un Chrétien juif doit-il se conformer à l'interprétation rabbinique traditionnelle et aux pratiques surrogatoires de la Loi ? Quelle liberté le Chrétien Juif a-t-il par rapport aux injonctions rituelles mosaïques ? Ce n'est que le début des questions. Ces problèmes complexes sont très importants, mais le point essentiel que j'aborde ici est simple et élémentaire : J'aime la Torah, je crois qu'elle a son impact dans la vie de tous les Juifs, et je m'efforce de la pratiquer selon l'enseignement et l'exemple de Yeshoua et de Ses disciples. La foi au Messie ne m'a pas rendu

étranger au mode de vie donné par Dieu à mes ancêtres, pas plus qu'elle n'a rendu l'apôtre Paul étranger à la Torah.

Quatrièmement, ma nouvelle connaissance de Dieu m'a ouvert l'accès à l'immense trésor culturel juif. Le *Siddour Avodat Israel*, le Rituel du culte juif, regorge de louanges de Dieu comme peu des livres que j'ai lus ne le font. Le noyau du Rituel remonte à l'époque de Yeshoua et reflète quelque chose de la manière dont il doit avoir été observé pour la prière. Comme je prie tous les jours avec le *Siddour*, je ressens la communion avec Yeshoua et suis en mesure de joindre ma voix à celle des saints Juifs du temps passé et du temps présent, qui ont offert et offrent des sacrifices de louange et d'action de grâces agréables à Dieu. Ces prières, qui étaient autrefois si vides de sens pour moi, incarnent et expriment ce que je connais désormais par expérience personnelle.

En plus du schéma normatif du culte quotidien que fournit le *Siddour*, j'ai appris à apprécier le *Shabbat* et les fêtes. Je me souviens encore de ma première expérience de la solennité de *Soukkot* (Fête des Tentés) après avoir cru au Messie. Comme je participais au culte synagogal et agitais le *Ioulav* (branche de palmier) en chantant le *Hallel* (Psaumes 113-118) et le grand *Hoshannah* (Hosanna), m'est venue à l'esprit l'entrée solennelle de Yeshoua à Jérusalem au début de la dernière semaine précédant Sa mort. J'avais aussi médité sur la promesse de Sa nouvelle Venue dans la splendeur royale, et sur l'Accomplissement qu'elle constituait à la fois du dimanche des Rameaux et du sens prophétique de *Soukkot*. J'ai eu d'autres expériences et perceptions intuitives de cette nature en célébrant le *Shabbat* (Sabbat), *Pessah* (Pâque), *Shavouot* (Pentecôte), *Hanoukkah* (Dédicace), *Rosh Hashanah* (Nouvel An), et *Yom Kippour* (Jour du Grand Repentir). Ma fréquentation régulière de la synagogue et ma familiarité avec la prière juive ont également approfondi ma capacité à observer correctement ces jours.

Cinquièmement, ma nouvelle appréciation des Écritures et du culte hébraïque a fait naître en moi un grand amour pour la langue hébraïque. Je ne suis pas un savant hébraïsant, mais je peux pratiquer la prière et la lecture en comprenant le sens des textes. Plus j'utilise la langue, plus je sens qu'elle a été faite en vue du culte et du service de Dieu. Elle est vigoureuse, concrète, musicale, et coule avec une

richesse orientale. L'hébreu ancien n'est pas une langue comme le grec, qui se prête facilement à la spéculation métaphysique. Mais c'est une langue qui coule facilement avec les louanges de Dieu, et la richesse du culte hébraïque est incomparable.

Sixièmement, la foi au Messie m'a donné un nouvel amour pour le Peuple juif. Jadis, je voyais le Peuple juif comme étant simplement un groupe ethnique parmi d'autres, avec ses coutumes, sa langue et son histoire propres. Je n'avais pas honte de me dire Juif, mais j'étais aussi à l'aise dans la culture américaine moderne que je l'étais dans la culture juive. Maintenant, je me rends compte que j'appartiens à un Peuple qui a une vocation et un destin particuliers, non pas à cause de sa grande valeur intrinsèque ou de son génie unique, mais en raison de son élection par Dieu. Je suis mortifié et honteux des faiblesses constantes de mon Peuple, mais je suis également reconnaissant de la fidélité et de l'amour continus de Dieu « à cause de leurs Pères » (Rm 11, 28). Je considère Israël comme mon Peuple et, à l'instar de Paul, « l'élan de mon cœur et ma prière à Dieu pour eux, c'est qu'ils soient sauvés » (Rm 10, 1).

Septièmement et finalement, la foi au Messie m'a amené à aimer et apprécier ma famille de manière nouvelle. Je suis reconnaissant à l'égard de mes parents et de mes grands-parents pour leur foi. Je suis particulièrement reconnaissant à l'égard de mon grand-père et de sa vie de dévotion à Dieu. Je prends plaisir à entendre, de la bouche de mes parents, des histoires à son sujet ; c'était un homme rempli de sagesse, de foi, de zèle et de charité. Ma foi dans le Messie m'a empli d'un vif désir de l'imiter.

J'ai souvent entendu une accusation formulée par des dirigeants Juifs non-Messianiques, et qui est totalement contredite par mon expérience. Selon ces responsables, la vie des Chrétiens Juifs ne serait qu'une contrefaçon du mode de vie juif. Ils n'adopteraient pas les coutumes juives par véritable conviction personnelle, mais seulement pour pouvoir entraîner des Juifs naïfs à accepter les prétentions messianiques de Jésus. Il se peut que certains Chrétiens Juifs aient agi de la sorte, mais mon expérience a été entièrement différente. Je suis Juif, et je veux vivre en Juif, même si j'étais le seul Juif dans une ville et n'avais pas le moindre espoir de persuader certains de mes frères de la messianité de Yeshoua. Les Écritures, le culte, la langue, et le destin

d'Israël, et, par-dessus tout, le Dieu et le Messie d'Israël font tous partie de mon héritage en tant que fils d'Abraham, et j'ai revendiqué cet héritage, car le Dieu d'Israël m'a revendiqué.

Yeshoua le Nazaréen est l'Accomplissement du Judaïsme. Il est le Juif par excellence, l'Incarnation personnelle du Peuple d'Israël. Comme les Patriarches et les rois, et de manière plus grande encore, le Messie est Israël, Il est le Chef et le Représentant personnel, la Source et Celui qui dirige ce Peuple. Il est la clé d'interprétation du grand passage du Serviteur souffrant d'Isaïe 53, le Serviteur réfère à la fois au Peuple d'Israël (comme l'affirme l'interprétation juive) et à un Messie personnel (comme l'affirment les interprétations chrétiennes). Si c'est vrai, alors comment peut-on perdre son Judaïsme en suivant ce Juif qui incarne et personnifie tout le Peuple juif ? D'ailleurs, comment peut-on être pleinement Juif sans Le suivre ?

Oui, la foi au Messie a comblé mon Judaïsme. Pour être plus précis, elle m'a *ramené* au Dieu d'Israël, que j'avais abandonné dans ma jeunesse. J'étais un Juif assimilé, indépendant, cynique, et incrédule, mais avide de connaissance et de vérité, et Yeshoua S'est révélé à moi comme la Sagesse et la Puissance de Dieu. Pour être encore plus précis, la foi au Messie m'a mené à un nouveau Judaïsme entièrement accompli par la mort et la Résurrection de Yeshoua et produisant déjà les premiers fruits de la vie du Monde à venir.

2.

VERS UNE THÉOLOGIE DU «JUDAÏSME MESSIANIQUE»

Au début des années 1970, le mouvement Chrétien Hébraïque a changé de nom et effectué une mutation fondamentale d'identité – le Judaïsme Messianique était (re) né. Mark Kinzer explique l'importance théologique de l'expression «Judaïsme Messianique», en soulignant le caractère intentionnel de son identification fondamentale en tant que branche du Judaïsme. En affirmant qu'il s'agit d'un Judaïsme, Kinzer fait valoir que le Judaïsme Messianique doit reconnaître le rôle et l'importance de la Torah orale et de la Tradition rabbinique comme le moyen par lequel le Judaïsme a été interprété et appliqué. Toutefois, le déterminant «messianique» est crucial. Pour les Juifs Messianiques, l'entièreté de la Torah et de la Tradition est interprétée au prisme de Yeshoua, dont la messianité affecte la manière de comprendre et de vivre le Judaïsme dans son intégralité¹.

DÉFINIR LE «JUDAÏSME MESSIANIQUE» : UNE TÂCHE THÉOLOGIQUE

Après un quart de siècle d'existence, on eût pu espérer que notre mouvement aurait dépassé le stade des questions d'autodéfinition fondamentale. Comme le montre le thème de ce Forum de Théologie de l'UMJC (Union des Congrégations Juives Messianiques), tel n'est pas le cas. Nous nous débattons toujours dans des questions fondamentales d'identité. Toutefois, ce combat montre plus que notre immaturité collective (quoiqu'il la montre aussi!). Il reflète les

1. Exposé prononcé lors du Forum de Théologie de l'UMJC en 1999. Fondée en 1979, l'UMJC est l'association religieuse la plus ancienne, et la congrégation d'Ann Arbor, fondée et dirigée par Kinzer, est membre de l'UMJC. Cette étude a d'abord été publiée dans Kinzer, *The Nature of Messianic Judaism*.

questions complexes, difficiles et troublantes soulevées par notre existence même pour les deux Communautés qui, durant près de deux millénaires, se sont définies en opposition l'une à l'autre. La nature précise de notre relation à ces deux Communautés, à leurs histoires respectives et à leurs Traditions propres, défie les formules simples.

La tâche de définir le Judaïsme Messianique peut être comprise de différentes manières. On peut étudier la question de façon descriptive, soit à partir d'une perspective historique (par exemple, en regardant l'identité collective des Juifs du premier siècle, et au-delà, qui croient en Yeshoua), ou à partir d'un point de vue sociologique [par exemple, en examinant l'identité collective des Juifs Messianiques à la fin du XX^e siècle]. Ces études peuvent fournir des informations cruciales qui nous aident dans notre quête, mais elles ne répondent pas à nos *véritables* questions, qui sont normatives plutôt que descriptives. Lorsque nous demandons « *Qu'est le Judaïsme Messianique ?* », nous voulons dire, « *que doit être le Judaïsme Messianique ?* » Nous posons une question théologique : Comment *Hashem* voit-Il notre relation avec les Églises et avec la Communauté juive et sa Tradition ? Quel est Son Dessein sur nous ?

La question est également théologique dans un autre sens. « *Yeshoua est-Il le Messie ?* » est aussi une question théologique, mais, un Juif Messianique, qui accepte l'autorité des Écrits de la *Brit-Hadashah* (Nouveau Testament), peut y répondre sans grand effort intellectuel. Une exégèse élémentaire est suffisante. Mais la question que nous posons maintenant est d'un ordre différent. Elle nécessite une exégèse biblique sophistiquée, et bien plus encore. Comment comprenons-nous certains textes bibliques, dont les significations sont parfois ambiguës et qui reflètent une réalité sociale radicalement différente de la nôtre, et comment les appliquer ensuite à notre monde ? Quelle est notre relation à l'histoire juive après la destruction du Temple, et à la forme du Judaïsme qui s'est cristallisé autour de la *Mishna* et du *Talmud* ? Que pensons-nous des Églises et de leur histoire mouvementée, en particulier pour ce qui est de leurs relations avec le Judaïsme et avec le Peuple juif ? Ces questions, et beaucoup d'autres semblables, sont implicites dans la question faussement simple : « *Qu'est-ce que le Judaïsme Messianique ?* » Pour y répondre, nous devons faire beaucoup plus que citer des textes bibliques à titre

de preuves. Nous devons nous consacrer à l'activité intellectuelle rigoureuse que nous appelons théologie.

UNE THÉOLOGIE DU «JUDAÏSME MESSIANIQUE»

Dépeindre une théologie du Judaïsme Messianique qui traite de ces questions exigerait un espace beaucoup plus vaste que le cadre de ce chapitre. Comme il n'est pas possible de présenter ici une théologie minutieuse et complète du Judaïsme Messianique en tant que réalité sociale et religieuse divinement ratifiée, je tenterai quelque chose de plus modeste, à savoir, une étude théologique du «Judaïsme Messianique» comme formule d'auto-désignation. À chaque fois que nous utilisons de nouveaux termes pour décrire des réalités qu'indique l'Écriture dans son mode d'expression propre – à chaque fois que nous allons au-delà de la simple répétition de ce que dit la Bible dans son style propre, nous faisons de la théologie. Les nouveaux termes qui bénéficient d'une acceptation quasi universelle au sein d'une communauté de foi – tels que Christianisme et Judaïsme, Trinité, sacrement, et canon biblique, *tikkoun olam*, *Shekhinah*, et *Torah she-be-al peh* – représentent des développements majeurs en théologie et en spiritualité, et ouvrent eux-mêmes de nouvelles possibilités pour l'interprétation du donné de la Révélation ². Le changement de nom de notre mouvement, intervenu dans les années 1970, constituait lui-même un développement théologique majeur de cette sorte, dont nous n'avons pas encore entièrement examiné les implications. Quelle est l'importance du fait que notre mouvement se nomme «Judaïsme Messianique»? Je ne me demande pas simplement ce que nous avons initialement prévu lorsque nous avons forgé le terme. Je me demande aussi ce que le terme lui-même implique.

Néanmoins, il serait sage de partir de l'intention originelle. L'auto-désignation pour l'antécédent de notre mouvement, qui se reflète dans le nom de sa plus importante organisation, était «Christianisme Hébraïque». Le nouveau nom avait été donné pour au moins trois raisons. Premièrement, il reflétait le fait que le mot «Hébreu», couramment utilisé chez les Juifs (réformés) du XIX^e et des débuts

2. Kadushin, *The Rabbinic Mind*, p. 1-58.

du XX^e siècle comme une auto-désignation religieuse et culturelle, n'avait plus cours et avait été remplacé par le mot « Juif ». Deuxièmement, pour passer de « Christianisme Juif Hébraïque » à « Judaïsme Messianique » en inversant l'ordre des deux éléments de l'expression composée, la relation au Peuple juif et à la Tradition religieuse juive a reçu une nouvelle accentuation. « Judaïsme » est devenu le genre et « messianique » la catégorie, plutôt que l'inverse. Troisièmement, changer « Christianisme » en « Messianisme » nous a permis d'éviter les malentendus, en particulier dans le Peuple juif, pour lequel « Chrétien » était souvent l'équivalent de « Goy ». Il a également exprimé notre désir de trouver de nouvelles formes culturelles et linguistiques, compréhensibles et familières pour le Peuple juif, nous permettant d'exprimer notre foi dans le Messie. Ces intentions originales, concrétisées dans la nouvelle et courageuse manière de nous définir, nous ont fourni des principes fondamentaux qui continuent de façonner notre mouvement de façon constructive. Toutes les orientations qui entrent en conflit avec ces principes risquent de nous détourner de notre objectif initial. En même temps, je dirais que l'importance de la nouvelle appellation nous mène au-delà de ces intentions initiales, dans ce qui peut être (au moins pour certains d'entre nous) un terrain inexploré.

LE « JUDAÏSME » COMME GENRE

Que révèle l'expression de « Judaïsme Messianique » sur le mouvement auquel il réfère ? La décision d'utiliser le terme « Judaïsme » en dit long à ce sujet. Comme cela a déjà été indiqué, son rôle, en tant que catégorie fondamentale ou genre, dans la manière dont nous nous définissons accentue notre relation avec le Peuple juif et la Tradition religieuse juive. D'abord, en tant que Peuple bibliquement orienté, le fait le plus remarquable dans notre esprit était que les premiers disciples de Yeshoua étaient tous Juifs et avaient continué à vivre en Juifs. Donc, le Judaïsme de la période du Second Temple tenait une place importante dans nos pensées. Toutefois, il n'est pas possible, pour un mouvement religieux essentiel du début du troisième millénaire postérieur à la venue du Messie d'employer un terme, familier dans le langage quotidien, d'une manière qui soit réellement différente de

celle de l'usage commun. Des historiens et des archéologues peuvent entendre le mot « Judaïsme » et penser immédiatement au monde de l'antiquité, mais le non-spécialiste considère que le Judaïsme est la tradition religieuse du Peuple juif, dans toute sa diversité, tout au long de l'histoire. Donc, nous estimons avoir une relation significative à l'ensemble de la Tradition juive, et pas seulement à un monde juif qui a disparu avec la destruction du Temple de Jérusalem et n'est plus accessible aujourd'hui qu'à travers la reconstitution spéculative de savants.

Bien que créé dans l'antiquité, le terme « Judaïsme », ne s'est imposé dans le monde juif qu'à l'époque moderne. Contrairement au terme « Christianisme », il ne désigne pas directement le contenu de foi de la religion juive. Contrairement au terme « *Torah* », qu'il a supplanté³, il ne désigne pas non plus le mode de vie de ceux qui vivent conformément à elle et qui y croient. Par contre, le terme « Judaïsme » attire d'abord l'attention sur le *Peuple juif*, et connote la foi religieuse et le mode de vie de ces individus en évoquant *leur nom*. Par conséquent, lorsque nous appelons notre mouvement un type du Judaïsme, nous affirmons notre relation au Peuple juif dans sa totalité, ainsi que notre lien à la foi religieuse et au mode de vie qui ont été ceux de ce Peuple tout au long de son séjour historique ici-bas.

En même temps, « le Judaïsme » ne fait pas référence à la Tradition religieuse juive. Nous aurions pu nous donner le nom de « Juifs Messianiques » sans appeler notre mouvement « Judaïsme Messianique ». Le nom de « Juif Messianique » implique que quiconque le porte considère son identité juive comme fondamentale. Toutefois, beaucoup de Juifs estiment importante leur identité juive sans pour autant attacher une grande valeur au Judaïsme. Tout comme le terme « Juif » a une signification indépendamment du terme « Judaïsme », bien que l'inverse ne soit pas vrai, ainsi l'expression « Juif Messianique » a une signification indépendamment de l'expression « Judaïsme Messianique », même si, encore une fois, l'inverse n'est pas vrai. Quoique la chose soit probablement passée inaperçue à l'époque, la décision d'employer l'expression de « Judaïsme Messianique », et non pas simplement celle de « Juif Messianique », a été d'une grande

3. Neusner, dans *An Introduction to Judaism*, 307.

importance. Elle sous-entendait une identification avec la Tradition religieuse juive ainsi qu'avec le Peuple juif.

Finalement, l'expression « Judaïsme Messianique » implique que notre mouvement est fondamentalement au milieu des Juifs et pour les Juifs. Il peut inclure des non-Juifs, mais il est orienté vers le Peuple juif, et les non-Juifs en son sein ont un rôle de soutien. Cela contraste avec le point de vue selon lequel notre mouvement a pour objectif fondamental la *t'shouvah* (repentance) des Chrétiens non-Juifs « paganisés » [pour les amener] sous le joug de la *Torah*. Dans ce contexte, il peut être significatif que beaucoup préfèrent aujourd'hui l'expression de « mouvement messianique » à celle de « Judaïsme Messianique ». La première expression peut facilement désigner un réveil biblique chez les Chrétiens de la Gentilité. La seconde ne le peut pas. Un Judaïsme Messianique sans Juifs n'est absolument pas un Judaïsme.

UN NOM COMPOSÉ AVEC UN ADJECTIF DESCRIPTIF

Le mot « Judaïsme » dans « Judaïsme Messianique » est donc d'une importance capitale. Le fait que nous avons ajouté le déterminant « Messianique », est également significatif. Il implique que nous nous considérons comme un type particulier de Judaïsme, et que nous reconnaissons l'existence d'autres formes de Judaïsme qui peuvent légitimement porter ce nom. Certains Juifs orthodoxes n'aiment pas l'expression « Judaïsme orthodoxe » pour la même raison : cela implique qu'il existe une autre forme de Judaïsme, un principe qu'ils trouvent inacceptable. Le fait que nous adoptions notre nom composé et que nous nous identifions avec lui implique que notre vision du Judaïsme est plus large et plus inclusive ; nous pouvons penser que notre forme de Judaïsme est la plus vraie et la meilleure, mais notre nom implique une reconnaissance qu'il y en a d'autres. Et, en fait, il nous serait difficile de faire autrement, à moins d'être prêts à suggérer que le Judaïsme a cessé d'exister avec l'extinction des communautés Juives Messianiques primitives, et qu'il est revenu à la vie avec l'émergence du « mouvement de Jésus » des années 1960.

Le type de déterminant que nous avons choisi est également important. Certains déterminants utilisés dans les noms composés qui désignent des mouvements religieux véhiculent un clair message

de valeur : nous sommes ceux dont la religion est vraie, et toutes les autres ont dévié de la voie de la vérité. De ce fait, dans le monde chrétien, les expressions « *Église catholique* » et « *Église orthodoxe* » émettent la prétention – que d'autres Chrétiens ne peuvent admettre – que telle Église particulière est *l'Église universelle* ou celle qui *croit comme il convient*. De même, dans le monde juif, « Judaïsme orthodoxe » est une expression qui implique que d'autres formes de Judaïsme ne sont *pas orthodoxes*. Elles peuvent être des formes de Judaïsme, mais ce sont des formes dénaturées, difformes. C'est ainsi que Rabbi Moché Dovid Tendler parle de « branches non-orthodoxes [non-juives] de Judaïsme »⁴. En revanche, d'autres déterminants, utilisés dans des appellations religieuses composées, fonctionnent principalement sur un mode descriptif, bien qu'ayant en vue une connotation positive. Ainsi, dans le monde chrétien « l'Église luthérienne » est l'Église qui a ses racines dans les enseignements de Martin Luther, tandis que les Églises respectivement dénommées « *épiscopalienn*e », « presbytérienne », et « *congrégationaliste* », sont celles qui mettent l'accent sur des formes particulières de gouvernance de l'Église.

De même, dans le monde juif, « Judaïsme *conservateur* », « Judaïsme *réformé* » et « Judaïsme *reconstructionniste* » expriment les approches de ces mouvements à l'égard de la Tradition juive et du changement dans le monde moderne. Ils sont tous de nature essentiellement descriptive, plutôt qu'ils n'expriment des revendications implicites de légitimité exclusive. Nous aurions pu choisir pour notre nom composé un déterminant polémique. Nous aurions pu opter pour l'expression « Judaïsme accompli », avec son implication évidente que d'autres formes de Judaïsme ont la potentialité, mais pas l'actualité, ou « Judaïsme achevé », avec l'évident sous-entendu que d'autres formes de Judaïsme sont des maisons en construction mais pas encore prêtes à être habitées. Nous aurions pu appeler notre mouvement « Judaïsme biblique », ce qui implique que toutes les autres formes de Judaïsme sont « non bibliques » et donc invalides. Bien sûr, ces termes peuvent être utilisés entre nous sans qu'ils sous-entendent un dénigrement intentionnel. Pourtant, il est significatif que le nom que nous avons choisi soit celui dont la nature est essentiellement descriptive, même

4. Tendler, "Harsh Words", p. 36. Les italiques sont de moi.

s'il implique une forte revendication de position unique dans le monde du Judaïsme. Notre Judaïsme est celui qui croit que le Messie est venu, et que Son Nom est Yeshoua de Nazareth. Notre Judaïsme est aussi celui dans lequel la proclamation de *l'Ère messianique* à venir est au cœur de la manière dont l'enseignement juif est conçu. Dans ce dernier sens, notre expression du « Judaïsme Messianique » n'est pas la seule ; les *Hassidim* du mouvement Lubavitch et les nationalistes religieux israéliens peuvent également en être une. Cependant, si on le comprend dans le premier sens, plus restreint, personne d'autre dans le monde juif ne contestera notre prétention à ce déterminant. La controverse ne porte pas sur le déterminant, mais sur le nom modifié, notre prétention d'être un « Judaïsme ».

Donc, tout en affirmant clairement et distinctement ce que nous sommes et ce que nous croyons, notre nom exprime aussi notre relation au monde juif plus large. Nous ne pouvons nier la légitimité des autres formes de Judaïsme, car, sans elles, il n'y aurait pas de Judaïsme. Le mode de vie juif que nous observons dérive de ces autres formes de Judaïsme, et nous devons leur être reconnaissants de nous le donner. En même temps, nous croyons que nous avons quelque chose de crucial à leur transmettre. Nous avons, concernant le Messie, un message que beaucoup d'entre eux attendent, et qui est venu leur donner accès à des trésors insoupçonnés.

UNE ALTERNATIVE PROBLÉMATIQUE : LE « JUDAÏSME BIBLIQUE »

On peut en savoir plus sur le sens théologique de notre nom en allant plus loin dans l'examen de l'une des formulations alternatives mentionnée ci-dessus : « Judaïsme biblique ». Bien que n'étant employée par aucun groupe Juif Messianique comme *substitut de* « Judaïsme Messianique », cette formule – est couramment utilisée comme *description du* « Judaïsme Messianique » – « le Judaïsme Messianique est un Judaïsme biblique ». Est-ce vrai ? Ou, surtout, qu'est-ce que cela *signifie*, et ce sens est-il pertinent s'agissant de notre réalité ?

« Judaïsme biblique » pourrait avoir trait, sur le plan descriptif, au Judaïsme de l'époque biblique. La plupart des savants bibliques

s'abstiennent d'utiliser le terme « Judaïsme » pour décrire la judaïté préexilique ou la religion israélite, et soutiennent que le « Judaïsme » commence à l'époque post-exilique et trouve en Esdras son grand champion⁵. Si l'on adopte cette norme de classification, alors, le « Judaïsme biblique », compris comme un terme historique et descriptif, aurait une application plutôt limitée au Judaïsme d'Esdras, de Néhémie, et des Prophètes postexiliques. Ce n'est probablement pas ce que ces Juifs Messianiques veulent dire en affirmant pratiquer un « Judaïsme biblique ». Peut-être comprennent-ils le terme « biblique » comme incluant la *Brit Hadashah* (Nouveau Testament). Si tel était le cas, ils parleraient du Judaïsme pratiqué par Yeshoua et Ses envoyés. Mais quelle valeur a ce terme ? Si le mot « Bible » est défini de cette manière, comme incluant les Écrits apostoliques, alors, d'autres Juifs n'auraient aucune difficulté à admettre l'affirmation que le « Judaïsme Messianique » est « biblique ». Toutefois, ces Juifs argueraient alors que c'est une manière *chrétienne* plutôt que *juive* de définir la « Bible », et y verraient une confirmation de leur affirmation selon laquelle le Judaïsme Messianique n'est absolument pas un Judaïsme. Compte tenu de ces problèmes, il est peu probable que des Juifs Messianiques attentifs définiraient leur vie religieuse comme un « Judaïsme biblique » dans ce sens descriptif et historique.

L'expression « Judaïsme biblique » pourrait également se référer, sur le plan descriptif, à une forme de Judaïsme qui considérerait la Bible comme la seule autorité en ce qui concerne l'enseignement des questions d'extrême importance religieuse (la *sola scriptura* des Réformateurs protestants). Les Juifs Messianiques qui utilisaient l'expression de cette manière mettaient en contraste leur foi avec celle du Judaïsme rabbinique, qui attribue à la Tradition rabbinique (Torah orale) une autorité contraignante en tant que complément indispensable de l'Écriture. Il est intéressant de remarquer que, comprise de cette façon, l'expression avait déjà été utilisée : les Karaites (littéralement, « gens de l'Écriture ») avaient adopté le terme, et l'utilisaient précisément pour s'opposer à l'autorité contraignante de la Tradition rabbinique. Mais l'appropriation du terme par les Juifs Messianiques pose un autre problème. Une fois de plus, le sens du mot « Bible » est

5. Moore, *Judaism*, p. 1.

ambigu. Ces Juifs Messianiques prétendent-ils, comme les Karâïtes, considérer le *Tanakh* (La Bible) comme l'autorité suprême ? Ou plutôt, comme les Réformateurs Protestants, voient-ils les Écrits apostoliques comme faisant partie de la « Bible » ? La seconde hypothèse semble plus probable. S'il en est ainsi, ces Juifs Messianiques mettent les Écrits de la *Brit Hadashah* (Nouveau Testament) à un niveau semblable à celui qu'a le *Talmud* pour le Judaïsme rabbinique. Le contraste entre le Judaïsme Messianique, ainsi conçu, et le Judaïsme rabbinique n'est donc pas entre ceux qui tiennent la Bible pour la seule autorité et ceux qui ne le font pas, mais entre ceux qui jugent la Tradition apostolique essentielle pour interpréter le *Tanakh* et ceux qui considèrent que c'est à la Tradition rabbinique que revient ce rôle. Le fait que les disciples de Yeshoua utilisent le même terme – biblique – pour désigner le *Tanakh* et la *Brit Hadashah*, alors que la Tradition rabbinique distingue soigneusement entre *Miqra* et *Mishnah*⁶, peut estomper cette correspondance de fonction entre *Brit Hadashah* et *Mishnah*. Quand l'équivoque est levée et que les termes sont définis de la même manière, le Judaïsme Messianique n'est pas plus « biblique », dans ce deuxième sens descriptif du terme, que le Judaïsme rabbinique.

Même si l'on dépasse cette équivoque, et que l'on admet l'inclusion Juive Messianique des Écrits apostoliques dans le canon biblique, il y aura toujours un problème avec cette notion de Judaïsme Messianique comme « Judaïsme biblique ». Le même problème se posait aux Karâïtes. Était-il possible de réaliser une forme viable du Judaïsme avec la seule Bible comme texte-source faisant autorité ? La Bible fournissait-elle des indications pratiques suffisantes pour nous permettre de pratiquer la *cashrout* (règles alimentaires), de célébrer un *seder* (repas de la Pâque), d'observer le Shabbat, de confectionner les *tzitzit* (franges) de porter les *tefillin* (phylactères) ? Était-il possible d'avoir un Judaïsme qui soit vraiment juif [c'est-à-dire, en accord avec les sensibilités du Peuple juif] sans s'appuyer sur le *Siddour* (Rituel de prières juif) le *Mahzor* (Livre de prières pour les fêtes majeures), ou la *Haggadah* (Texte de la liturgie pascale) ? Nul doute que le Judaïsme Messianique doive donner une autorité unique au *Tanakh* et à la, et subordonner toutes les autres autorités à leur contrôle suprême qui englobe et surpasse tout, et qui tranche sur tout,

6. Danby, *The Mishnah*, p. XIII.

et, en ce sens, le Judaïsme Messianique pourrait être appelé Judaïsme biblique. Cependant, une interprétation stricte de la *sola scriptura*, qui dénie à la Tradition rabbinique tout rôle dans la détermination de la pratique et de l'enseignement juifs ne peut pas réussir sur le long terme, une vérité reconnue, de fait, même par les Karaïtes ⁷.

Ces deux utilisations descriptives de l'appellation « Judaïsme biblique » – l'une utilisant « biblique » au sens historique, l'autre, au sens de source d'autorité religieuse –, ne sont probablement pas essentielles dans l'esprit de ceux qui l'adoptent comme équivalente à « Judaïsme Messianique ». Comme « Église catholique » et « Judaïsme orthodoxe », l'appellation « Judaïsme biblique » semble être employée par ses défenseurs comme une revendication à teneur polémique plutôt que comme une description objective utilisable en dehors des rangs de ceux qui sont déjà engagés. Elle implique l'affirmation selon laquelle le Judaïsme Messianique est en accord avec le véritable message de la Bible, qu'il est une forme de Judaïsme exprimant le Dessein divin pour le Peuple juif dans la Bible. Elle implique aussi que d'autres formes de Judaïsme sont *non bibliques*, et ne sont donc que des inventions humaines sans aucun enracinement dans la Parole de Dieu. Ceux qui sont familiers de la phraséologie de l'évangélisme conservateur populaire savent que, dans ce milieu, les adjectifs « biblique » et « non-biblique » équivalent à « bon » et à « mauvais ». En fait, « non biblique » est généralement compris comme signifiant « contraire à la Bible », avec la supposition sous-jacente que tous les comportements ou opinions sont soit bibliquement ratifiés soit bibliquement proscrits, sans juste milieu. C'est ce monde de l'évangélisme conservateur populaire qui fournit l'arrière-plan essentiel pour comprendre l'expression « Judaïsme biblique », telle qu'elle est fréquemment utilisée dans le mouvement Juif Messianique.

Sur le très important sujet de l'identité de Yeshoua, le Messie d'Israël, les Juifs Messianiques peuvent et devraient prétendre être plus « bibliques » que leurs homologues Juifs non-Messianiques. Nous croyons et soutenons le message de la *Brit Hadashah* (Nouveau Testament), selon lequel les paroles de la *Torah* ont Yeshoua pour

7. Voir Neusner, *An Introduction to Judaism*, p. 284.

objet (Jean 5, 46), et que la Bonne Nouvelle concernant Yeshoua a été « annoncée par avance par Ses Prophètes dans les saintes Écritures » (Rm 1, 2). Avec Philippe, nous pouvons dire (Jean 1, 45) : « Celui dont Moïse a écrit dans la Loi, ainsi que les Prophètes, nous L'avons trouvé : Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth ». Cela ne veut pas dire que, dans tous les cas, les recueils apologétiques traditionnels de preuves des missionnaires l'emportent sur les efforts exégétiques des anti-missionnaires. Cela veut dire que nous voyons le *Tanakh* comme parlant dans sa totalité de Yeshoua le Messie. Comme l'a dit Alfred Edersheim,

Ces remarques n'ont pas pour but de déprécier l'application au Christ des prophéties qui Le concernent, mais seulement de corriger un littéralisme unilatéral et mécanique qui s'épuise en stériles controverses verbales, dans lesquelles il n'est pas rare qu'il soit vaincu [...] Nous ajoutons, sans réserve et avec joie, que, même sur le plan rigoureusement exégétique, de nombreuses prédictions particulières ne peuvent être interprétées que sous l'angle messianique. Mais nous croyons toujours davantage que l'Ancien Testament dans sa totalité est messianique et rempli du Christ, et nous souhaitons que cela soit d'abord correctement saisi, de sorte que, de ce point de vue, les prophéties messianiques puissent être étudiées en détail. C'est alors seulement que nous comprendrons leur portée et leur but véritables, et que nous percevrons, sans ergoter sur des mots, qu'elles doivent avoir trait au Messie ⁸.

En ce sens, nous pouvons hardiment parler de notre Judaïsme biblique, car nous proclamons Celui qui est Lui-même *la plénitude de la Torah*.

En même temps, nous devons reconnaître que, de nombreuses manières, d'autres formes de Judaïsme sont plus « bibliques » que nous ne le sommes. Observons-nous le *Shabbat* aussi bien que d'autres branches du Judaïsme ? Transmettons-nous l'identité juive aussi bien que d'autres branches du Judaïsme ? Pratiquons-nous la *tsedaqah* (aumône) aussi bien que d'autres branches du Judaïsme ? Faisons-nous preuve d'autant de respect, dans notre culte et notre traitement des objets saints, par exemple, dans les textes contenant le Nom divin ? Sommes-nous aussi engagés en faveur de la justice sociale ? Faisons-nous preuve d'autant de zèle à éviter la *lashon hara* (médisance) ? Notre famille est-elle aussi saine, stable et aimante ? Tout cela fait partie d'une existence véritablement « biblique », au sens plein de

8. Voir Edersheim, *Prophecy and History*, p. 112-113.

valeur d'une vie en adéquation avec la Parole divine. Par conséquent, dès que l'on regarde au-delà du sens strictement christologique de l'affirmation de représenter le véritable « Judaïsme biblique », cette prétention semble de moins en moins convaincante.

L'analyse ci-dessus conduit à la conclusion que l'expression « Judaïsme Messianique » est de loin supérieure à celle de « Judaïsme biblique » en tant que désignation fondamentale de notre mouvement, et que cette dernière expression souffre de grands désavantages, au point de la rendre largement inutile même en tant qu'auto-description secondaire.

« MESSIANIQUE » EN TANT QUE JUDAÏSME SPÉCIFIQUE

À ce stade, notre examen des implications théologiques de l'appellation « Judaïsme Messianique » en tant qu'expression, a donné les conclusions suivantes : (1) Nous nous intéressons principalement au Peuple juif, plutôt qu'à la création d'un mouvement de non-Juifs *ba'alei t'shouvah* (repentis) ; (2) Nous professons une relation positive envers le Peuple juif et son parcours historique ; (3) Nous affirmons avoir une relation positive avec la Tradition religieuse juive telle qu'elle s'est développée à travers l'histoire ; (4) Nous reconnaissons la légitimité d'autres formes de Judaïsme, et cherchons à apprendre ainsi qu'à enseigner à partir d'elles. Nous nous sommes concentrés sur les points communs avec le monde du Judaïsme en général, proclamé par l'utilisation de ce terme particulier, « Judaïsme », par son insertion dans l'appellation composée, en tant que catégorie de base, ou genre, de notre identité, et par la décision d'employer une appellation composée et de choisir un déterminant essentiellement descriptif plutôt que porteur de valeur comme premier terme de l'appellation composée. Toutefois, notre traitement de cette appellation serait incomplet sans une discussion complémentaire de notre différence spécifique, celle qui nous distingue des autres membres d'un genre ou d'une catégorie plus larges. Le Judaïsme Messianique est un Judaïsme, mais il est aussi un Judaïsme *Messianique*.

La caractéristique particulière de notre Judaïsme est Yeshoua le Messie. Cela ne veut pas dire que nous ne faisons qu'ajouter la foi en

Yeshoua à un système religieux préexistant, le « Judaïsme *Générique* », afin d'en produire le résultat : le Judaïsme *Messianique*. Il y a des Juifs Messianiques qui font précisément cela, mais le résultat n'est pas un Judaïsme Messianique. Il peut être Messianique, et il peut être un Judaïsme, mais l'ensemble intégré, implicite dans l'expression composée *Judaïsme Messianique*, n'est pas en évidence. Par contre, le Judaïsme Messianique est un Judaïsme dans toutes les facettes de son enseignement, de son culte et de son mode de vie, compris et pratiqués à la lumière de Yeshoua le Messie. Dans le Judaïsme Messianique, la *Torah* est lue avec révérence, exactement comme dans toutes les autres formes de Judaïsme, mais elle est entendue par ceux qui trouvent la plénitude de la *Torah* en Yeshoua. Dans le Judaïsme Messianique, on peut prier la *Amidah* (Prière centrale de la liturgie juive) dans sa forme traditionnelle, telle quelle, avec la compréhension traditionnelle que l'on se situe ainsi dans l'accomplissement de l'obligation communautaire cultuelle d'Israël, exprimée à l'époque du Temple par les offrandes sacrificielles quotidiennes. Cependant, chacun, chacune devrait aussi reconnaître que l'Accomplissement suprême de ce culte se trouve dans l'Offrande de Soi de Yeshoua, et que le don de la prière d'Israël est maintenant agréé par Dieu dans et par le Messie Grand-Prêtre. Dans le Judaïsme Messianique on observe le Shabbat et les Fêtes, autant que dans d'autres formes de Judaïsme, mais leur accomplissement en Yeshoua le Messie est proclamé et célébré, et leur consommation eschatologique finale en Lui est anticipé et recherché. Les formes traditionnelles de Judaïsme fournissent le mode fondamental de vie et de pensée, mais elles acquièrent de nouvelles profondeurs de sens par l'union au Christ dans l'Esprit.

On peut trouver un parallèle de cette réinterprétation intégrée de l'entièreté de la Tradition dans les annales de la mystique juive. Le *Zohar* consiste en un commentaire mystique de la *Torah*. La *Torah* est la plus haute autorité, et on évoque des personnalités et des expressions talmudiques, mais tout est vu dans une nouvelle lumière – celle des *sefirot* (émanations par lesquelles Dieu révèle Son Essence). Isaac Louria, ses contemporains et ses héritiers, ont continué ce processus dans la ville de Safed du XVI^e siècle, en développant le nouveau système théologique et en réinterprétant les pratiques traditionnelles à sa lumière. Mais, l'accomplissement des *mitzvot* (commandements)

n'est pas seulement une expression de l'amour et de l'obligation d'Israël dans l'Alliance, mais aussi un moyen de conférer l'unité au monde intérieur fragmenté du divin et de réparer (*tiqqoun*) le Cosmos. Le Judaïsme comme système de vie et de pensée reste intact, mais il est en même temps transformé par le nouveau point de vue à partir duquel on le considère ⁹.

Quelque chose de semblable est requis d'un Judaïsme Messianique digne de ce nom. Ce qui distingue le Judaïsme Messianique d'autres formes de Judaïsme, ce n'est pas une doctrine ou une pratique particulière, mais la manière dont l'entièreté de la Tradition est perçue et vécue. Cela n'entraîne pas la destruction du Judaïsme traditionnel, pas plus que ne l'a fait la théologie cabbaliste. Au lieu de cela, le Judaïsme Messianique doit assimiler la Tradition et en faire une partie de lui-même, tout en la transformant en quelque chose de nouveau.

UNE TRADITION INSPIRÉE ?

Bien qu'encore immature en tant que mouvement, nous existons depuis assez longtemps pour avoir une tradition propre sur laquelle nous appuyer. Les sources que sonde la théologie ne consistent pas seulement en textes canoniques, mais aussi en traditions de la communauté dans laquelle le théologien vit, célèbre le culte et exerce son activité savante. La théologie vit toujours dans le «terreau» d'un contexte communautaire particulier. Le théologien examine les traditions de sa communauté à la fois pour les tester et voir si elles sont fidèles aux vérités fondamentales dans lesquelles la communauté se reconnaît, et aussi afin de trouver en elles de nouvelles intuitions concernant ces vérités fondamentales. Parfois, les traditions sont de simples coutumes (*minhagim*) de pensée et de vie, n'ayant qu'une signification passagère ou locale. C'est la «tradition» avec un petit «t». Mais parfois les traditions surgissent comme une réponse terrestre à une impulsion céleste, c'est le cas de la Torah orale, et elles jettent une lumière nouvelle sur un paysage familier. C'est la «Tradition» avec un «T» majuscule.

9. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 28-32. [= *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, Paris, 1960.]

J'aimerais suggérer que le nom de notre mouvement constitue notre Tradition (avec un grand «T») la plus claire et la plus précieuse. Il nous en dit plus que ce que nous nous sommes encore permis d'entendre sur ce que nous sommes et sur la manière dont nous sommes liés aux deux Communautés rivales dont nous partageons le patrimoine. Une attention plus soigneuse aux implications du nom que nous nous sommes donné – et qui nous a peut-être été donné par Un beaucoup plus grand que nous – favorisera la croissance vers une identité sûre et mature en tant que Juifs Messianiques pratiquant un Judaïsme Messianique authentique et intégrateur.

Deuxième Partie

LE JUDAÏSME D'UN POINT DE VUE MESSIANIQUE

3.

JUDAÏSME MESSIANIQUE ET TRADITION JUIVE AU XXI^E SIÈCLE : UNE DÉFENSE BIBLIQUE DE LA TORAH ORALE

Tandis que le Judaïsme Messianique cherche à devenir indépendant de ses racines chrétiennes évangéliques et à se constituer en branche du Judaïsme, la question de la Torah orale et de la Tradition rabbinique devient inévitable. Du fait que la Torah écrite n'est pas toujours explicite concernant les pratiques et les traditions qu'elle institue, et que ses directives entrent parfois en conflit les unes avec les autres, la *halakhah*¹ ne peut être appliquée sans une Tradition d'interprétation faisant autorité. Dans cette étude, Kinzer explore le sens et la justification biblique de la Torah orale et explique pourquoi le Judaïsme Messianique ne peut prétendre à une légitimité en tant que Judaïsme sans reconnaître la nécessité de cette Tradition d'interprétation. Alors que le long parcours qu'a nécessité le développement d'une authentique *halakhah* Juive Messianique n'en est qu'à ses débuts, Kinzer trace un itinéraire permettant à des Juifs Messianiques d'exprimer de manière réfléchie leur contribution unique, tout en adoptant la Tradition rabbinique comme héritage fondamental et faisant autorité, sans lequel le Judaïsme n'existerait pas².

1. Par *Halakhah*, on entend la manière communément reconnue des applications de la Torah aux circonstances changeantes de la vie quotidienne.

2. Étude initialement présentée au Forum Hashivenou de 2003 et publiée (sous une forme modifiée) en tant que chapitre sept de *Postmissionary Messianic Judaism*. Le Forum Hashivenou est le résultat d'une petite rencontre convoquée en 1997 par Stuart Dauermann, un dirigeant Juif Messianique qui désirait discuter de la possibilité d'un travail commun avec d'autres responsables ayant le même état d'esprit. Le groupe était composé de Stuart Dauermann, Mark Kinzer, Bob Chenoweth, Michael Schiffman, et Paul Saal, et cette première discussion a conduit à la fondation de Hashivenou, qui a tenu son premier forum annuel en mars 1999 à Pasadena, en Californie. Le mot *hashivenou* figure à la fin de l'office liturgique de la Torah et signifie « ramène-nous ».

Le présent forum a pris pour thème la «Tradition juive». Cette appellation a délibérément une large portée, englobant dans son domaine l'intégralité du mode de vie et de pensée transmis aux Juifs du temps présent par les Juifs du passé. Alors que certains Juifs Messianiques contestent la valeur de la Tradition juive en ce sens, la plupart reconnaissent que nous ne pouvons pas établir un mode de vie Juive Messianique viable sans nous inspirer au moins au minimum de l'héritage reçu de nos ancêtres. Ce serait réduire considérablement notre regard que de définir notre sujet comme «Tradition rabbinique». Cela focaliserait notre attention sur les écrits mishniques, midrashiques, et talmudiques, et sur les traditions exégétiques, *halakhiques*, théologiques, liturgiques et éthiques qu'ils ont engendrées. Cela nous amènerait sur un terrain plus aventureux encore – car les Juifs Messianiques sont passionnément en désaccord sur la valeur de tout ce qui est rabbinique. Pourtant, même cette manière de définir notre sujet semble incontestable par rapport à l'expression dont j'ai choisi de traiter : la Torah orale. Les Juifs Messianiques peuvent remettre en question le bien-fondé de la Tradition rabbinique, mais nous sommes tous d'accord qu'elle existe. Toutefois, l'appellation «Torah orale» inclut une affirmation d'une approbation divine que peu de Juifs Messianiques sont disposés à accepter. Donc, la plupart des Juifs Messianiques nient qu'il existe ce qu'on appelle une *Torah orale*.

Comme la discussion qui suit le démontrera, je ne plaiderai pas en faveur de tout ce que les autorités rabbiniques ont affirmé à propos de la Torah orale. Par exemple, je ne soutiendrai pas le point de vue que l'enseignement contenu aujourd'hui dans le vaste Corpus rabbinique a été révélé à Moïse au Sinai. Pourtant, je soutiendrai que l'expression est utile, car elle concentre notre attention sur les questions centrales que nous devons affronter : la Torah écrite exige-t-elle une Tradition continue d'interprétation et d'application pour devenir une réalité concrète dans la vie quotidienne juive ? La Tradition d'interprétation et d'application de la Torah écrite, développée et transmise par les Sages, bénéficie-t-elle d'une sorte de ratification divine ?

Le sujet de la Torah orale revêt une importance particulière dans le monde de la *halakhah*. La plupart des Juifs Messianiques de la diaspora acceptent la conception traditionnelle selon laquelle

l'identité et l'existence juives doivent être enracinées dans la Torah (Le Pentateuque), quoique – selon nous – interprétées et incarnées dans le Messie Yeshoua. La plupart des Juifs Messianiques de la diaspora reconnaissent également que la Torah contient des instructions pratiques qui s'imposent au Peuple d'Israël en tant qu'il s'efforce d'accomplir dans l'Alliance sa vocation de *goy qadosh* (nation sainte). Cependant, dès l'instant où nous exprimons ces affirmations, nous faisons face à un défi : comment comprendre la Torah, vivre selon elle, en tant que Juifs Messianiques au XXI^e siècle ? Ce qui nous amène immédiatement dans le monde de la Torah orale : « Comment faire face à la confrontation entre le texte et la situation de vie réelle ? La manière de résoudre les problèmes découlant de cette confrontation est la tâche de la *Torah she-be'al-peh*, la Loi orale »³.

Pourquoi la notion de Torah orale répugne-t-elle tant aux Juifs Messianiques ? Une part de la suspicion dérive de préoccupations justifiées concernant l'autorité et la primauté uniques de la Torah écrite. Ainsi, certains affirment que la Torah écrite suffit et ne nécessite ni ne permet aucun complément. On fait valoir, en outre, que la doctrine rabbinique de la Torah orale a été inventée non seulement pour compléter la Torah écrite, mais pour la supplanter. Une autre part de la suspicion découle des Écrits apostoliques et de la manière dont ils traitent les Pharisiens (supposés être, à juste titre, à l'époque du Second Temple, les précurseurs du mouvement rabbinique qui est postérieur à l'an 70). Les réserves apparentes de Yeshoua concernant la « tradition » pharisienne « des Anciens » sont interprétées comme un rejet catégorique de toute notion de la Torah orale. L'octroi par Yeshoua à Ses *Sh'lihim* (Ses Apôtres) de l'autorité halakhique semble également exclure les prétentions rabbinico-pharisiennes à cette autorité. Enfin, la suspicion Juive Messianique à l'égard de la Torah orale découle également du rejet rabbinico-pharisien des prétentions messianiques de Yeshoua, qui étaient émises par Ses disciples, et de leur persécution ultérieure. Pour appuyer toute idée de la Torah orale pour les Juifs Messianiques, ces objections doivent être examinées.

Dans cette étude, je me limiterai à cette tâche. Je n'aurai pas la possibilité suffisante pour faire face, comme elles le méritent, à toutes les

3. Berkovits, *Not in Heaven*, p. 1.

objections. Cependant, j'espère au moins montrer la direction que ces réponses pourraient prendre. Si je réussis, la notion de Torah orale ne sera plus taboue pour nous en tant que Juifs Messianiques.

LA TORAH ORALE DANS LE PENTATEUQUE

La Torah écrite est-elle suffisante, sans aucune instruction supplémentaire ? Pour répondre à cette question, nous devons d'abord demander, « suffisante pour quoi ? » Dans les discussions entre évangéliques sur la signification de *sola scriptura*, le sujet est toujours sotériologique : il suffit pour nous instruire de ce que nous devons croire pour aller au Ciel après notre mort ⁴. Pourtant, dans un contexte juif, la Torah n'est pas essentiellement un document contenant des vérités que nous devons croire en vue d'atteindre la vie de l'Au-delà. Au lieu de cela, ce document est principalement une constitution nationale d'Israël, le Texte fondateur qui donne forme à sa vie communautaire concrète. Dès lors, la question n'est pas : « que devons-nous croire pour être sauvés ? », mais « comment devons-nous vivre si nous voulons être croyants ? ».

La Torah écrite suffit-elle à instruire le Peuple juif sur la manière dont nous devons vivre en tant qu'individus, familles et communautés locales ? Bien qu'elle soit certainement fondamentale et indispensable, elle ne suffit pas. La Torah exige une Tradition vivante d'interprétation et d'application pour être pratiquée dans la vie quotidienne. Cela est dû en partie à l'absence de détails dans sa législation. Comme le remarque Michael Fishbane, « des lacunes ou des ambiguïtés fréquentes dans leur formulation juridique tendent à rendre [...] les Lois extrêmement problématiques, sinon fonctionnellement inefficaces, *en l'absence d'interprétation* » ⁵. Ainsi, la Torah interdit tout travail (*melahah*) le jour du *Shabbat*, mais elle ne définit nulle part le sens de *melahah* ⁶.

4. Il ne s'agit pas ici de déprécier l'importance des questions sotériologiques, mais tout simplement de faire remarquer que le Pentateuque, lu dans un contexte juif, ne cherche pas principalement à répondre à ces questions.

5. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, p. 92. Les italiques sont de Fishbane.

6. Exode 20, 10 ; Deutéronome 5, 14. Voir Cardozo, *The Written and Oral Torah*, p. 66, et Hoening, *The Essence of Talmudic Law and Thought*, p. 15.

De même, elle ordonne que « nous nous affligions » à *Yom Kippour*, mais elle ne nous dit pas ce que cela signifie dans la pratique ⁷. Lorsque la Torah nous dispense un enseignement sur les oiseaux impurs, elle ne prévoit pas de critères permettant de distinguer le pur de l'impur, comme elle le fait pour les mammifères et les poissons, mais elle donne seulement une liste d'exemples ⁸. Est-ce une liste complète ? Qu'en est-il des oiseaux de proie qui ne sont pas énumérés ? ⁹

Mais le manque de législation pratique n'est pas le seul problème. Il y a aussi de nombreuses incohérences et même des contradictions apparentes. Nombres 18, 21-32 ordonne que les Israélites donnent leur dîme aux Lévites, qui offrent alors une dîme de la dîme aux *Kohanim* (Prêtres). Cependant, Deutéronome 12, 22-29 instruit les Israélites de manger leur propre dîme au Sanctuaire central, et de la donner aux pauvres tous les trois ans. Exode 21, 7 indique qu'une femme esclave n'est pas libérée dans sa septième année comme l'est l'esclave de sexe masculin, alors que Deutéronome 15, 17 semble traiter de la même manière l'esclave de sexe masculin et l'esclave de sexe féminin ¹⁰. Exode 12, 1-13 semble présumer que *Pessah* sera célébrée à la maison, alors que Deutéronome 16, 2 exige qu'elle soit célébrée dans le Sanctuaire central ¹¹. Exode 12, 5 énonce que le sacrifice pascal peut être un mouton ou une chèvre, tandis que Deutéronome 16, 2 permet qu'il s'agisse également d'un taureau ¹².

Si les Juifs de l'époque du Second Temple devaient observer ces Lois, ils avaient besoin d'avoir une Tradition d'interprétation qui leur permette de résoudre les contradictions apparentes. Nous pouvons voir une preuve de l'existence d'une telle Tradition dans les Chroniques. Exode 12, 9 indique que le sacrifice pascal doit être rôti au feu, alors que Deutéronome 16, 7 dit « *uvishaltah* », qui

7. Lévitique 16, 31. Voir Cardozo, *The Written and Oral Torah*, p. 67.

8. Lévitique 11, 13-19 ; Deutéronome 14, 11-18.

9. « Généralisant à partir de cette liste de volatiles casher, les Sages, ont fixé quatre critères pour un volatile casher, y compris qu'il ne doit pas être un oiseau de proie » (Lieber, *Etz Hayim : Torah and Commentary*, p. 1073).

10. Halivni, *Revelation Restored*, p. 24.

11. Halivni, *Revelation Restored*, p. 24 ; Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, p. 137.

12. Halivni, *Revelation Restored*, p. 25-26 ; Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 136-137.

signifie habituellement « vous ferez bouillir ». Les deux passages sont réunis dans 2 Chroniques 35, 13, qui stipule que [l'offrande de] *Pessah* doit être « cuite (BShL) au feu ». Aussi, le mot BShL, est compris comme signifiant « cuite » plutôt que « bouillie »¹³.

David Weiss Halivni conclut de ces tensions dans le Pentateuque qu'une Tradition d'interprétation orale doit avoir existé, au moins à l'époque où le Peuple dans son ensemble avait accepté le Texte dans sa forme actuelle comme faisant autorité :

La recherche, tant moderne que traditionnelle, a remarqué, chacune à sa manière, que le texte du Pentateuque contient des incohérences apparentes, des lacunes, et même des contradictions, parfois dans les questions les plus essentielles relatives à l'observance [...] Le problème n'est pas seulement que les ordonnances relatives aux fêtes et aux Shabbats ne sont nulle part suffisamment détaillées de manière à pouvoir être immédiatement mises en pratique [...] sans une orientation au-delà de la parole écrite. Plus difficile encore que l'absence fréquente de détails est le fait que ceux qui sont énoncés ne coïncident pas toujours, d'une partie du Pentateuque à l'autre [...] *une observance cohérente à l'époque de la formation du canon ne peut se fonder sur les seules Écritures. Une certaine guidance orale a dû accompagner au moment même où l'observance a été instituée*¹⁴.

Michael Fishbane va plus loin, en affirmant que la Tradition juridique orale a dû naître beaucoup plus tôt :

Il ne doit pas y avoir de doute raisonnable sur le fait que la Loi écrite conservée dans la Bible hébraïque, n'est que l'expression d'une Loi orale beaucoup plus étendue. Une telle Tradition juridique orale aurait à la fois augmenté les cas de nos collections et clarifié leurs formulations pour leur donner la portée et la précision requises pour des décisions juridiques viables. En conséquence, il serait préférable de considérer les collections de Lois bibliques comme des recueils prototypes de normes juridiques et éthiques plutôt que comme des codes complets [...] Les codes juridiques reçus sont donc une expression littéraire de l'ancienne sagesse juridique israélite : des exemplifications des Lois « justes » sur lesquelles l'Alliance était fondée¹⁵.

Ni Halivni ni Fishbane ne contestent que cette Tradition juridique orale fût identique à ce qu'on trouve ultérieurement dans le Corpus rabbinique. Cependant, ils reconnaissent tous deux, à juste titre, que

13. Halivni, *Revelation Restored*, p. 25 ; Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, p. 135-136.

14. Halivni, *Revelation Restored*, p. 23-24 ; les italiques sont de moi.

15. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, p. 95.

la Torah écrite permet non seulement une instruction complémentaire, mais aussi qu'elle l'exige.

La Torah établit-elle ou envisage-t-elle un cadre institutionnel pour fournir cette nécessaire instruction supplémentaire ? Il y a de bonnes raisons de penser que oui. Dans un texte figurant à un moment clé du récit de l'Exode – à « la montagne de Dieu », juste avant la Théophanie du Sinaï, Jethro rend visite à Moïse et lui donne un conseil important ¹⁶. Des membres du Peuple d'Israël sont venus à Moïse avec leurs différends, et il a demandé à Dieu, de trancher (*shafât*) les litiges, et de faire connaître les règlements (*huqqim*) et les Lois (*torot*) y afférant. Toutefois, cette activité épuise Moïse et le Peuple. Par conséquent, Jethro recommande à Moïse d'instituer des juges tribaux pour gérer les différends quotidiens du Peuple. Seuls les cas majeurs, sur lesquels il leur était trop difficile de décider, devraient être soumis à Moïse. Moïse accepte le conseil de son beau-père, et une institution nouvelle consistant en deux juridictions – inférieure et supérieure – est créée.

L'importance de cet événement est soulignée par la place qu'il tient dans la réitération deutéronomique du récit de l'épisode du désert du Sinaï dans le livre de l'Exode. C'est le premier événement relaté par Moïse ¹⁷. Les dirigeants subalternes y sont appelés « fonctionnaires (*shotrim*) pour vos tribus » et « magistrats » (*shoftim*) ¹⁸. Le système judiciaire du désert sert d'arrière-plan clé pour la section du code deutéronomique qui met en place les institutions fondamentales du futur gouvernement d'Israël ¹⁹. Cette section commence par l'ordre de nommer des « magistrats (*shoftim*) et des fonctionnaires (*shotrim*) » dans chaque ville, qui « jugeront le Peuple avec justice » ²⁰. Dès lors, les juges locaux de l'avenir sont identifiés avec les magistrats tribaux du passé au désert. Le Deutéronome procède ensuite à l'institution d'un système judiciaire central, dans « le lieu que Hashem, ton Dieu, aura choisi », afin d'entendre et de juger toutes les causes trop difficiles pour les tribunaux locaux ²¹. À la lumière de la place éminente donnée

16. Exode 18, 5, 13-27.

17. Deutéronome 1, 9-18.

18. Deutéronome 1, 15-16.

19. Deutéronome 16, 18 – 18, 22.

20. Deutéronome 16, 18-20.

21. Deutéronome 17, 8-13.

à cet événement en Deutéronome 1, 9-18, et de sa ressemblance verbale avec Deutéronome 16, 18-20, il est évident que le pouvoir judiciaire central continue d'exercer la fonction de Moïse, tout comme les tribunaux locaux continuent d'exercer celle des tribunaux tribaux de la période du désert.

L'importance de ce système judiciaire central et son rôle en tant qu'expression aujourd'hui de la fonction mosaïque deviennent plus clairs quand on analyse attentivement la péricope. Le passage commence par statuer que certains types de procédures doivent être transférés des tribunaux locaux à la Cour de justice centrale. Il s'agit des cas qui sont « trop difficiles pour toi (*yipalay mimekha*) », relatifs à l'homicide (*bein dam ledam*), au dommage corporel (*nega'*), ou de controverse sur la procédure (*din*) à appliquer²². La signification de ce dernier type de cas (*bein din ledin*) sera éclaircie dans un instant. La Haute Cour doit entendre l'affaire et rendre une décision. Les personnes concernées ne sont pas libres d'ignorer cette décision, mais « doivent se conformer strictement à tout ce qu'ils vous demanderont de faire », (*weshamarta la'asot kekhol asher yorukha*)²³. Les mots « se conformer strictement » (*shamarta la'asot*), qui apparaissent fréquemment, sous des formes diverses, dans le Deutéronome, constituent toujours une injonction d'obéir aux paroles de la Torah elle-même. Ici, ils enjoignent d'obéir à la Haute Cour. Le verbe utilisé pour caractériser la décision des juges est également significatif : *yoru* (« ils enseigneront ») a la même racine consonantique que *Torah*. Ce n'est pas fortuit, comme le prouve le verset suivant qui enjoint aux parties concernées d'« agir conformément à la parole de la Torah qu'ils vous enseigneront (*yorukha*) »²⁴. Et comme si ces exhortations à l'obéissance ne suffisaient pas, le passage poursuit en insistant pour que les parties « ne s'écartent ni à droite ni à gauche de la décision qu'ils vous auront signifiée », et avertit que ceux qui ont l'arrogance de désobéir à la Haute Cour seront mis à mort, de sorte que le mal soit expurgé d'Israël, que le Peuple puisse l'apprendre et craindre, et n'agisse pas de manière similaire²⁵.

22. Deutéronome 17, 8.

23. Deutéronome 17, 10.

24. Deutéronome 17, 11.

25. Deutéronome 17, 11-13.

Une fois de plus, de tels avertissements apparaissent fréquemment dans le Deutéronome, mais habituellement, comme une manière d'exhorter à la soumission à la Torah elle-même (plutôt qu'à ceux qui la supervisent) ²⁶.

Ainsi, le jugement de la Haute Cour est décrit d'une manière qui implique une portée qui va au-delà des simples verdicts rendus dans des cas particuliers. En traitant les cas difficiles, *ils enseignent la Torah*. Ils agissent en tenant le rôle que Moïse a occupé au cours de l'errance dans le désert, et leurs paroles ont une autorité analogue à celle de la Torah mosaïque elle-même. Frank Crüsemann met les choses au point, à ce propos, sans équivoque :

La conclusion que nous devons en tirer est absolument claire : Les décisions de la Cour ont la même importance et le même rang que ce que Moïse a dit lui-même, ce qui signifie le Deutéronome lui-même. La Haute Cour de Jérusalem rendait des décisions avec l'autorité de Moïse et elle avait sa juridiction. Elle parlait au nom de Moïse et exprimait la volonté de YHWH.

Le développement et la structure de la Loi deutéronomique ne peuvent être séparés de l'institution de la Haute Cour de Jérusalem [...] Selon Dt 17, 8 s., cette Cour parle avec l'autorité même du Deutéronome, l'autorité de Moïse ²⁷.

Peut-être la conclusion de Crüsemann est-elle exagérée. Néanmoins, sa thèse essentielle reste valable. Le Deutéronome établit une Institution qui continue à tenir le rôle mosaïque d'interpréter et d'appliquer la Torah dans des circonstances nouvelles et imprévues.

Selon 2 Chroniques 19, cette Institution a réellement existé dans l'ancien Israël. Ce chapitre relate comment le roi Josaphat nomma des « magistrats » (*shoftim*) dans toutes les villes fortes de Juda, puis établit une Haute Cour à Jérusalem ²⁸. La Haute Cour avait à juger les cas qui lui étaient déférés, « par vos frères qui vivent dans leurs villes » ²⁹. Comme en Deutéronome 17, 8, les plus importants parmi eux étaient les cas d'homicide (*bein dam ledam*). La formulation identique démontre que l'auteur de 2 Chroniques 19 voit dans l'agir du roi Josaphat la réalisation de l'intention de Deutéronome 17.

25. Deutéronome 17, 11-13.

26. Deutéronome 13, 6 ; 17, 7 ; 19, 19 ; 21, 2 ; 22, 21 ; 24, 7.

27. Crüsemann, *The Torah*, p. 97, 269. Les italiques sont dans le texte original.

28. 2 Chroniques 19, 5, 8.

29. 2 Chroniques 19, 10.

En plus des cas difficiles d'homicide, la Haute Cour devrait statuer dans les litiges *bein Torah lemitzwah lehuqim ulmishpatim* («entre Torah et commandements, statuts et ordonnances»). Cette expression correspond à *bein din ledin* en Deutéronome 17, 8, et aide à expliquer cette formulation énigmatique. Crüsemann interprète la version plus détaillée de 2 Chroniques 19, 10 comme se référant à «des cas qui comportent une 'collision entre normes' et donc impliquent automatiquement quelque chose comme des précédents»³⁰. Parfois, se conformer à une loi peut conduire à désobéir à une autre. Dans ces cas-là, on a affaire à une «collision de normes» – et un organe autorisé d'interprétation est nécessaire afin de clarifier ce qui est permis et ce qui est exigé. Cette clarification implique plus que de se limiter à rendre un verdict dans un différend particulier. Ces cas de jurisprudence antérieure fournissent aussi une nouvelle directive sur la manière dont la Torah doit être vécue. Par conséquent, la Haute Cour enseigne, interprète, et établit la Torah.

Le rôle du pouvoir judiciaire central, au modèle de celui de Moïse lors de l'errance dans le désert, peut être illustré par les cinq cas de la Torah pour lesquels de nouvelles Lois sont données en réponse aux questions juridiques imprévues posées par le Peuple³¹. Ces Lois sont inhabituelles dans la Torah. Normalement, le texte de la Torah présente le matériau juridique comme ayant son origine dans l'initiative unique de Dieu. Dieu convoque Moïse et lui donne des Lois. Il n'y a pas de circonstances humaines sur le terrain qui ne fournissent un contexte auquel Dieu ne réponde. Toutefois, dans ces cinq cas, l'initiative vient du Peuple, et le résultat n'est pas seulement la résolution de cas particuliers, mais la promulgation d'une nouvelle législation³².

30. Crüsemann, *The Torah*, p. 94.

31. Lévitique 24, 10-23 : blasphème du fils d'un homme égyptien et d'une femme israélite ; Nombres 9, 6-14 : Pessaḥ Sheni ; Nombres 15, 32-36 : ramassage de bois durant le Shabbat ; Nombres 27 et 36 : les filles de Çelophehad, et les droits des femmes en matière d'héritage.

32. Voir Crüsemann, *The Torah*, p. 100-101, et Fishbane, *Biblical Interpretation*, p. 99. Fishbane fait remarquer que, «dans tous les cas, sauf celui du ramassage de bois mort, la réponse oraculaire est formulée dans le style casuistique précis des ordonnances sacerdotales du Pentateuque ('si un homme') et expose une loi *plus étendue que* ce qu'exigeait la situation oraculaire originale (p. 103).

Ces cinq récits fournissent ainsi le paradigme mosaïque pour le travail d'interprétation de la Haute Cour de Jérusalem ³³. La Haute Cour ne rendra pas ses décisions sur le mode oraculaire (comme le fait Moïse), et cette distinction préserve le statut primordial et unique de la législation mosaïque. Cependant, en dehors de ce fait, la Haute Cour agira comme Moïse, et son autorité pour clarifier et interpréter la Torah dérive de Moïse lui-même.

La relation entre la future Haute Cour et Moïse peut également être implicite en Nombres 11. Dans ce chapitre, comme en Exode 18 et Deutéronome 1, Moïse est accablé par sa tâche de direction du Peuple d'Israël, et, comme dans les autres chapitres, son fardeau est allégé par la nomination d'autres dirigeants pour l'assister ³⁴. Cependant, il y a également des différences entre les coadjuteurs de l'Exode et du Deutéronome et ceux décrits en Nombres 11. Tout d'abord, aux dirigeants de Nombres 11 n'est pas explicitement attribuée la responsabilité de groupes subordonnés (milliers, centaines, cinquantaines, dizaines), et leur rôle n'est pas limité à juger localement. Deuxièmement, leur nombre est indiqué, et ce nombre est «soixante-dix». Ils sont donc identifiés avec les soixante-dix Anciens qui gravirent le Sinaï avec Moïse et «virent le Dieu d'Israël» ³⁵. De la sorte, ils sont plus étroitement associés à Moïse que ne le sont les juges subalternes d'Exode 18 et de Deutéronome 1. Troisièmement, tout comme ils gravirent le Sinaï avec Moïse, leur nomination survient à la Tente de la Rencontre (*ohel mo'ed*), qui correspond au futur Temple de Jérusalem ³⁶. Quatrièmement et finalement, ils reçoivent une part de l'esprit prophétique que Moïse possède ³⁷. Cela associe étroitement aussi les soixante-dix Anciens avec Moïse lui-même. Tout comme Élisée recevra l'esprit qui est sur Élie, ainsi, les soixante-dix reçoivent l'esprit de Moïse ³⁸.

33. «Les cinq péripécies juridiques précédentes reconnaissent explicitement les cas où la loi de l'Alliance nécessitait des clarifications ou des modifications supplémentaires» (Fishbane, *Biblical Interpretation*, p. 106).

34. Nombres 11, 11-15, 16-17, 24-25.

35. Exode 24, 9-11

36. Nombres 11, 16, 24

37. Nombres 11, 17, 25-30.

38. 2 Rois 2, 9-10, 5.

Tous ces facteurs indiquent que les soixante-dix Anciens de Nombres 11 préfigurent le Tribunal central de Deutéronome 17 et 2 Chroniques 19, plutôt que les juridictions inférieures des villes de Juda. Le lien avec Élie et Élisée constitue un soutien particulièrement fort de cette thèse. Tout comme Élisée a reçu l'esprit d'Élie et lui a succédé dans son rôle de Prophète, les soixante-dix Anciens reçoivent l'esprit de Moïse et préfigurent l'Institution qui succédera à Moïse dans son rôle d'enseigner la Torah. Lorsque le Sanhédrin de soixante-dix « Anciens » a été créé dans la Jérusalem postexilique, en tant que Haute Cour du Peuple juif, il affirmait être le successeur, divinement avalisé, de Moïse, élargissant le ministère mosaïque de l'interprétation et appliquant la Torah, tout comme les soixante-dix Anciens l'avaient fait, selon Nombres 11, et tout comme la Haute Cour de Josaphat l'avait fait, selon 2 Chroniques 19.

Nombres 11 indique également le fondement de l'autorité de la Haute Cour de Jérusalem. Les soixante-dix sont habilités par Dieu à assumer le rôle de Moïse, mais, avant leur nomination officielle et leur habilitation, ils étaient déjà « Anciens (*z'qenim*) et fonctionnaires publics (*shotrim*) du Peuple »³⁹. Comme nous l'avons vu, un groupe de soixante-dix Anciens représentait auparavant le Peuple au Sinäi⁴⁰. Ainsi, en un sens, l'autorité est exercée par tout le Peuple d'Israël. Ce point de vue est aussi confirmé par les instructions deutéronomiques concernant les institutions de gouvernance d'Israël⁴¹. Deutéronome 16, 18 commence cette section par la loi fondamentale de gouvernance : « Tu établiras des juges (*shoftim*) et des fonctionnaires (*shotrim*) ». Qui le singulier « tu » de ce verset désigne-t-il ? Il s'agit évidemment des auditeurs du Deutéronome – tout le Peuple. De même il est dit des auditeurs du Deutéronome qu'ils sont autorisés à avoir un roi, s'ils en décident ainsi (17, 14-15). Ce roi doit remplir certaines conditions (dont la conviction du Peuple que Dieu Lui-même a choisi cet homme), mais c'est le Peuple lui-même qui décide d'avoir un roi et de qui il s'agira⁴².

39. Nombres 11, 16, 24.

40. Exode 24, 9-11.

41. Deutéronome 16, 18 —18, 22.

42. Crüsemann, *The Torah*, p. 238, 247.

L'autorité conférée à tout le Peuple d'Israël d'agir en tant que successeur de Moïse apparaît également dans le livre d'Esther. Après que le Peuple juif ait échappé à la destruction projetée par Haman, Mardochée et Esther exhortent à célébrer une fête annuelle (*Pourim*) pour commémorer l'événement. Le livre, qui ne mentionne jamais le Nom de Dieu, relate ensuite la réaction du Peuple : « Les Juifs érigèrent (*qiyamu*) en coutume et s'engagèrent (*qibb'lu*) eux-mêmes et leurs descendants, et tous ceux qui s'étaient joints à eux, à continuer sans faute à célébrer ces deux jours chaque année, conformément à ce qui a été écrit et au temps fixé. »⁴³

Une interprétation talmudique de *qiyemu weqibb'lu* comprend l'expression comme signifiant : « (La Cour céleste) ratifia là-haut ce que (le Peuple juif) avait décidé ici-bas »⁴⁴. Ou, selon la paraphrase de David Novak, « Dieu confirma ce que les autorités juives de la terre avaient décrété pour le Peuple »⁴⁵. Ceci n'est probablement pas si éloigné de l'intention de l'auteur. Tout comme le Livre d'Esther décrit la puissance providentielle de Dieu à l'œuvre dans le monde au travers de l'agir humain, sans jamais mentionner le Nom divin, il présente une institution divinement ordonnée comme étant apparemment créée par une autorité humaine. Et cette autorité n'est pas attribuée aux seuls dirigeants, comme la paraphrase de Novak pourrait le laisser penser. Au lieu de cela, c'est le Peuple tout entier qui « a institué et accepté comme une coutume pour lui-même et ses descendants et tous ceux qui se sont joints à lui », la célébration de *Pourim*. Et, en incorporant le livre d'Esther dans le canon biblique, le Peuple juif a clairement exprimé sa conclusion qu'en fait Dieu a confirmé dans le Ciel ce que le Peuple juif avait décrété et accepté sur la terre.

Nous pouvons donc conclure (1) qu'en raison de son manque de détails juridiques et de son abondante incohérence juridique apparente, la Torah exige des directives juridiques supplémentaires ; (2) que la Torah elle-même reconnaît ce fait, et envisage un service d'enseignement mosaïque dont le rôle est d'interpréter et d'appliquer les règles de la Torah à de nouvelles circonstances ; (3) que ce service

43. Esther 9, 27.

44. TB. Megillah 7a.

45. Novak, *The Election of Israel*, p. 169-170.

d'enseignement mosaïque, tout en tenant son autorité ultime de Dieu, reçoit sa ratification immédiate de l'affirmation du Peuple juif tout entier. Bien que la Torah elle-même n'utilise nulle part cette appellation, il n'y a aucune raison pour que la Tradition d'un enseignement supplémentaire dans la ligne de celui de Moïse ne soit pas appelée «Torah orale». De ce fait, elle est à la fois distincte de la Torah écrite et identique à elle, tout comme la Haute Cour de Deutéronome 17 et les soixante-dix Anciens de Nombres 11 sont à la fois distincts de Moïse et identiques à lui.

LA TORAH ORALE DANS LA TRADITION RABBINIQUE

Nous avons vu qu'il est possible de trouver dans la Torah écrite une justification pour un certain type de Torah orale. Comment cette doctrine enracinée dans la Bible est-elle comparable à la compréhension rabbinique traditionnelle ? Quelle est, en fait, la doctrine rabbinique de la Torah orale ?

La version naïve de la doctrine a peu de fondement dans la Tradition elle-même. Selon cette manière d'interpréter la Torah orale, Dieu a donné à Moïse sur le Sinaï deux Torah distinctes et complémentaires : l'une qui doit être transmise sous forme écrite, l'autre qui doit l'être par voie orale. La Torah écrite, c'est le Pentateuque ; la Torah orale a été transmise de bouche à oreille d'une génération à l'autre, et a finalement été mise par écrit dans le Talmud. Ainsi, le Talmud, comme le Pentateuque, se compose de paroles de Dieu dites à Moïse sur le Sinaï. Les seules différences entre le Pentateuque et le Talmud sont que ce dernier contient du matériel explicatif supplémentaire nécessaire à la compréhension et à la conservation du premier, et que les deux ont été transmis par différents moyens.

Alors que le Talmud réfère à quelques règles qui ne figurent pas dans le Pentateuque en tant que *halakhot leMosheh miSinai* (Lois orales reçues par Moïse au Sinaï), cette expression n'est jamais appliquée à la Mishna dans sa totalité ni aux décisions juridiques du Talmud en général. Quiconque a déjà lu le Talmud reconnaît l'absurdité de l'idée que, dans sa totalité, il contient les paroles de Dieu à Moïse sur le Sinaï. Le Talmud se compose principalement de discussions rabbiniques et

de débats. Dieu a-t-Il débattu avec Lui-même au Sinäi, puis dévolu différents points de Son débat intérieur aux rabbins du futur, qui ne débatteraient pas vraiment mais agiraient simplement selon un scénario oral transmis depuis l'époque de Moïse ? Nous pouvons, en toute sécurité, rejeter cette doctrine comme ridicule. Ce faisant, toutefois, nous ne rejetons pas la compréhension rabbinique de la Torah orale.

Une deuxième façon d'interpréter la doctrine rabbinique de la Torah orale a des bases plus solides dans la Tradition. Selon ce point de vue, non seulement le Pentateuque, mais aussi les paroles de tous les Prophètes et des Sages ont été révélés à Moïse au Sinäi. Cependant, ils ne furent pas ensuite transmis oralement par Moïse pour les générations futures de Prophètes et de Sages, mais furent reçus par les Prophètes au travers d'une nouvelle inspiration, et développés par les Sages en tant que leur interprétation créatrice propre. Ce point de vue est mis en avant par un érudit, Juif orthodoxe contemporain : « les visions des Prophètes et les louanges des Psalmistes n'étaient-elles vraiment rien de plus qu'une répétition de ce qui avait déjà été dit ? Les milliers de pages de discussions talmudiques ne sont-elles seulement qu'un réenregistrement de ce que Dieu a enseigné à Moshe ? Dans *Tiferet Israel*, le Maharal (R. Judah Loew ben Bezalel, 1525-1609) explique que si toute la Torah – du Houmash (Pentateuque) aux débats du Talmud – a bien été enseignée à Moshe, Dieu en a caché de nombreuses parties à la Nation dans son ensemble. Chaque génération a été autorisée à reproduire l'exégèse afin de renforcer son lien avec la Torah. »⁴⁶ Ainsi, la Torah orale a été donnée à Moïse sur le Sinäi et elle est également redécouverte à chaque génération. Elle est à la fois entièrement divine, et en même temps c'est quelque chose qui nécessite la participation active de l'homme, au-delà de la simple répétition de ce qui a été entendu.

Même si un tel point de vue concernant la Torah orale peut être trouvé dans le Talmud, ce n'est pas la perspective dominante. David Weiss Halivni fait valoir que la doctrine de la Torah orale « n'est pratiquement pas mentionnée dans la littérature tannaïtique »⁴⁷. Halivni soutient que, de plus, elle a eu peu d'influence sur les *amoraim* (Les

46. Cardozo, *The Written and Oral Torah*, p. 8-9.

47. Halivni, *Revelation Restored*, p. 54.

docteurs du Talmud) babyloniens, mais qu'elle a joui de la prééminence chez les *amoraim* de la terre d'Israël. Même lorsque la notion de *halakhot leMoshe miSinai* a été introduite dans le Talmud, elle n'a pas toujours été interprétée comme signifiant que la *halakhah* en question a été littéralement enseignée à Moïse. On en trouve une preuve dans la célèbre histoire qui relate que Moïse fut transféré dans le futur pour entendre Rabbi Aqiva exposer la Torah, et qu'il fut incapable de comprendre un seul mot de l'enseignement d'Aqiva⁴⁸. Toutefois, Moïse est consolé (et nous amusés) lorsque, en réponse à la question : « Maître, comment savez-vous cela ? » Rabbi Aqiva répond : « C'est une *halakhah leMoshe miSinai* ». Ici, à l'évidence, l'enseignement d'Aqiva se fonde sur une exégèse créatrice de la Torah écrite, plutôt que sur une tradition halakhique reçue des générations précédentes, et le fait qu'on se réclame de l'autorité mosaïque n'entraîne pas nécessairement qu'il faille prendre à la lettre l'affirmation d'une prescience mosaïque.

Pendant, les choses ont changé à l'époque post-talmudique. Le point de vue selon lequel l'entièreté de la Tradition a été révélée à Moïse au Sinai bénéficie d'une acceptation générale. Halivni regrette cette évolution, et la considère comme le reflet médiéval d'une « obsession de la perfection divine » : « Les sensibilités religieuses du Moyen Âge exigeaient une croyance en des Lois éternelles et immuables, non contaminées par l'implication humaine inhérente à l'exégèse [...] L'idée même qu'il était demandé à des êtres humains de creuser et de sonder la Loi de Dieu [...] devint religieusement intolérable. La religiosité, au Moyen Âge, consistait en une obsession de la perfection divine [...] l'idée d'une Torah nécessitant une implication humaine était exclue par principe. »⁴⁹ Bien que la doctrine médiévale aille au-delà de la sobriété talmudique générale concernant la nature de l'autorité rabbinique, elle doit encore être distinguée de l'imagination naïve d'une Tradition transmise mécaniquement par répétition par cœur, depuis Moïse jusqu'à aujourd'hui.

Le point de vue dominant dans le Talmud est très différent de ces deux versions de la Torah orale. Les sages pensent moins en termes de

48. T.B. Menahot 29b.

49. Halivni, *Revelation Restored*, p. 78.

deux Torah données à Moïse au Sinaï, et plus en termes de deux types de Lois – qu'ils appellent *d'oraita* (Loi de la Torah écrite) et *d'rabbanan* (Loi orale rabbinique). Cette dernière est aussi revêtue d'autorité divine, de sorte que les commandements rabbiniques peuvent être traités comme des commandements de Dieu. Pourquoi est-ce le cas? Ce n'est pas parce que les rabbins répètent simplement des Lois reçues par une chaîne de transmetteurs, mais parce que la Torah écrite de Deutéronome 17 leur donne autorité pour agir au Nom de Dieu. C'est clairement indiqué au cours d'une discussion sur l'allumage des bougies de Hanoukka – une coutume qui commémore une victoire ayant eu lieu plus de mille ans après le don de la Torah au Sinaï : « Quelle bénédiction est récitée? – 'Qui nous a sanctifiés par Ses *mitzvot* et nous a ordonné d'allumer la lumière de Hanoukka. Et où [dans la Torah] nous l'a-t-Il commandé? Rav Avi'a dit : [Cela découle] de 'Tu ne détourneras pas [de la décision qu'ils t'auront signifiée, que ce soit vers la droite ou vers la gauche] » (Deutéronome 17, 11). »⁵⁰ Donc, la revendication talmudique fondamentale de l'autorité de son enseignement ne repose pas sur un mythe des origines, mais sur un texte du Pentateuque qui, comme nous l'avons déjà vu, avait pour but de ratifier un service mosaïque permanent d'interprétation et d'application de la Torah.

Cependant, il en est qui soutiennent que les Sages considéraient leur autorité comme beaucoup plus grande que ce que la lecture de Deutéronome 17 ne permettrait. Daniel Gruber a fait valoir que les *tannaim* (Les Sages) et les *amoraim* avaient explicitement placé leur autorité au-dessus de celle de l'Écriture, de sorte que leurs décrets avaient préséance sur ceux de la Torah écrite⁵¹. Plus prudente, Lawrence Schiffman reconnaît que les *tannaim* interdisaient que leur enseignement soit mis par écrit, « afin de souligner la plus grande autorité de la parole écrite »⁵². Mais Schiffman affirme ensuite qu'« à l'époque des *amoraim*, les rabbins avaient ouvertement affirmé la supériorité de la Loi orale », et que « quand le commentaire des *amoraim* sous la forme des Talmuds a été disponible, ce matériau devint la nouvelle Écriture du Judaïsme [...] L'Écriture avait été remplacée par le Talmud. »⁵³

50. T.B. Shabbat 23a.

51. Gruber, *Rabbi Akiba's Messiah*, p. 80-84.

52. Schiffman, *From Text to Tradition*, p. 266.

53. *Ibid.*, p. 287.

Il faut reconnaître que certains dires des *amoraïm* pourraient être lus d'une manière qui conforte la thèse de Schiffman. Il faut en outre reconnaître que le Judaïsme post-talmudique a souvent donné la supériorité au Talmud, sur le plan fonctionnel sinon théoriquement. Cependant, une étude approfondie de l'approche talmudique de la Torah écrite et de la loi rabbinique ne corrobore pas les allégations de Gruber, ni même les points de vue plus modérés de Schiffman. Le Talmud fait une distinction systématique entre les obligations qui sont *d'oraita* et ceux qui sont *d'rabbanan*, et il traite les premières comme ayant priorité sur les dernières. Comme le remarque Halivni, « Il y a des différences relatives à la rigueur de l'observance d'une loi ordonnée par la Bible et celle d'une loi ordonnée par les rabbins »⁵⁴. De même, on recourt à un argument *qal wahomer* (a fortiori) pour démontrer que l'on peut interrompre sa récitation du *Hallel* (Psaumes 113-118) pour saluer quelqu'un ayant une position d'autorité – car si l'on peut interrompre la récitation du *Shema*, qui est *d'oraita*, on peut sûrement interrompre le *Hallel*, qui est simplement *d'rabbanan*⁵⁵. Il est également décrété que pour manifester du respect à l'égard des personnes ayant une position d'autorité, il est généralement permis de mettre de côté des ordonnances rabbiniques – mais pas des commandements qui sont *d'oraita*⁵⁶. Il ne s'agit pas là d'exceptions à l'approche talmudique, mais de caractéristiques de celle-ci⁵⁷.

Le principe talmudique consistant à subordonner la Loi rabbinique à la Loi biblique est nettement signalé par David Novak, qui le considère comme fondamental pour le Judaïsme :

Et en lisant le mot *davaren* Deutéronome 17, 11, comme un terme général plutôt qu'un terme spécifique, on se voit enjoint par la Torah non seulement de tenir compte de l'arbitrage rabbinique des cas individuels, mais aussi de tenir compte de la législation rabbinique en général [b. Berakhot 19b] [...]. La seule condition

54. Halivni, *Peshat and Derash*, p. 14.

55. T.B. Berachot 14a.

56. T.B. Berachot 19b.

57. Voir T.B. Berachot 15a, 16b, 21a; T.B. Nidah 4b; T.B. Sukkah 44a; Bava Kama 114b. Voir aussi le Commentaire de Rashi sur T.B. Berakhot 17b et 20b.

est que la distinction formelle entre la Loi biblique (*d'oraita*) et la Loi rabbinique (*d'rabbanan*) ne soit pas perdue de vue, et que la priorité normative de la Loi scripturaire sur la Loi rabbinique soit constamment maintenue [b. *Betsah* 3b].

Bien entendu, ce pouvoir donné aux rabbins n'est pas inconditionnel. Tout d'abord et surtout, il doit s'exercer pour le bien de l'Alliance. Leurs Lois découlent d'une Alliance faite devant Dieu entre le Peuple et ses dirigeants. Cela signifie que la Loi rabbinique est conçue soit pour protéger les Lois bibliques spécifiques, qui constituent la substance fondamentale de l'Alliance [*g'zerot*], soit pour renforcer l'Alliance en y insérant de nouvelles fêtes [*taqqanot*] ⁵⁸.

Michael Wyschogrod souligne également l'importance de ce principe : « La Torah orale dépend de la Torah écrite et est inconcevable sans elle. C'est la Torah écrite qui est la source primaire de la Révélation. Ce n'est que dans le cas de la Torah écrite qu'un texte ayant autorité, lorsqu'il est écrit comme c'est spécifié, amène à l'existence un objet physique – le rouleau de Torah – qui est saint. » ⁵⁹ Donc, écrite devrait être rejeté.

Mais qu'en est-il des cas où les rabbins ont inventé un moyen de contourner la Loi biblique, comme le prosbol ^[60] de Hillel, ou les cas où un Sage prétend avoir autorité pour « déraciner » un commandement biblique ? Comme cela s'avère, de tels cas ne comportent pas une affirmation arbitraire de pouvoir sur la Torah, mais ils répondent à des situations où il y a « collision » entre des directives bibliques, telles celles énoncées en Deutéronome 17, 8 (*bein din ledin*) et 2 Chroniques 19, 10 (*bein Torah l'mitswah l'hugim ul'mishpatim*). C'est pourquoi Eliezer Berkovits montre comment procède le Talmud au sujet de ce qui a été considéré comme une Loi biblique stipulant le droit qu'a un mari d'invalider un document de divorce (*get*), quand une conformité rigide à cette Loi a causé du tort à un autre être humain : « Cependant, si nous regardons attentivement, nous verrons que la philosophie juridique qui est à l'arrière-plan de ce principe peut révéler que le mot « déraciner » ne doit pas être pris trop littéralement [...] On ne 'déracine' pas vraiment une Loi de la Torah, mais on en limite l'application par l'autorité de la Torah elle-même.

58. Novak, *The Election of Israel*, p. 172-173.

59. Wyschogrod, *The Body of Faith*, p. xxxii.

60. [Voir : <http://www.akadem.org/medias/documents/Prosbol-Doc4.pdf>]. Note du traducteur. Lien vérifié le 28 septembre 2018..

Le commandement biblique le plus étendu – il s'agit du 'tu aimeras ton prochain comme toi-même' – enseigne comment et quand utiliser la Loi spécifique concernant le droit spécifique du mari d'invalider un *get* (libelle de répudiation).»⁶¹

Cette approche de la Torah ressemble à celle de Yeshoua, qui a recouru au commandement d'aimer, pour jeter une lumière sur le Shabbat et les Lois de pureté. Comme le fait remarquer Berkovits, cette résolution des conflits entre les directives bibliques n'implique pas vraiment le « déracinement » d'un commandement biblique. « Notre discussion rappelle un dicton de Resh Lakish : 'Parfois, abolir la Torah c'est la fonder' »⁶².

En quel sens, alors, les décisions rabbiniques autorisées par la Torah écrite, en Deutéronome 17, sont-elles basées elles-mêmes sur une instruction orale donnée à Moïse au Sinaï ? Selon l'érudit du XV^e siècle, Joseph Albo, il n'y a qu'un lien très général entre les deux : « C'est pourquoi Moïse a reçu oralement certains principes généraux auxquels il n'est fait que brièvement allusion dans la Torah, grâce auxquels les Sages peuvent développer les conditions particulières à chaque génération. »⁶³ Beaucoup de théologiens juifs modernes ignorent même ce lien minimum, et soulignent plutôt la qualité pratique, concrète et contingente de la Torah orale. La Torah écrite se présente comme une norme immuable, mais la Torah orale est dynamique, flexible, reflétant l'infinie diversité des circonstances auxquelles est confronté le Peuple juif au cours de son itinéraire à travers l'histoire. Selon Eliezer Berkovits (déjà cité ci-dessus), c'est le cœur de la description de la tâche de la Torah orale⁶⁴.

En fait, tant Berkovits que Michael Wyschogrod soulignent la dimension *orale* essentielle de la Torah orale. Berkovits se désole du fait que la Torah orale ait été consignée par écrit, il appelle ce développement « l'exil de la Torah *shebaal peh* [*orale*] dans la littérature ». Le Corpus essentiel de la Torah orale, qui n'avait jamais été destiné à devenir un texte, avait ainsi été transformé en un autre type de Torah *shebikhtav* [*écrite*].

61. Berkovits, *Not in Heaven*, p. 77

62. *Ibid.*, p. 69

63. Cité dans Zemer, *Evolving Halakah*, p. 43.

64. « Comment faire face à la confrontation entre le texte et la situation de vie concrète, et comment résoudre les problèmes découlant de cette confrontation, telle est la tâche de la *Torah sheba'al peh, la Loi orale* », (Berkovits, *Not in Heaven*, p. 1).

Ce résultat n'était pas dû à une évolution au sein de la Tradition orale, mais, contrairement à sa nature fondamentale, il a été imposé par la force des circonstances extérieures d'une réalité hostile⁶⁵. «L'apparition de la Torah orale sous forme écrite pourrait facilement conduire à une mauvaise compréhension de sa nature essentielle en tant qu'adaptation contingente et souple de la Torah écrite à de nouvelles situations. Michael Wyschogrod va même jusqu'à décrire la Torah orale comme le pouvoir qu'a la Torah d'entrer dans la vie juive et de la façonner de l'intérieur, en sorte qu'Israël devienne «l'incarnation de la Torah» :

En dépit de la mise par écrit de la Loi orale, ce serait une grave erreur que d'effacer la distinction entre la Loi écrite et la Loi orale. Théologiquement parlant, la Loi orale ne peut jamais être mise par écrit. La Loi orale est la partie de la Loi transmise dans le Peuple juif. La Loi ne reste pas seulement un milieu normatif qui plane sur le Peuple d'Israël et juge ce Peuple. Il le fait, aussi, bien sûr. Mais la Torah pénètre dans l'être du Peuple d'Israël. Elle est absorbée dans leur existence, et ses membres deviennent donc les vecteurs ou l'incarnation de la Torah. C'est ce fait que reflète la Loi orale⁶⁶.

Une telle description de la Torah orale se rapproche de ce que nous, Juifs Messianiques, pourrions dire de la *Ruah haqodesh* (Le Saint-Esprit), l'aspect de la Torah qui agit sur le Peuple de Dieu de l'intérieur vers l'extérieur.

Cette manière de voir la Torah orale ne la considère pas comme un code figé, donné une fois pour toutes à Moïse sur le Sinaï et différent de la Torah écrite uniquement par son mode de transmission⁶⁷. Au contraire, elle considère la Torah orale comme le processus, divinement guidé, par lequel le Peuple juif cherche à faire de la Torah écrite une réalité vivante, en continuité avec la sagesse cumulée des générations passées et dans une rencontre créative avec les défis et les opportunités du présent. Elle suppose donc que les promesses de l'Alliance – à la fois la Promesse de Dieu au Sinaï, et celle d'Israël en retour – demeurent éternellement valables, et que le Dieu de l'Alliance protégera toujours cette Alliance en guidant Son Peuple dans son périple historique à travers le désert.

65. *Ibid.*, p. 88

66. Wyschogrod, *The Body of Faith*, p. 210

67. Pour ceux qui voient la mise par écrit de la Torah Orale comme un mal nécessaire qui en menace la nature même, la codification de la Torah Orale est considérée comme présentant un danger encore plus grand : «L'idée même de codification viole l'essence de la *Torah shebaal peh*» (Berkovits, *Not in Heaven*, 88-89). Voir aussi Dorff, dans *Etz Hayim*, p. 1474-1475.

Les penseurs qui adoptent une telle perspective concernant la Torah orale mettent souvent l'accent sur le rôle traditionnel joué par le Peuple juif en son entier dans le processus halakhique. Ainsi, David Novak affirme que le Peuple juif a un rôle plus actif à jouer dans le développement de la Torah orale («Loi rabbinique») que dans le développement de la Torah écrite («Loi biblique») :

Enfin, il y a le facteur d'un consentement populaire. Dans le domaine du droit biblique, ce facteur ne semble pas être à l'œuvre. Même si l'on assume que la Loi de Dieu est pour le bien de l'homme, il reste que son autorité est supposée, que l'on voie ou non le bien voulu par la Loi [...] Par contre, pour ce qui est de la Loi rabbinique, le consentement populaire est en effet un facteur majeur *ab initio*. Ainsi le Talmud assume qu'«on n'impose un décret (*gezerah*), que s'il est évident que la majorité de la communauté s'y conformera» (b. Avoda Zarah 36a). En d'autres termes, non seulement les rabbins, mais aussi les gens ordinaires, ont plus de pouvoir en matière de Loi élaborée par les hommes, qu'ils n'en ont en matière de Loi établie par Dieu. Néanmoins, le fait que ce pouvoir ne soit pas conçu comme favorisant une autonomie *par rapport* à l'Alliance, mais davantage comme favorisant une autonomie *pour* l'Alliance, permet de voir le Peuple juif lui-même comme une source de révélation [...] En cas de doute sur ce qu'est la Loi concrète, là où il y a de bons arguments théoriques émis par des rabbins sur les deux aspects de la question, on doit «aller voir ce que font les gens» [b. Berakhot 45a].⁶⁸

Cela nous ramène à ce que nous avons vu plus haut dans le livre du Deutéronome. La Loi biblique est enracinée dans la Révélation divine, mais elle doit être administrée, interprétée et appliquée par des autorités humaines, et ces autorités tiennent leur légitimité du fait d'avoir été choisies par le Peuple de l'Alliance. Aussi, une fois de plus, nous constatons que le point de vue de la Torah orale, vu dans au moins un secteur important de la Tradition rabbinique, a beaucoup en commun avec les principes fondamentaux inhérents à la Torah écrite.

Tout comme l'Écriture a plus à dire que nous pourrions nous y attendre, à l'appui d'un processus halakhique en cours et de sa forme institutionnelle nécessaire, ainsi nous constatons aussi que la Tradition juive a une vue plus nuancée de la Torah orale et de sa relation à la Torah écrite qu'on ne se le représente communément dans le mouvement Juif Messianique.

68. Novak, *The Election of Israel*, p. 174-175.

Il nous reste à examiner les Écrits apostoliques, pour voir s'ils peuvent éventuellement être lus d'une manière qui nous permette, en tant que Juifs Messianiques, de faire nôtre une version de la doctrine traditionnelle de la Torah orale.

LA TORAH ORALE DANS LES ÉCRITS APOSTOLIQUES

Il est généralement reconnu que le Judaïsme rabbinique postérieur à l'an 70 de notre ère doit beaucoup au mouvement Pharisien de l'époque du Second Temple. Par conséquent, si nous voulons tirer des conclusions à partir des Écrits apostoliques concernant ce qui deviendra la Tradition rabbinique, nous devons prêter une attention particulière à la manière dont ces Écrits traitent les Phariséens et leur enseignement.

Les auteurs des *Besorot* (Les Évangiles), ainsi que Josèphe, font remarquer que les Phariséens possédaient une tradition typiquement halakhique (*paradosis*) : « Pour le moment, je veux simplement expliquer que les Phariséens avaient transmis au Peuple certaines prescriptions qui avaient été elles-mêmes transmises par les générations précédentes et qui ne figuraient pas dans les Lois de Moïse, raison pour laquelle elles étaient rejetées par le groupe des Sadducéens, qui soutenaient que seules devaient être considérées comme valides les prescriptions mises par écrit dans l'Écriture, et que celles qui avaient été transmises par les générations antécédentes ne devaient pas être observées ⁶⁹. « Il est important de faire remarquer que ni Josèphe, ni les *Besorot* ne suggéraient que les Phariséens voyaient leurs traditions comme s'originant à Moïse. Par contre, elles étaient « la tradition des Anciens » ⁷⁰. La doctrine mature de la Torah orale apparaît beaucoup plus tard dans l'histoire juive. Néanmoins, les traditions des Phariséens jettent les bases de l'insistance rabbinique postérieure sur la transmission orale d'un précédent halakhique.

69. Josephus, *Jewish Antiquities* [Antiquités Juives], 13, 297.

70. Matthieu 15, 2. Voir aussi Galates 1, 14.

Quelle est l'attitude des Écrits apostoliques en ce qui concerne la *paradosis* des Pharisiens? Nous devons commencer par la discussion entre Yeshoua et les Pharisiens à propos du lavage des mains⁷¹. La pratique de se laver les mains avant de manger était devenue une coutume courante dans le Judaïsme rabbinique, et il en est traité en Marc 7 et Matthieu 15 comme d'une coutume pharisienne caractéristique⁷². Selon Marc, elle était également observée en dehors des cercles pharisiens, mais la plupart des spécialistes considèrent le commentaire de Marc, selon lequel c'était le fait de « tous les Juifs », comme une généralisation simplifiée à l'intention de ses lecteurs non-juifs, et qu'elle ne devait pas être prise à la lettre. Matthieu 15 et Marc 7 relatent qu'un groupe de Pharisiens critique certains disciples de Yeshoua parce qu'ils ne se lavent pas les mains avant de manger. Avant de poursuivre, trois observations sont à considérer. Tout d'abord, ces Pharisiens ne critiquent pas Yeshoua Lui-même. Pourquoi critiquent-ils les disciples et non le Maître? Peut-être s'efforcent-ils de manifester leur respect envers un saint homme estimé et sage, qui accomplit des miracles ; ils critiquent donc Sa pratique personnelle de manière indirecte plutôt que directement. Plus probablement, dans ce cas, l'auteur veut que nous présumions que Yeshoua Se lavait les mains, mais que certains de Ses disciples ne le faisaient pas. Cela signifierait que Yeshoua honore cette tradition particulière, mais ne la considère pas comme obligatoire⁷³. Deuxièmement, la critique n'est dirigée que contre « certains de Ses disciples » (Marc 7, 2). Cela semble impliquer que le comportement incriminé n'était pas général, même parmi Ses disciples. Troisièmement, pourquoi trouver à redire à l'encontre de Yeshoua concernant une coutume qui était spécifiquement pharisienne, et non universellement acceptée et pratiquée par leurs contemporains juifs⁷⁴ ? L'explication la plus raisonnable serait que le message et le mode de vie de Yeshoua ont conduit ces Pharisiens à Le considérer comme un des leurs ; de sorte que dans cette affaire de lavage des mains, la non-observation de cette coutume pharisienne par Ses disciples provoque surprise et reprobation. On ne peut imaginer un Pharisien dire à un Maître sadducéen : « Pourquoi tes disciples n'observent-ils pas la tradition des Anciens ? »

71. Matthieu 15, 1-20 ; Marc 7, 1-23.

72. De nombreux chercheurs affirment que le lavage des mains n'était pas universel parmi les Pharisiens. Voir Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, p. 39-40, 228-231, et Harrington, *The Gospel of Matthew*, p. 232.

73. Luc 11, 8 parle de Yeshoua comme ne Se lavant pas les mains avant de manger. Ceci est habituellement compris comme ayant trait au lavage des mains. Mais le verbe est *baptizo* (immerger), et il se peut que le texte parle en fait d'une immersion complète du corps. Voir Mason, "Chief Priests, Sadducees, Pharisees and Sanhedrin in Acts", p. 137.

74. Cette question ne se posait pas pour le rédacteur non-juif de Marc ; mais elle se posait pour le lecteur juif instruit de Matthieu, au premier siècle.

La réponse de Yeshoua à la question démontre les deux caractéristiques de la tradition pharisienne qu'Il estime potentiellement problématiques. Tout d'abord, Yeshoua considère la préoccupation pharisienne pour les menus détails de la pratique rituelle comme obscurcissant parfois la préoccupation majeure de la Torah pour l'amour et la justice dans les relations humaines. Alors, Il cite le cas d'un homme qui dédie à Dieu un bien et, par ce moyen, se soustrait à son obligation de prendre soin de ses parents ou la néglige, et Il énonce en même temps le principe général que la vraie souillure vient de ce qui sort de la bouche, et non de ce qui y entre. Cet accent prophétique imprègne l'enseignement de Yeshoua sur le respect de la Torah, et se résume efficacement par le verset d'Osée, qu'Il cite : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice ». Ce qui signifie, à la fois pour Osée et pour Yeshoua, que « La miséricorde est plus importante que le sacrifice »⁷⁵. Deuxièmement, Yeshoua estime que la préoccupation pharisienne pour « la tradition des Anciens », obscurcit parfois l'autorité primordiale du Texte biblique. « Pourquoi transgressez-vous le commandement de Dieu au profit de votre tradition ? » Quelle que soit la valeur de « la tradition des Anciens », elle doit toujours être correctement ordonnée par rapport aux commandements bibliques. La Tradition doit servir ces commandements, plutôt que les saper ou les remplacer.

Ces préoccupations attribuées à Yeshoua par Marc et Matthieu ne constituent pas nécessairement une attaque en règle contre l'entièreté de la tradition pharisienne. Elles peuvent être comprises comme des correctifs prophétiques, émis par quelqu'un qui partage nombre des engagements et des convictions de ceux qu'Il fustige. La Tradition rabbinique qui apparaît au cours de la période postérieure à l'an 70 illustre certaines de ces préoccupations, même si elle cède aussi parfois aux excès contre lesquels Yeshoua mettait en garde.

75. Osée 6, 6; Matthieu 9, 13; 12, 7.

L'attitude de Yeshoua à l'égard de la tradition pharisienne, selon les *Besorot* (Les Évangiles) synoptiques, est considérablement clarifiée en Matthieu 23, 23-24 (= Luc 11, 42) : « Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites ! Car vous acquittez la dîme de la menthe et du cumin, et négligez les points les plus importants de la Torah, la justice et la miséricorde, et la fidélité ; il fallait faire ceci, sans négliger cela. Guides aveugles, qui filtrez un moucheron et avalez un chameau ! » Une fois de plus, nous voyons l'insistance prophétique de Yeshoua sur l'amour et la justice dans les relations humaines, « la justice et la miséricorde, et la fidélité », comme constituant l'*axe central* de la Torah, par rapport aux menus détails de l'observance rituelle (dans ce cas, la dîme). Pourtant, ce qui passe souvent inaperçu est Son affirmation sans équivoque que même ces menus détails, « il fallait les faire, sans négliger les autres »⁷⁶. En d'autres termes, Yeshoua donne des instructions pour le traitement des situations dans lesquelles les normes entrent en collision, comme évoqué en Deutéronome 17 et comme traité plus tard dans la *halakhah* rabbinique. Il ne montre pas de mépris pour les normes rituelles détaillées, mais Il ne leur subordonne pas ce qu'Il considère comme les « points les plus importants de la Torah ».

Même s'il est moins souvent remarqué, il y a le fait que les normes rituelles soutenues par Yeshoua dans ce texte ne se trouvent pas dans la Torah écrite, mais découlent de la tradition pharisienne !⁷⁷ La dîme de petites herbes, telles la menthe, le fenouil et le cumin, était une extension pharisienne de la Torah écrite. Pourtant, selon Matthieu, Yeshoua non seulement insiste pour qu'on observe cette pratique, mais Il la traite comme s'il s'agissait d'un point de Torah, bien que de moindre poids que les commandements d'amour, de justice, et de fidélité. Cela étaye notre déduction, faite plus haut, que l'enseignement et la pratique de Yeshoua encouragent les Pharisiens à Le considérer comme un des leurs. Sa critique des Pharisiens, ou, pour être plus précis, de certains Pharisiens, est une critique prophétique émise par quelqu'un dont les engagements et les convictions Le mettent en position d'initié, plutôt que de profane.

76. Le savant qui fait remarquer cette affirmation des commandements « de moins de poids » est Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*, 131-132.

77. Voir Davies and Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, vol. 3, p. 295.

Ce point de vue est renforcé par les versets : « Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui purifiez l'extérieur de la coupe et de l'écuelle, quand l'intérieur est rempli de rapine et d'intempérance ! Pharisiens aveugles ! purifiez d'abord l'intérieur de la coupe et de l'assiette, afin que l'extérieur aussi puisse être pur »⁷⁸. Selon certains chercheurs, cette critique prophétique de Yeshoua démontre Sa connaissance des différends pharisiens internes entre les Shammaïtes et les Hillélites concernant le statut de pureté extérieure et intérieure des récipients, et révèle aussi une affinité avec la position hillélite⁷⁹. Il est très probable que le parti shammaïte était dominant chez les Pharisiens du temps de Yeshoua, mais que le parti hillélite prit le dessus à l'époque postérieure à l'an 70, au cours de laquelle le mouvement rabbinique est né⁸⁰. Il est donc possible que la critique de Yeshoua ait surtout visé l'aile dirigeante du mouvement pharisien, et ne doive pas être étendue aux Pharisiens dans leur ensemble, bien qu'il ne faille pas aller aussi loin que Harvey Falk en affirmant que Yeshoua était Lui-même un Pharisien hillélite⁸¹.

Il apparaît donc que, selon les *Besorot* (Les Évangiles), l'attitude de Yeshoua à l'égard de la tradition pharisienne est plus complexe qu'une première lecture de Marc 7 et de Matthieu 15 semblerait le suggérer. Il déplorait certaines tendances qu'Il voyait parmi les Pharisiens, mais ce n'est pas tant leur tradition qu'Il a rejetée qu'une manière particulière dont cette tradition était interprétée et appliquée. Il faut être encore plus prudent lorsqu'on tente d'évaluer les implications du point de vue de Yeshoua sur la tradition pharisienne pour évaluer la Tradition rabbinique postérieure. Comme on l'a déjà fait remarquer, Yeshoua réagissait probablement à un mouvement dominé par les Shammaïtes, tandis que les Hillélites donnaient forme au Judaïsme rabbinique. Plus important encore est le fait que la *paradosis* pharisienne ne représentait qu'un seul courant de la tradition d'interprétation juive à l'époque de Yeshoua.

78. Matthieu 23, 25-26.

79. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community*, p. 139-140.

80. Moore, *Judaism, vol. 1*, p. 81 ; Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, p. 205.

81. Voir Falk, *Jesus the Pharisee*.

Il était très influent, et constituait, selon toute vraisemblance, le courant auquel Yeshoua S'identifiait le plus. Pourtant, il n'a pas été reconnu comme faisant autorité par le Peuple juif dans son ensemble. En accord avec l'évaluation rabbinique ultérieure de l'autorité, de l'opinion, et de la pratique juives universelles, Yeshoua semble avoir adopté des traditions postbibliques sans qualification lorsque ces traditions n'étaient pas contestées. Ainsi, Il fréquentait la synagogue de manière habituelle pour l'office du Shabbat, Il utilisait des périphrases respectueuses pour parler de l'Action de Dieu, et (selon Jean) dépeignait Son identité en termes tirés du cérémonial de l'eau et de la lumière lors de la fête de Souccot ⁸². Par conséquent, nous ne pouvons présumer que Yeshoua eût traité la Tradition rabbinique postérieure, qui était reconnue comme faisant autorité par le Peuple juif dans son ensemble, exactement de la même manière qu'Il l'a fait pour la tradition pharisienne, même si l'une est issue de l'autre.

Jusqu'ici, nous avons examiné le point de vue de Yeshoua concernant la tradition pharisienne. Mais il faut aborder une autre question, qui est tout aussi importante pour le but que nous poursuivons : selon Yeshoua, qui avait maintenant le pouvoir d'interpréter les dispositions de la Torah pour la vie nationale d'Israël ? Yeshoua a pu être favorable à une partie ou à l'entièreté de la tradition halakhique pharisienne, tout en décidant que l'opposition pharisienne à Sa mission et à Son message signifiait qu'ils n'avaient pas de légitimité permanente en tant qu'autorités halakhiques. Qu'affirme ou implique l'enseignement de Yeshoua concernant la continuité des institutions halakhiques de la vie juive ?

Pour répondre à cette question, nous allons commencer par examiner la parabole de Yeshoua à propos de la vigne ⁸³. Dans les trois synoptiques, cette parabole suit l'action prophétique de l'éviction des marchands du Temple par Yeshoua, et celle de l'affrontement dans le Temple avec les « prêtres [dont le grand-prêtre], les scribes et les Anciens » sur la question de l'autorité ⁸⁴.

82. Luc 4, 16 ; Jean 7, 37-39, 8, 12. Sur l'usage de périphrases par Yeshoua, voir Jeremias, *New Testament Theology*, p. 9-14.

83. Marc 12, 1-12 ; Luc 20, 9-19 ; Matthieu 21, 33-46.

84. Concernant le geste prophétique de Yeshoua dans le Temple, voir Marc 11, 15-19 ; Luc 19, 45-48 ; Matthieu 21, 10-17. Concernant l'affrontement avec les autorités du temple, voir Marc 11, 27-33 ; Luc 20, 1-8 ; Matthieu 21, 23-27.

Ce dernier groupe représente le Sanhédrin de Jérusalem, le Conseil officiel qui régissait le Temple et Jérusalem sous contrôle romain. Comme il ressort clairement du Livre des Actes, le grand-prêtre et ses alliés Sadducéens contrôlaient le Sanhédrin ⁸⁵. Il y avait des Pharisiens fameux (tel Gamaliel) dans le Conseil, mais ils constituaient une minorité et souvent une voix dissidente ⁸⁶. Dans chacun des récits de l'arrestation et de l'exécution de Yeshoua, ainsi que de la persécution de Ses disciples à Jérusalem, c'est le Sanhédrin qui est responsable de ces actes.

La parabole de la vigne a pour fonction d'exprimer un reproche prophétique à l'encontre des autorités du Temple, qui sont les mauvais métayers dont parle Yeshoua ⁸⁷. Ils ont persécuté les Prophètes, et maintenant ils sont sur le point d'arrêter le Messie et de L'envoyer à la mort. C'est pourquoi Dieu, le propriétaire de la vigne (qui symbolise à la fois le Temple, la ville de Jérusalem, la terre d'Israël, et ses habitants) va punir ces métayers et donner la vigne à d'autres. C'est une annonce prophétique du jugement à venir sur le Temple, la ville, et la terre, qui se réalisera quatre décennies plus tard. Dans Marc et Luc, on peut supposer que les « autres » à qui la vigne sera donnée sont les Romains, qui seront les instruments de la colère divine en détruisant la ville. Cependant, dans la version de Matthieu, les « autres » sont compris comme un Sanhédrin nouvellement constitué, qui donnera au propriétaire de la vigne « les fruits en leur saison » ⁸⁸.

85. Actes 4, 1-6 ; 5, 17-18, 21, 27-28

86. Sur Gamaliel, voir Actes 5, 33-39. Selon Actes 23, 6-10, des Pharisiens exercent à nouveau une influence modératrice dans le Sanhédrin. En décrivant le conflit de Yeshoua avec les autorités de Jérusalem, seul Matthieu (parmi les synoptiques) décrit le Sanhédrin comme des « grands prêtres et des Pharisiens » (Mt 21, 45). Sa mise en évidence du rôle des Pharisiens sur le Conseil reflète sa polémique générale contre les Pharisiens. Nous y reviendrons ultérieurement.

87. La parabole de Yeshoua est une version élargie et modifiée du « Chant de la Vigne » d'Isaïe (Is 5, 1-7). Davies and Allison (*The Gospel According to St. Matthew*, 3 :180) citent des parallèles anciens tirés de la littérature juive montrant une application similaire d'Isaïe 5 au Temple de Jérusalem.

88. Matthieu 21, 41, 43. Matthieu 21, 43 affirme que « le Royaume de Dieu sera enlevé et donné à une nation (*ethnos*) qui en produira les fruits ». Cette utilisation de *ethnos* (généralement traduit par « nation ») a souvent été comprise de manière substitutionniste comme référant à un « Nouvel Israël ». Cependant, Saldarini (*Matthew*, p. 59-61) a soutenu de manière convaincante que « le sens ordinaire de *ethnos*, qui correspond à l'usage qu'en fait Matthieu, est un organisme bienveillant ou un petit groupe social [...] »

Nous pouvons conclure que Yeshoua prononce un jugement sur le Sanhédrin sacerdotal de son temps. Il a perdu son droit légitime à la souveraineté, et son autorité lui a été enlevée. Toutefois, cela ne dit rien concernant les Pharisiens en tant que mouvement organisé spécifique. En fait, un adepte du Judaïsme rabbinique d'aujourd'hui pourrait être d'accord avec la parabole, même dans sa forme matthéenne. Là où il différera des interprètes ecclésiastiques de Matthieu (et probablement de Matthieu lui-même), c'est quand il ira jusqu'à affirmer que les « autres » à qui la vigne est donnée sont les sages du mouvement rabbinique !

L'approche propre à Matthieu de cette question d'autorité légitime, surtout dans le domaine halakhique, est complexe. D'une part, Matthieu nous fournit deux récits dans lesquels Yeshoua donne à Ses disciples le pouvoir de « lier et délier »⁸⁹. En accord avec l'utilisation rabbinique postérieure, ces termes renvoient probablement à l'autorité de formuler des décisions halakhiques⁹⁰. Donc, il est raisonnable de conclure que Matthieu considère les dirigeants de la Communauté messianique comme le Sanhédrin nouvellement constitué qui remplace les mauvais métayers de la parabole.

Par ailleurs, nous devons traiter de Matthieu 23, 1-3 : « Alors Yeshoua dit à la foule et à Ses disciples : 'Les scribes et les Pharisiens siègent dans la chaire de Moïse ; faites donc et observez (*poièsate kai tèreite*) tout ce qu'ils vous disent (*panta hosa ean eiposin humin*) » . Samuel Lachs est l'un des rares exégètes à avoir reconnu l'allusion biblique qui est au cœur de la signification et de l'importance de ce texte : « Ceci se base sur Dt 17, 10, qui est le fondement biblique de l'autorité rabbinique remplaçant celle des prêtres »⁹¹. Quelle qu'ait été l'architecture de la synagogue à l'époque de Yeshoua, la « chaire de

Le vignoble, Israël, reste le même ; des sous-groupes au sein d'Israël sont blâmés ou loués. L'*ethnos* est donc un groupe de dirigeants, avec leurs disciples dévoués, qui peuvent diriger Israël comme il convient.»

89. Matthieu 16, 19 ; 18, 18

90. Davies and Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, 2 :787 ; Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*, p. 197 ; Saldarini, *Matthew*, p. 119.

91. Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament*, p. 366.

Moïse », dans ce verset, se réfère principalement à la correspondance entre la Haute Cour de Deutéronome 17, et le rôle de Moïse durant le temps où Israël était dans le désert ⁹². Yeshoua affirme donc que les maîtres pharisiens occupent la position des juges de Deutéronome 17, qu'ils sont les héritiers légitimes de Moïse, et ont le pouvoir d'interpréter et d'appliquer la Torah pour leur génération comme le fit Moïse pour la sienne. Cette manière de lire Matthieu 23, 1-3 est confirmée par ce que Yeshoua dit à propos de la manière dont leurs paroles doivent être reçues : 'faites et observez tout ce qu'ils vous disent'. C'est une paraphrase de Deutéronome 17,10 : « tu observeras attentivement tout qu'ils t'enseigneront de faire (*weshamarta la'asot kekhhoh asher yorukha*). »

L'importance de ce texte pour notre objectif ne peut être sous-estimée. Yeshoua utilise ici, pour justifier la légitimité halakhique des maîtres pharisiens, le même verset qui sera utilisé plus tard dans la Tradition rabbinique pour justifier la légitimité halakhique des rabbins. Comme nous l'avons vu, cette lecture de Deutéronome 17, 10 correspond bien à sa fonction originelle dans le Pentateuque. Bien que Matthieu 23 continue en fustigeant ces mêmes Pharisiens pour leur conduite indigne, cela n'aboutit qu'à mettre davantage en relief les versets initiaux. En effet, les maîtres pharisiens ont le pouvoir de lier et de délier, tout comme les disciples de Yeshoua ont ce pouvoir. Le Livre de Matthieu ne nous dit pas comment ces deux autorités coexistent ou interagissent.

Cette image d'un leadership pharisien qui a une sorte de sanction divine trouve un appui supplémentaire dans les Écrits lucaniens (Luc et Actes). La *Besorah* (L'Évangile) de Luc dépeint les Pharisiens d'une manière plus prudente et modérée que ne le fait Matthieu. Ainsi, de nombreux Pharisiens invitent Yeshoua chez eux, même s'Il

92. « Nous devons nous souvenir ici de voir les représentants du Peuple et surtout les Anciens comme nous les trouvons dans les variantes exiliques et postexiliques du récit d'Ex 18, en Dt 1 et Nb 11, comme agissant dans la ligne de Moïse, comme établis et imprégnés de son esprit. L'énoncé et l'interprétation (ou l'application) de la Loi faits par eux font donc partie d'une fonction mosaïque interprétée de manière étendue. *Quand, en Matthieu 23, 2, les Pharisiens et les Scribes siègent dans la chaire de Moïse, cela va bien au-delà de la question de l'existence d'une chaire de Moïse dans la synagogue – sous la forme d'un meuble réel – et fait référence au même phénomène* » (Crüsemann, *The Torah*, p. 103 ; la mise en italiques est de moi).

utilise régulièrement ces occasions pour les réprimander ⁹³. Certains Pharisiens préviennent Yeshoua qu'Hérode Antipas veut L'arrêter et Le faire mourir ; il est donc évident qu'ils cherchent à Le protéger ⁹⁴. Yeshoua dit à quelques Pharisiens : « le Règne de Dieu est parmi vous », ce dont on peut conclure que Dieu est particulièrement parmi eux *parce qu'ils* sont Pharisiens ⁹⁵. La description faite par Luc, dans les Actes, de la Communauté messianique primitive dépeint les Pharisiens sous un jour encore plus favorable. Gamaliel parle en leur faveur au Sanhédrin, et réussit à obtenir la libération des *Sh'elihim* (Apôtres) qui sont emprisonnés⁹⁶. De nombreux Pharisiens deviennent membres de la Communauté messianique de Jérusalem ⁹⁷. En Luc, Paul lui-même s'identifie fièrement comme un Pharisien, et ce, au temps présent et non au temps passé ⁹⁸. Lorsque Paul comparaît devant le Sanhédrin, les membres pharisiens du Conseil prennent sa défense, après que Gamaliel auparavant ait défendu les *Sh'elihim* ⁹⁹. Donc, les Pharisiens ne sont pas, comme en Matthieu, les ennemis de Yeshoua, de Ses disciples, ou de la Bonne Nouvelle. Au contraire, Luc les présente comme le groupe le plus ouvert à ce nouveau mouvement et ayant le plus de sympathie pour lui ¹⁰⁰.

93. Luc 7, 36-50 ; 11, 37-52 ; 14, 1-24. «Jésus critiquera les Pharisiens chaque fois qu'Il en aura l'opportunité, mais eux continuent néanmoins à Le traiter comme un collègue respecté » (Mason, "Chief Priests, Sadducees, Pharisees and Sanhedrin in Acts", p. 135).

94. Luc 13, 31-33.

95. Luc 17 : 20-22. « La déclaration la plus sympathique de Jésus à l'égard des Pharisiens est émise quand ils Lui demandent, en tant que Maître encore respecté, « quand vient le Royaume de Dieu » (17, 20). En répondant « le Royaume de Dieu est *au-dedans de vous* » (17, 22), Jésus affirme que les Pharisiens ont le Royaume en eux, comme le « frère aîné » [Luc 15, 25-32], avec les ressources du Ciel à leur disposition, comme justes et bien portants de la société ; mais, comme nous l'avons vu maintes et maintes fois, ils dilapident leur potentiel » (Mason, "Chief Priests, Sadducees, Pharisees and Sanhedrin in Acts" p. 142).

96. Actes 5, 34-40.

97. Actes 15, 5.

98. Actes 23, 6. Voir aussi Actes 26, 4-8.

99. Actes 23 : 9.

100. Bien qu'il utilise une terminologie anachronique et trompeuse, Robert Brawley perçoit néanmoins de manière exacte l'attitude de Luc à l'égard des Pharisiens : « Luc introduit les Pharisiens jusqu'aux portes de la foi chrétienne [...] Paul lui-même devient alors l'exemple du Pharisien le plus fidèle aux espoirs d'Israël » (Brawley, *Luke-Acts and the Jews*, p. 158).

Pourquoi Matthieu traite-t-il les Pharisiens plus durement que ne le fait Luc ? La réponse à cette question est simple mais paradoxale : Matthieu est le livre le plus *polémiquement anti-pharisien* des Écrits apostoliques, parce qu'il est aussi le livre le plus *substantiellement pharisien* des Écrits apostoliques. L'intensité polémique ne résulte pas de la distance, mais de la proximité. David Sim a remarqué cet aspect en Matthieu : « Il est aujourd'hui bien reconnu que le discours polémique et stéréotypé, tel qu'on le trouve dans Matthieu, ne reflète pas la distance entre les deux parties. Au contraire, il indique à la fois la proximité humaine et idéologique entre les groupes en conflit, puisque son but même est d'éloigner chaque partie de l'autre. C'est une règle sociologique empirique que plus la relation entre des groupes qui s'affrontent est étroite, plus le conflit et la polémique qui en résulte sont intenses et âpres ¹⁰¹ ».

En fait, Matthieu a de nombreux traits caractéristiques en commun avec le mouvement rabbinique postérieur et sa littérature. Tout d'abord, il dirige sa communauté à la manière des scribes – sa légitimité n'est pas seulement charismatique, mais elle provient aussi de l'authenticité et de l'érudition de son enseignement sur la Torah ¹⁰². Deuxièmement, son leadership est *halakhique*. Il revendique le pouvoir de lier et de délier, il offre des principes halakhiques pour résoudre les apparents conflits entre les mitzvot, et il semble même être au courant des controverses *halakhiques* pharisiennes internes ¹⁰³. Troisièmement, il révèle des sensibilités religieuses qui seront caractéristiques du mouvement rabbinique postérieur, comme l'utilisation de périphrases telles que « le Ciel » au lieu du mot « Dieu ».

Quatrièmement, il suit une méthode d'organisation thématique, telle que celle de la Mishnah, plutôt que la forme narrative, plus dramatique, que l'on trouve dans Marc et Luc. Cinquièmement, il montre une prédilection pour la structuration numérique (cinq discours, dix miracles, sept pétitions, sept paraboles, sept malheurs), pour la gématrie ¹⁰⁴ (quatorze générations, par addition de la valeur numérique des lettres du nom de « David »), et pour les moyens mnémotechniques.

101. Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*, p. 121.

102. Matthieu 13, 51-52 ; 23, 34.

103. Matthieu 16, 19, 18, 18 ; 9, 13, 12, 7, 7, 12, 22 :40, 15, 18-20 ; 19, 3, 9.

104 La Gématrie est un système consistant à assigner une valeur numérique à un mot

Sixièmement, sa version de la prière du Seigneur, ressemble à celle de la liturgie synagogale ultérieure « sur la terre comme au Ciel » et à la *Q̄doushah* ¹⁰⁵. Septièmement, comme nous l'avons déjà vu, Matthieu cite les mots de Yeshoua qui confirment l'autorité halakhique pharisenne, faisant allusion aux mêmes versets du Deutéronome employés plus tard par les rabbins pour renforcer leur droit d'émettre des décrets halakhiques contraignants. Il présente également Yeshoua comme Se référant à des traditions pharisiennes spécifiques en matière de dîme comme des « questions de Torah » ¹⁰⁶. Tous ces éléments indiquent une relation étroite entre Matthieu et les Pharisiens. C'est l'étroitesse de cette relation qui explique la polémique amère qui caractérise ce livre.

Ce point de vue sur Matthieu a des implications importantes pour nous, Juifs Messianiques du vingt-et-unième siècle. Tout comme Matthieu développe une forme de foi messianique du premier siècle, qui se fonde sur les traditions spécifiques du mouvement pharisien, et reconnaît même (quoique peut-être à contrecœur) la permanence de leur rôle en tant qu'autorités halakhiques, ainsi, nous pouvons développer une forme de foi messianique du vingt-et-unième siècle, qui se fonde sur les traditions spécifiques du mouvement rabbinique qui a surgi du Pharisaïsme, et reconnaître son rôle continu dans le développement halakhique. Cependant, dans un nouveau monde religieusement pluraliste, où, pour la première fois, Juifs et Chrétiens s'efforcent officiellement de construire une relation de compréhension et d'amitié mutuelles, et où le Judaïsme permet une plus grande largeur d'expression, nous ne devons pas imiter l'orientation polémique de Matthieu, mais plutôt l'attitude irénique de Luc, qui convient mieux à nos circonstances.

En conclusion, il apparaît que de nombreuses hypothèses courantes concernant les Pharisiens dans les Écrits apostoliques ne sont pas fondées. Selon ces Écrits, Yeshoua et Ses disciples ne rejettent pas la tradition pharisenne ou le mouvement dans son ensemble.

ou à une expression, dont on croit que des mots et des expressions ayant des valeurs numériques identiques ont quelque relation entre elles et donnent un aperçu de l'interrelation de concepts et d'idées.

105. La *Q̄doushah* est une section de la liturgie juive dont la partie centrale est constituée de la triple sanctification angélique de Dieu qui figure en Isaïe 6.

106. Matthieu 23, 23.

En fait, le Yeshoua des *Besorot* (Évangiles) fait montre d'un appui caractérisé des Pharisiens. Les textes qui reflètent ce fait se trouvent même en Matthieu, un livre qui simultanément fustige les Pharisiens et adopte plusieurs de leurs positions spécifiques. Donc, les Écrits apostoliques ne doivent pas nous empêcher, en tant que Juifs Messianiques, d'accepter une certaine version de la doctrine de la Torah orale.

LA TORAH ORALE DANS UNE PERSPECTIVE THÉOLOGIQUE ET HISTORIQUE

Avant d'aller plus loin, il nous faut résumer ce que nous avons appris jusqu'ici. Si le Pentateuque doit servir de base au mode de vie juif, alors il doit être accompagné d'une Tradition d'interprétation et d'application. Le Pentateuque prend en compte ce fait et crée un Tribunal central qui a autorité pour développer une telle Tradition d'interprétation et d'application. Ce Tribunal poursuit l'œuvre de Moïse et agit dans la vie courante du Peuple juif d'une manière analogue à celle dont Moïse lui-même agissait quand il gouvernait le Peuple dans le désert. Le Tribunal central tire sa légitimité du consentement du Peuple de l'Alliance qu'il régit.

Sur ce fondement biblique, la Tradition rabbinique élabore une doctrine de la Torah orale. Dans sa forme talmudique, cette doctrine présente les Sages de Yavneh et leurs successeurs rabbiniques comme le véritable Sanhédrin, le Tribunal central ayant autorité pour agir dans l'esprit et avec la puissance de Moïse. Ses membres transmettent une Tradition d'interprétation qui comble les lacunes bibliques, réconcilie les textes juridiques apparemment incompatibles, et fournit des précédents halakhiques pour l'avenir en traitant des situations nouvelles et imprévues. Leurs décrets sont soigneusement distingués de la Loi biblique, et lui sont subordonnés. Cependant, en tant que dirigeants de leur génération, ils sont parfois appelés à « déraciner » une Loi biblique au profit du respect d'un Principe biblique plus fondamental. Leur autorité doit être (et est) confirmée par le Peuple dans son ensemble, et la légitimité de tout décret rabbinique dépend de son acceptation par la Communauté.

Les Écrits apostoliques présentent Yeshoua comme étant dans une relation ambivalente à l'égard des prédécesseurs pharisiens de la

Tradition rabbinique. D'une part, Il exprime la critique prophétique de la pratique pharisienne, trouvant à redire à ce qu'Il considérait comme donner la préséance à des détails infimes, aux dépens de l'obligation relationnelle, et leur souci de leur tradition au détriment du témoignage biblique. Une lecture attentive des textes pertinents montre que cette critique était une correction de l'exagération plutôt qu'un rejet de convictions fondamentales. Mais elle montre néanmoins qu'il existait une tension entre Yeshoua et Ses disciples, et le mouvement pharisien. D'autre part, Matthieu et Luc-Actes présentent une image de Yeshoua et de Ses disciples exprimant implicitement et parfois explicitement leur affinité avec les Pharisiens.

Les véritables adversaires du mouvement messianique primitif étaient les dirigeants sacerdotaux du Temple de Jérusalem. C'est ceux qui avaient arrêté Yeshoua et persécuté les *Sh'lihim* (Apôtres). Dans la parabole de la vigne, Yeshoua les dénonce et prophétise leur annihilation. Cela se réalisa lorsque Jérusalem fut détruite par les Romains en l'an 70 de notre ère. Tout en prédisant la fin imminente du Sanhédrin sacerdotal, Yeshoua affirmait également (à en croire Matthieu) que les scribes et les Pharisiens «siègent dans la chaire de Moïse», renforçant donc leur position en tant qu'héritiers de Moïse. En même temps, Yeshoua exerce Son autorité unique en tant que Messie et gratifie de l'autorité halakhique Ses disciples les plus proches. Dès lors, l'ancien Sanhédrin perd son pouvoir et se voit remplacé par deux institutions en tension l'une avec l'autre.

Que faisons-nous de tout cela, en tant que Juifs Messianiques du vingt-et-unième siècle? Pour élaborer des jugements théologiques sur la base de cette analyse biblique, nous devons aller au-delà de l'analyse biblique et examiner les développements historiques des deux derniers millénaires. Est-il vraiment possible pour nous de reconnaître l'autorité d'une Tradition qui a catégoriquement nié la messianité de Yeshoua? Pouvons-nous voir cette Tradition comme incarnant la «Torah orale», poursuivant l'œuvre de Moïse d'une génération à l'autre?

L'autorité halakhique conférée aux disciples de Yeshoua nous encourage dans nos efforts pour développer un mode de vie spécifiquement Juif Messianique. Cependant, elle n'est pas suffisante pour nous permettre d'accomplir cette tâche. Et ce pour trois raisons

importantes. Tout d'abord, selon Matthieu, l'autorité *halakhique* de la Communauté messianique s'exerce dans le contexte de l'autorité *halakhique* des scribes et des Pharisiens. Apparemment, l'une est incomplète sans l'autre. Deuxièmement, du fait que le mouvement juif de Yeshoua, qui observait la Torah, a disparu dans les premiers siècles de notre ère, il n'existe pas de tradition continue de *halakhah* Juive Messianique. Nous n'avons pas le moindre détail sur la manière dont le mouvement juif de Yeshoua, observait le Shabbat, la *cashrout*, ou les Lois de pureté familiale. Et même si nous avons cette connaissance, nous n'aurions pas pour autant la mémoire vivante d'une Communauté continuant à s'efforcer de vivre la Torah et de la transmettre à ses enfants au travers des circonstances changeantes des vingt derniers siècles. Cette mémoire vivante est essentielle pour l'observance de la Torah par le Peuple juif. Troisièmement, la Communauté juive dans son ensemble a décidé d'accepter l'autorité *halakhique* du mouvement rabbinique. Étant donné le rôle divinement assigné à la Communauté d'établir et de confirmer les successeurs légitimes de Moïse, nous ne pouvons ignorer la Tradition rabbinique, même si nous pensons que nous avons aussi une contribution essentielle à apporter au processus *halakhique*.

L'émergence du Judaïsme rabbinique est remarquable, surtout à la lumière des Écrits apostoliques. Alors que le monde juif dans son ensemble n'a pas accepté Yeshoua comme Messie, il a accepté comme successeurs de Moïse ceux dont Yeshoua a dit qu'ils « siégent dans la chaire de Moïse ». D'autres mouvements auraient pu voir le jour, mais ce ne fut pas le cas. En outre, l'école shammaïte du Pharisaïsme, dominante à l'époque de Yeshoua – et qui a probablement été l'objet de la majeure partie de Sa colère –, a perdu le contrôle du rabbinisme naissant au profit des Hillélites, qui semblent plus proches de l'esprit de Yeshoua. Alors que, de notre point de vue, le fait que le Peuple juif n'a pu accepter Yeshoua comme le Messie ajoute une dimension tragique à l'histoire juive, il est néanmoins vrai que notre Peuple ne pouvait pas faire de meilleur choix, compte tenu de cet échec, que celui de reconnaître l'autorité *halakhique* du mouvement rabbinique ¹⁰⁷. La sagesse de ce choix a été confirmée par le fait que le Judaïsme

107. J'ai affirmé ailleurs que la culpabilité de notre Peuple pour sa non-reconnaissance de Jésus est mitigée par une variété de facteurs importants. Voir *The Nature of Messianic*

rabbinique a réussi à préserver le Peuple juif, la Torah, et le mode de vie juif durant deux millénaires.

Si, avec Michael Wyschogrod, nous comprenons que la Torah orale est « cette part de la Loi que porte le Peuple juif », nous sommes contraints de considérer les rabbins du Talmud et leurs successeurs comme ses gardiens officiels ¹⁰⁸. Dans leur rôle d'autorités *halakhiques*, interprétant et appliquant la Torah à l'évolution constante des circonstances, ils ont continué l'œuvre de Moïse au sein d'Israël. Ces conclusions sont justifiées par les sources bibliques et par une évaluation théologique, bibliquement formée, de l'histoire du Peuple juif. Par conséquent, en tant que Juifs Messianiques, nous ne devrions pas hésiter à dire, avant d'allumer les bougies du *Shabbat* et de *Hanoukka*, en chantant le *Hallel*, en agitant le *loulav*, ou en mettant les *tefillin* : « Béni sois-Tu, Éternel, notre Dieu, Roi de l'Univers, qui *nous* a sanctifiés par Ses commandements et *nous* a commandé de [...] ».

Il n'est pas contradictoire pour nous de respecter l'autorité de la Tradition rabbinique, tout en rejetant son jugement concernant Yeshoua. C'est le cas pour deux raisons. Premièrement, nous devons être ouverts à la possibilité que les interdictions *halakhiques* des actes de foi en Yeshoua ont pu être appropriées dans certaines situations passées. Par exemple, si un acte public de foi en Yeshoua inclut nécessairement le renoncement à la Torah et au Peuple d'Israël, alors, les dissuasions halakhiques d'une telle action seraient essentielles à la préservation de l'Alliance. Deuxièmement, toute version Juive Messianique de la Torah orale doit reconnaître deux autorités *halakhiques* légitimes en tension – celles qui sont reconnues par la Communauté juive dans son ensemble, et celles qui président à sa sous-communauté messianique. Notre autorité *halakhique* de lier et de délier est prophétique dans sa nature, tout comme l'autorité propre de Yeshoua ne provenait pas d'une fonction institutionnelle, mais d'une habilitation messianique. Lorsque les exigences inhérentes à la foi en Yeshoua entrent en conflit avec les normes et les institutions de la Tradition rabbinique de la Communauté juive plus large, alors nous devons trouver un moyen d'être fidèle à Yeshoua tout en maintenant le

Judaism, p. 21-25, et "On the Nature of Messianic Judaism : Replying to my Respondents," *Kesher*, 56-61.

108. Wyschogrod, *The Body of Faith*, 210.

respect de la Communauté et de sa Tradition. C'est souvent une tâche terriblement difficile ; mais Yeshoua n'a jamais dit que notre chemin serait facile.

J'ai consacré beaucoup de temps et d'efforts à plaider en faveur d'une conclusion qui serait le point de départ pour d'autres formes de Judaïsme. Je ne préconise pas ici un point de vue particulier sur ce que la Torah orale nous dit aujourd'hui. Prenant ma conclusion comme hypothèse de départ, chacun peut développer une approche Messianique orthodoxe, conservatrice, réformatrice, ou reconstructionniste, de la Tradition juive. Ce débat supplémentaire est essentiel, mais nous ne pouvons espérer nous engager dans une telle discussion de manière fructueuse si nous ne commençons pas là où d'autres Judaïsmes modernes commencent – par une reconnaissance explicite de la validité de la Tradition rabbinique, la Torah orale, comme fournissant le contexte nécessaire pour toutes les interprétations et applications concrètes de la Torah écrite à la vie juive contemporaine.

4.

PRIÈRE EN YESHOUA, PRIÈRE EN ISRAËL : LE SHEMA D'UN POINT DE VUE JUIF MESSIANIQUE

La récitation du Shema et de ses bénédictions est au cœur du culte d'Israël. Quand des Juifs de par le monde prient le Shema, jour après jour, ils remettent en vigueur l'Alliance du Sinaï et se réengagent à pratiquer les *mitzvot*. Ils déclarent que, même dans la mort, leur dévotion envers le Seul Vrai Dieu ne défaillira pas. L'exposé que fait Kinzer de cette pièce maîtresse de la prière juive révèle que, même s'il n'est pas explicitement mentionné, Yeshoua imprègne cette sainte liturgie et est Celui à Qui les prières et les bénédictions s'adressent en définitive. Il est Celui dont le sacrifice sanctifie le Peuple d'Israël, et Il est Celui à qui ont été infligées les peines énoncées en raison de la désobéissance d'Israël. Selon Kinzer, prier « en Israël » c'est prier « en Yeshoua ». Bien que la majorité du Peuple juif ne reconnaisse pas le rôle d'intercession de Yeshoua, Kinzer prétend que leurs prières sont néanmoins agréables à Dieu en raison de Son obéissance, et que le lien de leur Alliance avec Dieu est fondé sur la filialité de Yeshoua ¹.

LE JUDAÏSME MESSIANIQUE ET LE PARADOXE DE LA CENTRALITÉ-MARGINALITÉ

C'est par le cri « *Hashivenou* » que s'achève la liturgie de la Torah, pour implorer Dieu de nous ramener à Lui. C'est notre conviction que Hashem amène les Juifs Messianiques à une plus riche connaissance d'eux-mêmes au moyen d'une redécouverte contemporaine de la voie de nos ancêtres – *Avoda* (par le culte liturgique), *Torah* (par l'étude des textes sacrés), et *G^emilut Hasadim* (par les actes de bonté aimante).

1. Exposé fait au Forum Hashivenou de 2008.

Telles sont les paroles qui ouvrent la Présentation de la nature et des buts de Hashivenou. En accord avec cette conviction, le Forum Hashivenou se conforme au rythme du rituel quotidien juif de prière, et utilise les formes liturgiques du *Siddour*. Ces rythmes temporels et leurs formes liturgiques ont modelé et exprimé la vie spirituelle du Peuple juif au fil des siècles. En nous les appropriant, nous démontrons que le Peuple juif est notre Peuple et que l'existence juive est notre existence.

En même temps, nous nous différencions des autres Juifs par notre conviction que Dieu a ressuscité Yeshoua d'entre les morts et par notre reconnaissance qu'Il est notre Maître et notre Messie. Nous avons rencontré le rabbi de Nazareth, et rien ne peut plus être comme avant pour nous. Cela inclut « les voies de nos ancêtres ». Nous les « redécouvrons » en tant que disciples de Yeshoua, et donc nous les comprenons et les percevons de manière nouvelle.

Dans son deuxième paragraphe, cette présentation exprime ainsi cet aspect de notre vocation :

Cependant, le Judaïsme Messianique est dynamisé par la croyance que Yeshoua de Nazareth est le Messie promis, la Plénitude de la Torah. Un Judaïsme Messianique mature n'est pas simplement un Judaïsme plus Yeshoua, mais plutôt une démarche consistant à suivre Yeshoua, qui s'intègre au travers de formes traditionnelles juives, dans la pratique contemporaine du Judaïsme en et par Yeshoua.

Dès ses débuts, Hashivenou a rejeté la formulation « le Judaïsme plus Yeshoua ». Le Judaïsme Messianique exige davantage que l'ajustement subtil d'une forme existante de la vie et de la pensée juives – en y ajoutant quelques éléments requis par la foi en Yeshoua, et en en soustrayant quelques éléments incompatibles avec cette foi. Au lieu de cela, le Judaïsme dont nous avons hérité – et que nous continuons à pratiquer – est entièrement baigné dans la lumière vive de la révélation de Yeshoua. Par une interaction circulaire et dynamique, notre Judaïsme nous fournit le cadre nécessaire pour interpréter la révélation de Yeshoua, même s'il est reconfiguré par cette Révélation. De cette manière, notre Judaïsme et notre foi en Yeshoua sont organiquement et holistiquement « intégrés ».

Est-ce vraiment possible ? Presque tous les Juifs en dehors de nos rangs, le nieront, et la plupart des Chrétiens seront peut-être d'accord avec eux. Cela nous amène au thème de notre forum. Dire que

Yeshoua a été « marginal » par rapport à la vie juive traditionnelle est une litote irénique. Tout comme le Christianisme s'est historiquement positionné comme un « non-Judaïsme », ainsi, le Judaïsme lui-même s'est largement défini comme une « foi qui dit non à Yeshoua ». Dans le passé, cela nous a mis en marge de l'une et l'autre Communauté.

Malgré ce fait indéniable, nous émettons l'affirmation radicale et scandaleuse que Yeshoua constitue le véritable Centre de la vie juive, tout comme Israël constitue le véritable Centre de l'*ekklesia* de Yeshoua. Celui qui est passé sous silence dans le *Siddour* y est présent à chaque page. Il n'est pas présent seulement dans les références au *Mashiah ben David* (Messie fils de David) – ces références messianiques sont peu nombreuses. Il n'est pas présent seulement dans les prières pour une Rédemption future et pour l'époque messianique, bien qu'en effet ces prières peuplent la liturgie juive. Comment est-Il présent ? Il est là en tant que « Plénitude de la Torah », l'Incarnation humaine du Nom et de la Parole éternelle de Dieu. Il est là en tant que « Plénitude d'Israël », et Roi oint qui résume en Lui-même la véritable identité et le destin d'Israël. Il est là en tant que Grand-Prêtre céleste et *Shaliah Tsibbour* (L'Envoyé de la Communauté assemblée) S'offrant Lui-même à Dieu en tant que Représentant liturgique d'Israël. Tel est le message que nous proclamons et incarnons : Celui qui a été repoussé aux marges se tient, voilé, au Centre.

Dans la présente étude, je vais tenter de concrétiser ce type de Judaïsme Messianique « intégré » par l'exposition du noyau dur de la liturgie quotidienne juive, le *Shema* et les bénédictions qui l'accompagnent. Si elle est couronnée de succès, cette étude pourra servir de modèle de la manière dont nous rencontrons Yeshoua dans la vie et la pratique juives, et de celle dont notre foi en Yeshoua reconfigure notre Judaïsme.

Mais d'abord, nous devons examiner de plus près le sens et le fondement de la prière Juive Messianique.

PRIÈRE JUIVE, PRIÈRE MESSIANIQUE

Qu'est la prière juive ? Un texte du début de *Shaharit* (Prières du matin) répond à cette question en réfléchissant d'abord sur la nature problématique de toute prière :

Maître de tous les mondes ! Ce n'est pas sur nos mérites que nous nous appuyons pour notre supplication, mais sur Ton amour sans limites. Que sommes-nous ? Qu'est notre vie ? Qu'est notre piété ? Qu'est notre justice ? Quelle réalisation, quel pouvoir, quelle force sont les nôtres ? Que pouvons-nous dire, Seigneur notre Dieu et Dieu de nos ancêtres ? Comparés à Toi, tous les puissants ne sont rien, l'homme célèbre est inexistant, le sage manque de sagesse, l'intelligent manque de raison².

À quel titre nous, êtres humains finis, fragiles et inconstants, approchons-nous le Créateur de l'univers, infini et saint ? La prière semble impossible, à moins que Dieu la rende possible. Selon ce texte, Dieu le fait en établissant un lien d'Alliance avec un Peuple particulier – un lien exprimé, deux fois par jour, par le Peuple de l'Alliance quand il récite le *Shema* :

Mais nous sommes Ton Peuple, partenaires de Ton Alliance, descendants d'Abraham Ton ami, à qui Tu as fait une promesse sur le Mont Moriah.

Nous sommes les héritiers d'Isaac, son fils lié sur l'autel.

Nous sommes Ton Peuple premier-né, l'assemblée de Jacob fils d'Isaac, que Tu as appelé Israël et Yeshurun, à cause de Ton amour pour lui et de la joie qu'il T'a donnée.

C'est pourquoi, il est de notre devoir de Te remercier, de Te louer, de Te glorifier, et de sanctifier Ton Nom [...] Heureux sommes-nous de ce que, deux fois par jour, matin et soir, nous avons le privilège de proclamer : Écoute, Israël : le Seigneur notre Dieu, le Seigneur est Un.

Comme l'explique Reuven Hammer, « selon cette prière, c'est notre appartenance au Peuple d'Israël qui rend la prière possible »³. La prière juive est offerte par le Peuple de l'Alliance de Dieu, en réponse à l'invitation et aux injonctions gracieuses de Dieu.

Voilà pourquoi le *Siddour* est partie intégrante de la prière juive. Il reflète la rencontre collective juive avec Dieu tout au long de l'histoire juive, et offre un langage commun de prière pour les Juifs en tout temps et en tout lieu. Il permet aux Juifs de prier en tant que Peuple. Hayim Donin l'exprime ainsi : « Un Juif peut choisir ses propres mots quand il prie Dieu ; mais quand il utilise les mots du *Siddour*, il devient une partie d'un Peuple. Il s'identifie aux Juifs du monde entier qui

2. Sauf indication contraire, toutes les citations du Siddour, proviennent du *Siddour Sim Shalom*, édition Harlow.

3. Hammer, *Entering Jewish Prayer*, p. 10-11.

utilisent les mêmes mots et expriment les mêmes pensées. Il proclame le principe de la responsabilité mutuelle et du souci de l'autre. Il se place à l'aube de l'histoire en se liant à Abraham, Isaac et Jacob. Il fait valoir ses droits à un avenir juif dans ce monde et à la rédemption individuelle dans le monde à venir⁴. Prier en tant que Juif c'est prier « en Israël », en tant que membre de la Communauté avec laquelle Dieu a établi une Alliance éternelle. Le *Siddour* fait de la prière « en Israël » une réalité concrète.

Ceci fournit le contexte nécessaire à la compréhension de ce que signifie prier « en Yeshoua ». Pour explorer le lien entre la prière « en Israël » et la prière « en Yeshoua », nous nous tournons vers la pensée de Will Herberg. Ce théologien juif du milieu du XX^e siècle a bien compris la nature collective et contractuelle de la prière juive : « La catégorie centrale de la pensée biblique est celle de l'Alliance [...] Du point de vue biblique, l'homme a, si l'on peut dire, une place à côté de Dieu, et une relation directe et personnelle avec Lui, du seul fait de son appartenance au Peuple de Dieu, la Communauté rachetée et rédemptrice »⁵. Selon Herberg, les Écrits apostoliques présentent Yeshoua comme l'« Homme-Unique d'Israël », la Personne qui résume en Elle-même la collectivité d'Israël dans l'Alliance. Quand un non-Juif s'unit à Yeshoua par la foi, il entre dans l'Alliance de Dieu avec Israël, et peut s'approcher de Dieu par la prière en tant qu'il fait partie du Peuple de l'Alliance. La prière « en Yeshoua » est donc une expression de la prière « en Israël », et le Christianisme implique l'extension de l'Alliance d'Israël aux nations :

Comme je l'ai souligné, tant dans le Judaïsme que dans le Christianisme, il n'existe pas de relation avec Dieu qui soit directe et sans intermédiaire ; cette relation doit en quelque sorte passer par la médiation du statut d'Alliance de chaque individu. Dans le Judaïsme, cependant, c'est en vertu de sa qualité de membre du Peuple d'Israël que le croyant s'approche de Dieu et se tient devant Lui ; dans le Christianisme, c'est en vertu de sa qualité de membre du Christ. Ceci est clairement mis en évidence dans la structure de la prière des deux confessions de foi [...] *Être un Juif signifie rencontrer Dieu et recevoir Sa grâce dans et par Israël ; être un Chrétien signifie rencontrer Dieu et recevoir Sa grâce dans et par le Christ*⁶.

4. Donin, *To Pray as a Jew*, p. 7.

5. Herberg, *Faith Enacted as History*, p. 48.

6. *Ibid.*, p. 52. Les italiques sont de moi.

Être « un membre du Christ » n'est pas simplement avoir une relation personnelle avec le Messie, mais faire partie d'une Communauté qui est elle-même, par Jésus, en union avec le Peuple originel de l'Alliance. Même s'il nous aide à voir le lien intégral entre la prière « en Israël » et la prière « en Yeshoua », Herbert ne va pas assez loin. En tant qu'« Homme-Unique d'Israël », Yeshoua rend possible à ceux d'entre les nations d'avoir part aux richesses d'Israël ; mais Il vient aussi introduire Israël dans la plénitude de son propre héritage. Herberg conclut que prier « en Yeshoua » a de l'importance parce que c'est une forme de prière « en Israël » ; nous commençons à découvrir que la prière « en Israël » est aussi une forme de prière « en Yeshoua ».

Yeshoua peut devenir l'« Homme-Unique d'Israël », parce qu'Il était déjà l'éternel Bien-aimé de Dieu en qui Israël avait été choisi dès avant la fondation du monde (Éphésiens 1, 4). Dieu adopte Israël comme son « fils premier-né » (Exode 4, 22-23) en attachant Israël au Fils que Dieu connaissait et aimait avant que rien n'ait été fait (Éphésiens 1, 5-6). Yeshoua devient le Serviteur de ceux qui ont leur être par Lui. Israël l'ignorait avant qu'Il ne s'incarne, et ne L'a pas reconnu depuis. Mais cette non-reconnaissance ne peut annuler la dépendance indéterminable d'Israël par rapport à Yeshoua, et l'engagement indéfectible de Yeshoua envers Israël.

Prier « en Israël » c'est participer à la relation que Dieu a établie avec Abraham, Isaac et Jacob, Sarah, Rebecca, Rachel et Léa. Ce que Dieu était et est pour eux, Dieu l'est maintenant pour nous, leurs enfants. De même, prier « en Yeshoua » c'est participer à Sa relation filiale intime avec Dieu ⁷. Ce que Dieu était et est pour Yeshoua, Dieu l'est maintenant pour nous, Ses disciples, remplis de Son Esprit. La prière « en Yeshoua » est une expression de la prière « en Israël », puisque Yeshoua est la Descendance élue d'Abraham dont la relation avec Dieu résume tout ce que Dieu avait prévu pour l'Alliance contractuelle avec les Patriarches et les Matriarches. Plus encore, la prière « en Israël » dépend finalement, autant qu'elle en découle, de la prière « en Yeshoua », le Fils incarné en qui Israël a son Adoption.

Pour prier « en Israël », nous devons adopter les rythmes temporels et les formes liturgiques concrétisés dans le *Siddour*. Pour prier « en

7. Jeremias, *New Testament Theology*, p. 180-181 ; Barth, *Prayer*, p. 22-23.

Israël » et « en Yeshoua », nous devons découvrir comment ces rythmes et ces formes révèlent quelque chose de la relation personnelle de Yeshoua avec Dieu, afin que nous puissions participer intelligemment et avec passion à cette relation, en tant que ceux qui Lui appartiennent [à Yeshoua]. Nous croyons que c'est une *découverte* plutôt qu'une réinterprétation forcée et artificielle, car nous pensons que Celui que « les bâtisseurs ont dédaigné » et jeté hors des marges de la vie juive n'a jamais abandonné Sa place, cachée en son Centre.

LE SHEMA : TÉMOIGNAGE D'ISRAËL EN YESHOVA, TÉMOIGNAGE DE YESHOVA EN ISRAËL

Sinaï et Martyre

Le *Shema* constitue le cœur de la liturgie quotidienne. Il consiste en trois textes bibliques ⁸ qui sont récités chaque matin et chaque soir pour accomplir à la lettre les mots, « quand tu te coucheras et quand tu te lèveras » (Deutéronome 6, 7 et 11, 19).

Dans sa forme la plus ancienne, le *Shema* commençait par la lecture du Décalogue ⁹. David Hartman infère, à juste titre, de cette pratique, que « la récitation du *Shema* était censée être une reviviscence du moment de l'Alliance du Sinaï » ¹⁰. La Mishnah confirme cette interprétation en référant à la récitation codifiée de Deutéronome 6, 4-9 comme constituant l'acceptation du « joug de la Royauté céleste » ¹¹. Ainsi, chaque matin et chaque soir, un Juif reconstitue et se réapproprie la Rencontre avec Dieu au Sinaï, recevant à nouveau la Révélation que Dieu fait de Lui-même, et réaffirmant l'engagement d'Israël à vivre dans la fidélité à l'Alliance. En lisant les mots, « Tu aimeras Hashem ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toute ta force », un Juif accepte de son plein gré l'obligation de donner un tel amour.

8. Deutéronome 6, 4-9 ; 11, 13-21 ; Nombres 15, 37-41.

9. Mishnah, Tamid 5, 1.

10. Hartman, *A Living Covenant*, p. 164.

11. Mishnah, Berachot 2, 2. Voir Hammer, *Entering Jewish Prayer*, p. 131-132.

Mais comment un tel amour s'exprime-t-il concrètement ? Sa réalisation la plus extrême implique le renoncement à la vie ¹². La Mishnah explique « de toute ton âme » comme signifiant « même si Dieu t'enlève la vie » ¹³. Un midrash ancien réitère et détaille cette tradition :

Et de toute ton âme. Même si Dieu t'enlève la vie, comme il est dit : *À cause de Toi, on nous égorge tous les jours ; nous sommes comme des brebis destinées à la boucherie* (Psaume 44, 12) [...] Siméon ben Azzai dit : *De toute ton âme : aime-Le jusqu'à ce que la dernière goutte de vie te soit arrachée* [...] R. Meir dit : L'Écriture dit : *Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu [...] de toute ton âme*, comme le fit Isaac, qui se ligota lui-même sur l'autel, comme il est dit : *Et Abraham étendit la main, et prit le couteau pour égorger son fils* (Gn 22, 10) ¹⁴.

La *Aqedah* constitue l'accomplissement suprême du premier paragraphe du Shema, et les Juifs accomplissent à nouveau la *Aqedah* chaque fois qu'ils sont en butte à la persécution pour leur foi.

L'exemple le plus célèbre de cette compréhension du Shema est le récit du martyre de Rabbi Aqiva :

Lorsque Rabbi Aqiva fut emmené au supplice, c'était l'heure de la récitation du Shema, et tandis qu'on déchirait sa chair avec des peignes de fer, il prenait sur lui le Royaume céleste. Ses disciples lui dirent : Notre maître, jusqu'à ce point ? Il leur dit : Toute ma vie, j'ai été troublé par ce verset, « *de toute ton âme* » – « même s'il prend ton âme ». J'ai dit : Quand aurai-je la possibilité d'accomplir cela ? Maintenant que j'en ai l'occasion, ne l'accomplirai-je pas ? Il prolongea le mot *Ehad*[Un] jusqu'à ce qu'il expire en le prononçant ¹⁵.

L'histoire juive a scellé ce lien entre le Shema et le martyre et fait de Deutéronome 6, 4 non seulement un renouvellement quotidien du moment de l'Alliance avec Dieu au Sinäi, mais aussi une confession avant la mort, qui constitue une exégèse sur le sens de la vie individuelle : « En récitant le Shema comme une part du culte, aucun être sensible ne peut éviter de savoir qu'il émet des paroles prononcées

12. La calligraphie inhabituelle par rapport à l'écriture traditionnelle, de Deutéronome 6 : 4 pointe vers cette interprétation du *Shema*. Dans les rouleaux de la Torah, la troisième consonne du premier mot « Shema » (*'ayin*) et la troisième consonne du dernier mot « *ehad* (*dalet*) sont écrites en caractères élargis, de sorte que l'on pourrait mentalement mettre les deux lettres ensemble pour former le mot « 'ed » (témoin). Le mot grec pour « témoin » est « martyr ».

Israël témoigne de Dieu en vivant le Shema jusqu'à verser son sang.

13. Mishnah Berachot 9, 5.

14. *Sifre Dvarim* (Deutéronome) 6, 5 (Piska 32). La traduction est reprise de Hammer, *Sifre on Deuteronomy*, 59, 62.

15. T.B. Berachot 61b.

par des millions de Juifs qui ont été tués à cause de leur foi. De Aqiva à Auschwitz, des Juifs croyants ont prononcé ce verset quand ils ont été confrontés à la connaissance que c'est parce qu'ils étaient Juifs qu'ils allaient être tués. C'est aussi devenu la pratique de tout Juif de réciter ces mots sur son lit de mort, et de quitter ce monde avec les mots de la foi juive sur ses lèvres »¹⁶. De cette manière, le Shema constitue la déclaration suprême du sens de la vie du Peuple juif dans son ensemble. Sa récitation rituelle, quotidienne et à la fin de la vie, rend témoignage à la réalité même qui est censée se refléter dans tous les aspects de l'existence individuelle et collective du Peuple de l'Alliance : Hashem, en tant que seul Dieu d'Israël, aimé plus que la vie elle-même.

LA FIDÉLITÉ DE YESHOUA À L'ALLIANCE

Deutéronome 6, 4-9 joue un rôle éminent dans la vie et l'enseignement de Jésus. Il le considère comme le premier et le plus grand commandement, et le relie au commandement de la Torah enjoignant d'aimer son prochain (Lévitique 19, 18)¹⁷. Cette liaison n'ajoute pas au Shema, mais l'interprète : toutes les tentatives d'aimer Dieu, qui compromettent l'amour du prochain s'avèrent frauduleuses¹⁸.

Dans Jean, Yeshoua applique le commandement divin d'aimer son prochain à l'amour mutuel exigé de Ses disciples, et présente le « don de Sa vie » comme l'expression suprême de cet amour¹⁹. C'est ce que fait Yeshoua Lui-même, en ce qui Le concerne, par l'accomplissement volontaire du commandement de Son Père, et donc l'amour mutuel des disciples participe du Don de Soi sacrificiel de leur Maître²⁰.

16. Hammer, *Entering Jewish Prayer*, 134.

17. Marc 12, 28-34 ; Matthieu 22, 34-40 ; Luc 10, 25-28.

18. « Le commandement d'aimer son prochain donne des orientations décisives pour comprendre le commandement d'aimer Dieu. » (Cosgrove, *Elusive Israel*, p. 44).

19. Jean 13, 34 ; 1 Jean 2, 7-11 ; Jean 15, 13. Le commandement de l'amour est « nouveau » en raison de sa réalisation eschatologique dans la mort et la résurrection de Yeshoua, et non parce qu'il est absent ou en marge des responsabilités d'Alliance révélées à Israël. Comme le démontre le Shema (lié à Lévitique 19), le commandement de l'amour est au cœur de l'Alliance d'Israël.

20. Jean 10, 11, 15, 17 ; Jean 10, 18 ; 1 Jean 3, 16.

L'obéissance de Yeshoua à Son Père jusqu'au don de Sa vie témoigne de Son amour inconditionnel de Dieu : « Le prince de ce monde vient. Il n'a aucun droit sur Moi ; mais cela se produit afin que le monde sache que J'aime le Père et que Je fais comme le Père M'a commandé » (Jean 14, 30-31) ²¹. La souffrance et la mort de Yeshoua incarnent donc parfaitement l'amour de Dieu et du prochain exigé par le Shema.

Par son martyre sacrificiel, Yeshoua concrétise la Plénitude de l'engagement d'Israël dans l'Alliance au Sinaï, Il récapitule la *Aqedah* à un niveau supérieur (c'est-à-dire que Dieu est alors le Père dont le Fils Se donne Lui-même en sacrifice) et réalise les manifestations authentiques de fidélité à l'Alliance, accomplies tout au long de l'histoire d'Israël. Le caractère unique et définitif du Martyre d'amour de Yeshoua ne diminue pas la noblesse de ces autres témoins de l'Alliance, mais leur permet d'atteindre leur objectif prévu. C'est dire l'importance de Hébreux 11-12, qui offre une chronique condensée des hommes et des femmes fidèles de l'histoire juive – décrite en 12, 1 comme une « grande nuée de témoins » (*martyrs*). Il amène la narration à son point culminant en présentant Yeshoua comme « le pionnier de notre foi et Celui qui la mène à sa perfection », qui amène à leur perfection non seulement « notre » foi, mais aussi celle des héros énumérés en Hébreux 11 ²².

Cette vision de Yeshoua, qui est la quintessence de la fidélité juive à l'Alliance, devrait façonner notre récitation du Shema en tant que Juifs Messianiques. Tout comme la « foi » des plus grands héros d'Israël ne peut atteindre son objectif en dehors de Yeshoua, ainsi les appels de l'Alliance à l'amour et à l'obéissance du fond du cœur ne peuvent se réaliser que dans et par Yeshoua. Pour nous, la récitation du Shema va bien au-delà d'un simple renouvellement et d'une reconstitution de l'événement du Sinaï : c'est un mémorial de l'obéissance aimante de Yeshoua jusqu'à Sa mort, qui accomplit la Rencontre dans l'Alliance au Sinaï et l'élève à un niveau supérieur (Hébreux 12, 18-24). Notre récitation du Shema implique la confirmation reconnaissante de l'Alliance fidèle de Yeshoua, et de l'engagement à participer à Son Offrande d'amour, l'Offrande de Lui-même au Père.

21. Toutes les citations bibliques sont empruntées à la *New Revised Standard Version* (NRSV), avec des modifications par l'auteur.

22. Hébreux 12, 2; 11, 39-40.

Elle implique également la reconnaissance que tous les Juifs qui ont vécu une existence fidèle, quoiqu'imparfaite, devant Dieu, et qui ont récité le Shema chaque jour et à l'heure de leur mort, ne peuvent atteindre la consommation de leurs aspirations que par l'union avec Yeshoua, « l'Homme-Unique d'Israël ».

RÉCOMPENSE ET CHÂTIMENT

Le deuxième paragraphe du Shema (Deutéronome 11, 13-21) reprend beaucoup des idées et des expressions caractéristiques du premier ²³. Quel matériau particulier ajoute-t-il qui justifie son inclusion dans la confession de foi et de fidélité la plus sacrée d'Israël ?

La contribution particulière du deuxième paragraphe se trouve dans les versets 13-17 :

Assurément, si vous obéissez vraiment à Mes commandements que Je vous prescris aujourd'hui, d'aimer l'Éternel votre Dieu et de Le servir de tout votre cœur et de toute votre âme, Je donnerai à votre pays la pluie en son temps, pluie d'automne et pluie de printemps, et tu pourras récolter ton froment, ton vin nouveau et ton huile, Je donnerai à ton bétail de l'herbe dans la campagne, et tu mangeras et te rassieras. Gardez-vous de laisser séduire votre cœur : vous vous fourvoieriez, vous serviriez d'autres dieux et vous prosterneriez devant eux ; et la colère de l'Éternel s'enflammerait contre vous, Il fermerait les cieux, il n'y aurait plus de pluie, la terre ne donnerait plus son fruit et vous péririez bientôt en cet heureux pays que l'Éternel vous donne.

Cela enseigne le principe de la récompense et du châtiment divins ²⁴. Si Israël reste fidèle à l'Alliance, Hashem subviendra généreusement à ses besoins ordinaires. Si Israël renonce à l'Alliance et adore les autres divinités, Hashem suspendra la bénédiction céleste.

23. «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu [...] de tout ton cœur et de toute ton âme» (Dt 11, 13, voir 6, 5) ; «[Ces paroles que Je vous dis], mettez-les dans votre cœur et dans votre âme, attachez-les à votre main comme un signe, et à votre front comme un bandeau. Tu mettras Mes paroles dans ton cœur et dans ton âme, et tu les lieras comme un signe sur ta main, et tu les fixeras comme emblème sur votre front. Enseignez-les à vos fils, et répétez-les-leur, aussi bien assis dans ta maison que marchant sur la route, couché aussi bien que debout. Tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes.» (Dt 11, 18-20 ; voir 6, 6-9).

24. Donin, *To Pray as a Jew*, p. 152-54 ; Hammer, *Entering Jewish Prayer*, p. 125-27.

Selon le verset 17, le châtement suprême consiste à périr « loin du bon pays que le Seigneur vous donne », c'est-à-dire l'exil ²⁵.

Les commentaires traditionnels juifs attirent aussi l'attention sur une différence dans la formulation du matériau commun aux premier et deuxième paragraphes du Shema : les commandements de Deutéronome 6, 4-9 utilisent des verbes et des pronoms singuliers à la seconde personne, alors qu'en Deutéronome 11, les mêmes commandements sont signifiés au pluriel ²⁶. Sur la base de cette différence grammaticale, Rabbi Hayim Donin conclut : « Dans le premier paragraphe, Moïse s'adresse au Juif individuel. Dans le deuxième paragraphe, il s'adresse à la collectivité d'Israël » ²⁷.

Les promesses de récompense et de punition sont donc destinées ici à la Communauté dans son ensemble. Cela fait sens si, avec Rashi, nous considérons Deutéronome 11, 17 comme une référence à l'exil. L'exil affecte la Nation dans son entier. Rashi considère l'ordre des différents éléments du deuxième paragraphe du Shema comme reflétant une séquence chronologique, en sorte que les commandements du premier paragraphe, qui sont réitérés au pluriel à la fin du second, concernent l'observance de la Torah, *même en exil* : « Même après que vous irez en exil, distinguez-vous par l'accomplissement des commandements ; par exemple, mettez les *tefillin* [Deutéronome 11, 18] et faites des *mezuzot* [Deutéronome 11, 20], de sorte que ces [pratiques] ne soient pas nouvelles pour vous lorsque vous reviendrez » ²⁸.

La différence singulier-pluriel dans les paragraphes un et deux du Shema nous fournit une clé pour lire le deuxième paragraphe en tant que Juifs Messianiques. Les singuliers du premier paragraphe expriment notre conviction qu'un seul Juif a parfaitement accompli les commandements édictés, et qu'il est enjoint à tous les autres Juifs de participer à Son amour plénier de Dieu. Les pluriels du second paragraphe tiennent compte de nos dispositions inconstantes, et anticipent l'infidélité nationale et son châtement. Néanmoins, la récitation prééminente de ce même deuxième paragraphe appartient à

25. Voir Rashi sur Deutéronome 11, 17.

26. Voir Rashi sur Deutéronome 11, 13.

27. Donin, *To Pray as a Jew*, p. 151.

28. Rashi sur Deutéronome 11, 18.

Yeshoua plutôt qu'à nous. Sa récitation du deuxième paragraphe explique la forme concrète que doit prendre Sa récitation du premier : Il S'identifie à l'Israël infidèle à l'Alliance et supporte volontairement le châtiment mérité par Israël, afin qu'Israël puisse recevoir la récompense qui Lui revient de droit. De ce fait, Son amour de Dieu, tout l'amour de Son Cœur, accomplit le premier paragraphe du Shema, et prend la forme concrète de *la souffrance* et de *la mort expiatoires* pour le compte d'Israël ²⁹.

Israël va en exil, malgré le martyre expiatoire de Yeshoua. Pourtant, comme l'a reconnu Rashi, l'exil loin de la terre ne signifie pas un exil inéluctable loin de Hashem ou de la Torah. Après la mention du châtiment de l'exil en Deutéronome 11, 17, les versets suivants réitérent, au pluriel, les commandements de Deutéronome 6, 4-9. Nous pouvons être physiquement en exil, en attendant le jour de la Rédemption, mais nous ne devons pas rester en exil spirituel. Le Messie Yeshoua a pris sur Lui nos péchés pour que nous soyons libérés de leur poids, et Il nous offre Son Esprit pour que nous puissions avoir part à Son Offrande d'amour, l'Offrande de Lui-même à Dieu le Père. Quand Israël s'appropriera collectivement l'expiation de Yeshoua et entrera dans Son Don de Soi, il recevra la bénédiction promise en Deutéronome 11, 21 : « afin que se multiplient vos jours et ceux de vos fils sur la terre que L'Éternel a juré à vos Pères de leur donner, aussi longtemps que les cieux demeureront au-dessus de la terre ».

Dans le premier paragraphe du Shema, nous nous concentrons sur l'amour de Dieu inconditionnel de Yeshoua, Qui accomplit l'Alliance. Dans le second paragraphe, nous nous concentrons sur l'amour de Yeshoua pour Israël Son Peuple, qui L'amène à souffrir et à mourir pour nous. L'obéissance de Yeshoua au second des commandements majeurs démontre l'authenticité de Son obéissance au premier.

29. C'est le sens du baptême de Yeshoua par Jean. Jean fut consterné que Yeshoua soit baptisé, alors qu'Il n'avait pas besoin de repentance ni de pardon (Matthieu 3, 13-15). Pourtant, Yeshoua a compris que Sa mission exigeait qu'Il s'identifie complètement avec Israël et subisse le jugement qu'Israël méritait – de manière figurée, dans son baptême, et littéralement, dans sa mort expiatoire (voir Luc 12, 50).

LA RÉDEMPTION MESSIANIQUE

Le troisième paragraphe du Shema (Nombres 15, 37-41) est tiré du livre des Nombres plutôt que du Deutéronome, et donc sa terminologie et son style diffèrent des deux premiers paragraphes. Néanmoins, il a beaucoup en commun avec les deux textes précédents du Deutéronome. Comme eux, il se concentre sur les commandements et leur observance fidèle³⁰. Comme eux, il enjoint à Israël d'honorer les commandements par le truchement de symboles visuels et tactiles³¹. Comme en Deutéronome 11, il avertit de ne pas se détourner de Hashem³². Ces points communs font de Nombres 15 une conclusion adéquate du Shema.

Quel contenu différent ce troisième paragraphe apporte-t-il au Shema ? Une des plus anciennes traditions rabbiniques a découvert sa contribution particulière dans son dernier verset : « Je suis Hashem, ton Dieu, qui t'a fait sortir du pays d'Égypte, pour être votre Dieu. Je suis Hashem, ton Dieu »³³. La Mishna désigne ce paragraphe par l'expression *Yetsiat Mitsrayim* (Sortie d'Égypte), et confirme qu'il est important de se souvenir de l'Exode tant le soir que le matin, en récitant le troisième alinéa du Shema³⁴. Comme le remarque Reuven Hammer, « La mention de l'Exode d'Égypte ajoute l'idée de Rédemption, une autre affirmation importante dont on peut dire qu'elle complète les idées fondamentales que les Sages voulaient que nous affirmions deux fois par jour : Dieu est Un, Il est l'Unique ; Il récompense et punit ; et Il rachète.³⁵ » Comme le suggère Hammer, le souvenir de l'Exode d'Égypte est destiné à inspirer l'espoir d'une Rédemption future.

Ce verset final du Shema fait aussi écho à son très important premier verset : « Écoute Israël, Hashem est notre Dieu, Hashem est Un » (Deutéronome 6, 4). Les trois paragraphes du Shema se composent d'une explication approfondie de la signification et des implications

30. Nombres 15, 39-40 ; voir Deutéronome 6, 6 ; 11, 13.

31. *Tzitzit* / franges en Nombres 15, *tefillin* et *mezuzot* en Deutéronome 6 et 11.

32. Nombres 15, 39b ; voir Deutéronome 11, 16-17.

33. Nombres 15, 41.

34. Mishnah Berachot 1, 5.

35. Hammer, *Entering Jewish Prayer*, p. 128.

de ce premier verset. Le dernier verset indique clairement que l'identité de Hashem est liée à l'Action rédemptrice de Hashem pour Israël. En effet, l'expression « qui t'a fait sortir du pays d'Égypte » devient une forme élargie du Nom divin. Le Dieu qui fait une Alliance avec Israël au Sinaï et qui demande la loyauté et l'amour exclusif d'Israël, est Celui qui a agi de manière rédemptrice dans le passé d'Israël, et qui promet d'agir de manière rédemptrice dans l'avenir eschatologique d'Israël.

Dans la bouche de Yeshoua, le troisième paragraphe du Shema devient une proclamation et une Promesse de rédemption messianique. Plus précisément, il nous indique, au-delà de *la souffrance* et de *la mort expiatoires* de Yeshoua, Sa Résurrection victorieuse. Dans le récit lucanien de la Transfiguration, nous apprenons que Moïse et Élie « apparus dans la Gloire, parlaient de Son départ (exode), qu'Il allait accomplir à Jérusalem »³⁶. La Résurrection de Yeshoua « accomplit » l'Exode d'Égypte en récapitulant le trajet d'Israël de l'esclavage à la liberté, de la mort à la vie, en assurant et en effectuant la Rédemption eschatologique suprême d'Israël. Si « Celui qui vous a fait sortir du pays d'Égypte » sert de forme étendue au Nom divin au Sinaï, alors « Celui qui a ressuscité Yeshoua d'entre les morts » est le même Nom émis à nouveau à la lumière de l'Action rédemptrice de Dieu au Nom de Yeshoua³⁷.

Hashem exige la loyauté et l'amour d'Israël en raison de l'Exode d'Égypte. Son exigence est encore plus grande en raison de la Résurrection de Yeshoua. Parce que Dieu a ressuscité Yeshoua d'entre les morts, et assuré en Lui l'avenir eschatologique d'Israël, Dieu

36. Luc 9, 31.

37. Romains 4, 24 ; 8, 11. Robert Jenson souligne l'importance de ces deux manières d'identifier le Dieu d'Israël, et leur relation réciproque : « À la question 'Qui est Dieu ?' Le Nouveau Testament a une nouvelle réponse qui identifie de manière descriptive : 'Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts'. L'identification par la Résurrection ne remplace pas l'identification par l'Exode, ni ne lui est simplement ajoutée ; la nouvelle description identifiante *vérifie* son précédent paradigmatique. Car, en tant que résultat de l'Ancien Testament, on voit qu'on ne peut soutenir l'espérance d'Israël en son Dieu si elle n'est pas vérifiée par sa victoire sur la mort également [...] Donc l'expression, 'celui qui a sauvé Israël de l'Égypte' se voit confirmée comme désignant *Dieu* en ce qu'elle est suivie par 'comme il a par la suite sauvé l'Israélite Jésus d'entre les morts'. » (Jenson, *Systematic Theology*, vol. 1, p. 44).

appelle à ce que tous reconnaissent Yeshoua et confessent le renouvellement de l'Alliance qui s'est accompli en Lui.

Donc, pour nous en tant que Juifs Messianiques, les trois paragraphes du Shema désignent le cœur de tout que nous croyons : l'amour et l'obéissance vicariants de Yeshoua qui renouvelle l'Alliance de Dieu avec Israël ; *Sa souffrance* et *Sa mort expiatoires* comme porteurs de l'exil d'Israël ; et Sa Résurrection d'entre les morts comme gage de la future Rédemption d'Israël. Le Shema exprime également le cœur de tout ce que nous cherchons à incarner dans notre vie : l'amour de Dieu et du prochain ; l'obéissance aux *mitsvot* ; et la solidarité avec Israël, même dans son infidélité. Enfin, le Shema nous aide à comprendre que nous ne pouvons vivre dans l'amour, l'obéissance et la solidarité qu'en participant à la *vie* et la *mort* de Yeshoua, l'Homme-Israël par excellence.

LES BÉNÉDICTIONS QUI ACCOMPAGNENT LE SHEMA : À LA LOUANGE DU DIEU DE L'ALLIANCE

Qui est Hashem ?

Les trois paragraphes du Shema commencent et finissent par la reconnaissance de Hashem comme seul Dieu d'Israël. Le corps des paragraphes consiste ensuite en une affirmation par Israël des conséquences relationnelles et comportementales de cette reconnaissance. De cette manière, le Shema souligne la réponse de fidélité d'Israël à l'Alliance.

En revanche, les bénédictions qui accompagnent le Shema se focalisent sur l'identité du Dieu auquel Israël rend un culte. Elles répondent à la question « qui est Hashem ? » en faisant l'éloge de la souveraineté et de la compassion de Hashem. Leur réponse présente Hashem comme le Créateur et le Rédempteur qui a choisi Israël dans l'amour pour être partenaire de l'Alliance de Dieu, et comme Celui qui a donné à Israël la Torah en signe de cet amour. Elles indiquent également le But eschatologique de l'action de Dieu dans la Création du monde et l'établissement d'une Alliance avec Israël. Ces bénédictions

fournissent ainsi un contexte cosmique, historique et eschatologique à la réponse d'amour d'Israël envers Dieu dans le Shema ³⁸.

Hashem, Créateur du Monde

La première bénédiction avant le Shema du matin répond à la question « qui est Hashem ? » en présentant le Dieu d'Israël comme le Créateur de toutes choses. Celui auquel Israël rend un culte n'est pas une divinité tribale réservée à un pays ou à un peuple en particulier, mais *Adon Olam*, Maître de l'Univers.

Du fait que cette bénédiction accompagne la récitation du Shema *du matin*, elle met l'accent sur la création par Dieu des luminaires célestes (c'est-à-dire, le soleil et les étoiles). Chaque matin, le soleil dissipe les ténèbres de la nuit, et nous percevons le monde comme s'il avait été créé à nouveau. Selon cette bénédiction, notre perception reflète ce qui se passe réellement : dans Sa bonté, Dieu renouvelle quotidiennement le Travail de création (*uv'tuvo mehadesh b'khol yom tamid ma'aseh vereishit*). Par conséquent, le rôle et l'œuvre de Dieu en tant que Créateur ne se limitent pas, comme le croient les déistes, aux événements temporels initiaux qui ont donné naissance à l'Univers, mais ils incluent la manière aimante dont Dieu continue à prendre soin du monde naturel.

À l'époque prémoderne, les Juifs ont souvent associé les luminaires célestes – qui sont parfois désignés par l'Écriture comme l'armée (*tsava*) du Ciel – à des puissances angéliques ³⁹. Cette association explique l'insertion de la *Q'doushah* (Sanctification) angélique dans la première bénédiction avant le Shema. Puisant dans les théophanies prophétiques classiques d'Isaïe 6 et d'Ézéchiel 1, la *Q'doushah* décrit le culte des Anges de Dieu, qui a lieu dans les hauteurs du Ciel.

L'insertion de la *Q'doushah* dans une bénédiction qui célèbre Dieu

38. Le Shema est récité deux fois par jour, une fois le matin et une fois le soir. À ces deux occasions, des bénédictions précèdent et suivent la récitation. Bien que la formulation et la durée de ces bénédictions varient dans les deux offices, les thèmes restent les mêmes. Du fait que les bénédictions du matin sont plus longues et plus détaillées, et que le service du matin dans son ensemble joue un rôle plus important dans le rythme liturgique de la prière quotidienne juive, mes commentaires sur les bénédictions qui accompagnent le Shema se concentreront sur la forme que prennent ces bénédictions dans l'office du matin.

39. Genèse 2, 1 ; Deutéronome 4, 19 ; 17, 3 ; Isaïe 40, 26. Voir Mullen, "Hosts, Host of Heaven", p. 301-304.

en tant que Créateur souligne la réponse de louanges que la Création doit à Celui qui est la Source de son existence.

La *Q'doushah* prépare également le terrain pour la récitation du Shema. La triple sanctification angélique du Nom divin est décrite comme leur « acceptation du joug du Royaume des Cieux » (*wekhulam meqablim aleihem 'ol malkhut shamayim*) – qui est la même expression que celle utilisée dans les textes rabbiniques pour caractériser la récitation du Shema par Israël. Donc, la confession de l'Alliance par Israël dans le Shema correspond au culte angélique rendu au Créateur. La liturgie terrestre d'Israël reflète le service céleste des Anges. En outre, de même que les armées du Ciel exercent le rôle sacerdotal de représenter le culte de toute la Création, ainsi, la réponse d'Israël à Hashem implique plus que sa propre relation avec le Créateur. Israël est un Peuple sacerdotal, et son offrande à Hashem représente le monde entier.

De même, le dernier paragraphe indique la bénédiction qui suit le Shema. Dans cette bénédiction nous lirons la délivrance à la mer des Roseaux, et la louange subséquente d'Israël envers Dieu dans le Cantique de Moïse : « Qui est comme Toi, ô Éternel, parmi les dieux ; Qui est comme Toi, magnifique en sainteté, impressionnant de louanges (*nora tehillot*), opérant des merveilles ('*oseh feleh*) ? ⁴⁰ » Ici, dans le dernier paragraphe de la première bénédiction, Hashem est appelé « impressionnant de louanges » (*nora tehillot*), « Seigneur des merveilles » (*Adon hanifla'ot*). À la Mer, Israël reconnaît d'abord la Souveraineté de Hashem, et entre dans la liturgie sacerdotale qu'il récite avec l'armée angélique. À la Mer, Israël reçoit également un avant-goût de la Vision de Dieu qui ne sera donnée en plénitude que lors de l'eschaton, et sa réponse anticipe également le Jour où le Nom de Dieu sera sanctifié sur la terre comme Il l'est au Ciel.

Comme toutes les bénédictions du Shema, la première bénédiction se termine par une prière pour la Rédemption. Poursuivant avec l'image de la lumière, nous prions pour que Dieu « suscite une nouvelle Lumière pour illuminer Sion », et pour que nous puissions « tous bientôt partager une partie de son éclat » (*or hadash 'al tzion ta'ir venizkeh khulanu meherah le'oro*). Nous attendons le Jour où la

40. Exode 15, 11.

Création sera définitivement renouvelée, et où Sion prendra place en son Centre. Les préoccupations universelles de cette première bénédiction sont donc inséparablement liées à la relation particulière de Hashem avec le Peuple d'Israël. La Création n'atteindra son but que quand Israël aura atteint le destin qui lui est imparti.

Création en Yeshoua

Comme nous l'avons vu, le Shema exprime la réponse d'Israël à Hashem. Quand nous le récitons en Yeshoua, nous nous concentrons sur l'Accomplissement de Sa réponse par l'Offrande de Lui-même à Dieu et nous y participons par le Don de Son Esprit.

Les bénédictions qui accompagnent le Shema louent Dieu pour les actions divines qui rendent une telle réponse possible et nécessaire. En récitant ces bénédictions en Yeshoua, nous nous souvenons qu'antérieurement à Son rôle consistant à nous représenter devant Dieu, Il est déjà pour nous le Représentant de Dieu. Le Messie est l'Agent par lequel Dieu accomplit toutes les bonnes œuvres de Dieu.

Dieu crée toutes choses par l'intermédiaire de la Parole et de la Sagesse divines qui se sont incarnées en Yeshoua ⁴¹. La première bénédiction avant le Shema commence par célébrer les actes créateurs de Dieu évoqués par les mots du Psaume 104, 24 : « Ô Hashem, que Tes œuvres sont nombreuses ! Toutes Tu les as faites avec sagesse (*kulam behokhmah 'asita*) ; la terre est remplie de Tes créatures. » Conformément à l'enseignement des Apôtres, nous considérons la Hokhmah de ce Psaume comme la Sagesse divine devenue chair en Yeshoua. Même quand il n'est pas ouvertement fait allusion à Son rôle dans l'œuvre créatrice de Dieu, nous Le reconnaissons et bénissons Hashem pour la médiation universelle du Messie ⁴².

Conformément à la Tradition mystique juive, les Juifs Messianiques voient aussi le Nom de Dieu comme une réalité distincte, inséparablement une avec Dieu tout en ayant Son identité spécifique propre ⁴³.

41. Jean 1, 1-3 ; 1 Corinthiens 8, 6 ; Colossiens 1, 15-16 ; Hébreux 1, 1-4.

42. « Médiation universelle » signifie que Dieu ne fait rien en dehors de la médiation du Fils et de l'Esprit.

43. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, 147-163 [= Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 199-216] ; Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, p. 41-46 ; Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, p. 76-191, 239-256.

Les nombreuses références au Nom de Dieu dans cette bénédiction, et dans la prière juive en général, nous renvoient à nouveau au Messie Yeshoua comme étant l'éternelle Expression de Soi du Dieu ineffable.

Le Messie est aussi « l'image du Dieu invisible », tant avant qu'après Son Incarnation ⁴⁴. Selon Jean, la forme humaine sur un Trône, qu'a vue Isaïe, était Yeshoua ⁴⁵. Cela peut expliquer le sens de Jean 1, 18 : « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le Sein du Père, Lui, L'a fait connaître ». Ce verset fait suite à une référence au Don de la Torah par Moïse. Cela implique que le Dieu que Moïse a rencontré sous une forme visible était « Dieu le Fils unique » ⁴⁶.

De ce fait, la triple sanctification de Dieu, qui se trouve dans la *Q'doushah* (et est incluse dans la première bénédiction du Shema) contient pour nous la reconnaissance angélique de la Sainteté et de la Gloire du Fils. Il est le Médiateur de l'Œuvre créatrice de Dieu, et de la même manière Il est Médiateur de la Révélation que Dieu fait de Lui-même dans le monde créé par Lui.

L'image tissée tout au long de la première bénédiction du Shema est celle de la lumière : la lumière du premier jour de la Création, appelée à l'existence avant le soleil, la lune et les étoiles ; la lumière du quatrième jour, identifiée avec les luminaires (*me'orot*) ; la lumière du dernier jour, qui brillera sur une Sion rachetée. Selon les Écrits apostoliques, Yeshoua est la Lumière véritable qui est la Source de toute autre lumière, la Lumière de la Vie ⁴⁷. Louer Dieu pour la Lumière c'est louer Dieu pour Yeshoua.

Comprendre et prier le *Siddour* de cette manière n'est ni arbitraire ni d'ordre exégétique. C'est célébrer la Liturgie juive traditionnelle de la même manière que les premiers Juifs Messianiques priaient les Psaumes, et lisaient la Torah et les Prophètes. Nous trouvons Yeshoua partout dans la Tradition, car Il y est. Nous savons cela non seulement par une lecture historique grammaticale des prières elles-mêmes, mais par la connaissance implicite de la Vie ressuscitée de Yeshoua et du Don de Son Esprit.

44. Colossiens 1, 15 ; voir 2 Corinthiens 4, 4.

45. Jean 12, 41.

46. « Christ est plus grand que Moïse comme celui que Moïse a vu est plus grand que Moïse ; dans le quatrième Évangile, la gloire dont témoignaient les prophètes d'Israël était celle de Jésus Lui-même » (Keener, *The Gospel of John : A Commentary*, vol. 1, 419). Paul fait allusion à quelque chose de similaire en 2 Corinthiens 3, 12 – 4, 6.

47. Jean 1, 4-9 ; 8, 12 ; 2 Corinthiens 4, 6.

Hashem, Dieu d'Israël

Qui est Hashem ? Les dernières lignes de la première bénédiction font une allusion voilée à une vérité qui devient le point principal de la deuxième bénédiction précédant le Shema du matin (désigné par ses mots d'introduction, *Ahavah Rabbah*) : Hashem n'est pas seulement le Créateur de l'Univers, sanctifié par les Anges dans les Cieux, mais aussi Celui qui aime et choisit le Peuple d'Israël.

Comme l'indiquent ses lignes d'introduction et de clôture, *Ahavah Rabbah* met l'accent sur l'amour et la compassion de Dieu. Même si Dieu aime toute la Création, la deuxième bénédiction du Shema se concentre sur l'amour particulier de Dieu pour les descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, de Sarah, Rebecca, Rachel et Léa. Elle crée ainsi un cadre pour le premier paragraphe du Shema et l'appel qu'il adresse à Israël d'aimer Hashem de tout son cœur. Celui qu'Israël aime est Celui qui, en premier, a aimé Israël.

Comment Hashem a-t-il aimé Israël ? Hashem a distingué le Peuple d'Israël des nations du monde, Il a établi une Alliance avec lui, et lui a donné un mode de vie qui exprime cette Alliance et reflète le caractère de partenaire de l'Alliance divine. En bref, Dieu a accordé à Israël le Don de la Torah – un don d'amour qui dépend et est inséparable des dons de l'Élection et de l'Alliance.

Alors que la deuxième bénédiction qui accompagne le Shema reconnaît en Le louant le Dieu qui aime Israël « avec grande et surabondante miséricorde » (*hemlah g^edolah wiyterah*), elle s'écarte du modèle des deux autres bénédiction par l'importance qu'elle donne à la demande. Surtout, cette bénédiction contient une demande que nous – le Peuple d'Israël – , puissions recevoir illumination divine intérieure et force afin d'être en mesure de vivre pleinement le Shema en vérité : « Illumine nos yeux de la lumière de Ta Torah, maintiens nos cœurs attachés à Tes *mitzvot*, et unis nos cœurs à l'amour et à la crainte de Ton Nom » ⁴⁸. En nous préparant à confesser l'« Unité » de Hashem et à vouer notre vie à L'aimer complètement, nous demandons d'abord à Hashem d'« unifier notre cœur », de sorte que nous ne puissions pas être divisés dans nos loyautés fondamentales, mais puissions nous offrir avec un véritable amour en vivant sacrifice.

48. Ma traduction [adaptée en français par le traducteur du présent ouvrage].

En émettant une telle requête, Israël reconnaît qu'il est incapable d'accomplir la Torah sans l'Inhabitation intérieure de Dieu. Il est impossible d'aimer Dieu, si Dieu ne nous en rend pas capable dans Son amour. Nous confessons par le biais de cette prière que le plus grand Don de l'amour de Dieu pour Israël est la capacité d'aimer Dieu en retour ⁴⁹.

Comme chacune des trois bénédictions qui accompagnent le Shema, *Ahavah Rabbah* contient une prière pour la Rédemption. Elle se concentre sur le rassemblement d'Israël dans sa terre. Toutefois, selon cette prière, ce rassemblement n'est pas une fin en soi, mais a pour but de permettre à Israël de remplir la vocation qui lui est destinée : «Tu nous as choisis parmi toutes les nations et langues, et nous a approchés de Ton grand Nom dans la vérité, pour Te confesser Toi et Ton Unité/Unicité dans l'amour» ⁵⁰. Par suite, même cette prière pour la Rédemption est orientée vers la récitation par Israël du Shema, présentée ici en termes eschatologiques comme l'Achèvement d'une Création renouvelée.

Yeshoua, premier Bien-Aimé de Dieu

Pour sa plus grande part, notre manière d'entrer dans cette deuxième bénédiction devrait être évidente. Nous considérons Yeshoua comme la Torah vivante, l'Interprète suprême de la Torah écrite et Celui auquel elle rend un témoignage perpétuel. En outre, Il est Celui qui nous a donné Son Esprit pour que, par Lui et en Lui, nous puissions observer les *mitzvot* et accomplir fidèlement l'Alliance. La seconde bénédiction du Shema nous fournit l'occasion de prier pour être liés à Yeshoua par Son Esprit, afin que Son Accomplissement du Shema puisse devenir le nôtre.

Moins évident, mais tout aussi important, est le lien entre l'Élection d'Israël et celle de Yeshoua le Messie. À bien des égards, Éphésiens 1, 3-6 constitue une version Messianique de *Ahavah Rabbah* :

49. Message similaire en 1 Chroniques 29, 14.

50. Ma traduction [adaptée en français par le traducteur du présent livre].

Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Yeshoua le Messie, qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, aux Cieux, dans le Christ. C'est ainsi qu'Il nous a élus en Lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en Sa Présence, dans l'amour. Il nous a destinés à être adoptés comme Ses fils par l'intermédiaire de Jésus le Messie, pour la louange de Sa volonté, à la louange de Sa grâce éclatante, dont Il nous a gratifiés dans le Bien-aimé.

Nous avons là une formule de bénédiction qui parle d'un choix aimant de Dieu, comme dans les derniers mots de *Ahavah Rabbah*⁵¹. Si le « nous », dans ces versets, est « Israël », ou « nous Juifs », comme ce semble être le cas dans les versets qui suivent (Éphésiens 1, 11-13), le parallèle devient exact : Dieu choisit Israël avec amour, pour qu'il vive une vie qui soit « sainte et irréprochable » (c'est-à-dire, en conformité avec la Torah).

Toutefois, les mots ajoutés fournissent la clé herméneutique Messianique essentielle : Celui qui choisit Israël est « le Dieu et Père de notre Seigneur Yeshoua le Messie », et le choix est effectué « dans le Messie ». En d'autres termes, Dieu choisit d'abord le Messie Yeshoua dans l'amour, et amène alors Israël dans cette Élection (comme Il amènera ensuite les nations à participer à l'Élection d'Israël). L'amour que le Père a pour le Fils (« le Bien-Aimé ») s'étend à Israël, auquel l'Alliance confère le statut d'enfants adoptés.

Nous prions la forme traditionnelle de *Ahavah Rabbah*, de concert avec les autres Juifs à travers le monde et au fil des siècles passés, mais nous prions à la lumière d'Éphésiens 1. Dans cette bénédiction, nous reconnaissons le Messie Yeshoua non seulement comme le But de l'histoire juive, mais aussi comme étant son Origine cachée et son Centre éternel.

Hashem, Rédempteur d'Israël

Qui est Hashem ? Nous apprenons dans les deux premières bénédictions du Shema que Hashem est le Créateur de toutes choses, qui entre dans une Relation d'Alliance aimante avec le Peuple d'Israël et lui permet de vivre d'une manière digne de Celui qui l'a choisi. Hashem est le Souverain de la terre, qui invite Israël à reconnaître

51. « Celui qui a choisi son Peuple Israël par amour » (*Haboher be'amo Israel be'avahavah*).

avec amour cette souveraineté et à Lui servir de signe efficace parmi les nations du monde. Israël le fait en récitant le Shema et en le vivant.

Le troisième alinéa du Shema conclut en identifiant Hashem comme Celui qui « vous a fait sortir du pays d'Égypte ». La bénédiction qui suit le Shema prend ces mots, et en fait un élément essentiel de l'identité du Dieu d'Israël. La souveraineté de Hashem dans la vie d'Israël implique non seulement le pouvoir de régner sur Israël, mais aussi l'engagement d'agir en Rédempteur pour le bien d'Israël.

Tout au long de cette longue bénédiction, l'accent est mis sur un mot particulier : *emet* (vérité).

Ton enseignement est *vrai* et immuable [...] Il est *vrai* que le Dieu éternel est notre Roi, que le Rocher de Jacob est notre bouclier protecteur [...] Pour nos ancêtres, pour nous, pour nos enfants, pour toutes les générations du Peuple d'Israël, pour tous les âges, du premier au dernier, Ses enseignements sont *vrais*, éternels. Il est *vrai* que Tu es le Seigneur notre Dieu, alors même que Tu étais le Dieu de nos ancêtres [...] Tu es, en vérité, le Seigneur de Ton Peuple, leur Défenseur et puissant Roi.

L'« enseignement » (*davar*) dont la vérité est proclamée est celui que l'on trouve dans le premier verset du Shema : Hashem est le seul Souverain du monde et d'Israël. Les trois paragraphes du Shema se concentrent sur les obligations d'Alliance que cette Souveraineté impose à Israël. La bénédiction finale accompagnant le Shema souligne le fait que cette Souveraineté impose également des obligations d'Alliance à Hashem. La *vérité* de Dieu signifie la Fidélité d'Alliance de Dieu.

De même que le Shema revit le moment décisif de l'engagement d'Israël dans l'Alliance avec Hashem au Sinaï, la bénédiction qui suit le Shema rappelle le moment décisif où Hashem manifeste Sa Fidélité à Israël dans l'Alliance – l'Exode d'Égypte et en particulier son point culminant, la traversée de la mer. En outre, de même que la Création et l'Élection sont des actes divins que Dieu renouvelle chaque jour, l'Exode revient sans cesse dans la vie nationale d'Israël et dans la vie des Juifs individuels. Plus important encore, comme la Création et l'Élection d'Alliance atteignent leur consommation à la fin des temps (comme le laissent entendre les demandes de Rédemption insérées dans les première et deuxième bénédictions du Shema du matin), les Actes divins de délivrance en Égypte et tout au long de l'histoire pointent vers l'Intervention définitive de Dieu lors de l'eschaton.

Donc, la célébration de l'Amour rédempteur de Dieu pour Israël, dans la troisième bénédiction, culmine dans une prière pour la Rédemption encore à venir : « Rocher d'Israël, dresse-Toi pour défendre Israël ; accomplis Ta Promesse de délivrer Juda et Israël ».

Au-delà de la fonction d'illustration vivante de l'Exode d'Égypte mentionnée dans les derniers mots du troisième paragraphe du Shema, la traversée de la mer effectuée par Israël fait également écho à la *Q'doushah* angélique et anticipe la reconnaissance par Israël de la Souveraineté de Dieu réalisée dans l'Alliance au Sinaï et renouvelée quotidiennement dans le Shema.

Avec un nouveau chant, les rachetés ont loué Ton Nom sur le bord de la mer, tous unanimement ont remercié et reconnu [Ta] souveraineté (*yahad kulam hodu wehimlikhu*), et ont dit : « Hashem régnera pour toute l'éternité. »⁵²

Notre discussion antérieure au sujet de la première bénédiction pointe vers l'utilisation de son langage caractéristique, dans cette troisième bénédiction, pour établir une correspondance implicite entre le rôle des Anges, en Haut, et celui d'Israël, sur la terre. Ici, la troisième bénédiction rend la politesse et fait écho, dans leur langage propre, à la première bénédiction :

Ensuite, ils acceptent tous [de prendre] sur eux le joug de la Souveraineté céleste (*kulam meqab' lim 'aleyhem 'ol malkhout shamayim*) [...] Tous d'une seule voix proclament Sa Sainteté (*q'doushah kulam ke'ehad 'onim*)⁵³.

Ici, la reconnaissance unanime par Israël de la Souveraineté divine, au bord de la Mer, vise, au-delà de la *Q'doushah* angélique, la Théophanie du Sinaï, et la récitation quotidienne du Shema par Israël, jusqu'à l'Accomplissement eschatologique de la Souveraineté divine lors de la Rédemption finale. Comme *Ahavah Rabbah*, cette bénédiction du Dieu Rédempteur se représente le but de la Rédemption comme un monde dans lequel la Souveraineté exclusive de Hashem est adoptée par tous avec amour.

L'auto-révélation de Hashem atteint sa plénitude dans la démonstration finale de la Fidélité divine à l'Alliance avec Israël. La Rédemption eschatologique manifeste ainsi totalement l'identité de Dieu, comme l'Exode d'Égypte manifeste publiquement le Nom divin pour la première fois.

52. Scherman (traducteur), *The Complete ArtScroll Siddour*.

53. *Ibid.*

Dieu, comme l'Exode d'Égypte manifeste publiquement le Nom divin pour la première fois. Hashem devient connu de tous comme Celui qui est présenté dans les trois bénédictions du Shema du matin. En conséquence, la Souveraineté de Hashem est reconnue par tous dans l'accomplissement du Shema lui-même.

La Rédemption par Jésus

Les Juifs Messianiques croient que Dieu libère Israël et toute la Création par l'action du Messie Yeshoua. Le Dieu qui a ressuscité Yeshoua du tombeau est Celui qui donnera vie à Israël et délivrera le monde de l'asservissement aux puissances de la mort.

Nous prions la troisième bénédiction matinale du Shema à la lumière d'Apocalypse 15, 2-3 : « Et je vis comme une mer de cristal mêlée de feu, et ceux qui ont triomphé de la Bête, de son image et du chiffre de son nom, debout près de cette mer de cristal, avec des harpes de Dieu dans les mains. Et ils chantent le cantique de Moïse, le Serviteur de Dieu, et le cantique de l'Agneau ». Le livre de l'Apocalypse emploie à plusieurs reprises des images de l'Exode pour dépeindre la plus grande libération à la fin des temps. Ici, les disciples victorieux de l'Agneau se tiennent « près de la mer de verre », tout comme Israël se tenait près de la mer des Roseaux ; et ils chantent un cantique qui est à la fois le cantique de Moïse (Exode 15) et le cantique de l'Agneau. Ils ne chantent pas deux cantiques, mais un seul : c'est le cantique de Moïse, chanté maintenant en reconnaissant explicitement que Dieu rachète Israël de l'Égypte-Babylone par la *mort* et la Résurrection de Yeshoua.

Le livre de l'Apocalypse présente Yeshoua comme le Lion de la tribu de Juda, qui établit Son Règne messianique en devenant l'Agneau immolé. Il obtient le droit d'ouvrir le livre du Dessein rédempteur de Dieu en offrant Sa vie en sacrifice⁵⁴. *Il est « le Martyr-témoin fidèle » auquel l'accomplissement des trois paragraphes du Shema sert de base à l'accomplissement par Dieu des trois bénédictions du Shema*⁵⁵. Il est aussi Celui qui permet à Ses disciples de participer à Son Offrande de Soi à Dieu, de sorte que leur « martyre-témoignage », conjugué au Sien, apporte au monde la délivrance finale et le Jugement :

54. Apocalypse 5, 1-14.

55. Ap 1, 5.

Lorsqu'Il ouvrit le cinquième sceau, je vis sous l'autel les âmes de ceux qui furent égorgés pour la Parole de Dieu et le témoignage (*martyria*) qu'ils avaient rendu. Ils crièrent d'une voix puissante : «Jusques à quand, Maître saint et vrai, tarderas-Tu à faire justice, à tirer vengeance de notre sang sur les habitants de la terre?» Alors on leur donna à chacun une robe blanche en leur disant de patienter encore un peu, le temps que fussent au complet et le nombre de leurs compagnons de service et celui de leurs frères qui doivent être mis à mort comme eux. (Apocalypse 6, 9-11). Mais ils l'ont vaincu par le sang de l'Agneau et par la parole de leur témoignage (*martyria*), car ils ne se sont pas cramponnés à la vie même face à la mort. (Ap 12, 11).

Aussi, les trois paragraphes du Shema sont à la fois le but de la Rédemption finale et le moyen par lequel il est atteint. Dieu libère Son Peuple et le monde en sorte que tous puissent reconnaître avec amour la Souveraineté divine exclusive, et Dieu accomplit également cette libération par le parfait Témoignage d'Alliance du Messie Yeshoua, *l'Homme-Israël par excellence*. De plus, le Témoignage libérateur du Messie trouve un écho nécessaire dans le témoignage de Ses serviteurs, qui «complètent ce qui manque aux souffrances du Messie» (Colossiens 1, 24).

La troisième bénédiction du Shema rappelle l'Œuvre rédemptrice passée de Dieu et prie pour sa consommation à la fin des temps. Pour nous, cette double orientation implique de louer Dieu d'avoir envoyé Yeshoua et de L'avoir ressuscité des morts, tout en priant pour la Libération finale qui est le but suprême et le fruit de Son Offrande rédemptrice – c'est l'Offrande de Lui-même à Dieu. Cette prière mène naturellement à la *Amidah* – mais ce sera le thème d'un autre débat.

CONCLUSION

Le Shema et ses bénédictions, compris à la lumière du Messie Yeshoua, nous fournissent un cadre narratif résumé de la Bonne Nouvelle. Les deux premières bénédictions décrivent l'Œuvre divine de la Création, l'Élection d'Alliance d'Israël par Dieu, et le Don de la Torah, le tout accompli par la médiation du Fils divin ; les trois paragraphes du Shema décrivent l'œuvre de Yeshoua qui accomplit la Torah par *Sa vie*, *Sa mort*, et *Sa Résurrection* ; et la bénédiction finale décrit la Rédemption future, par Dieu, d'Israël et du monde,

comme le résultat de l'Accomplissement du Shema par Yeshoua, et de la participation subséquente à cet Accomplissement, de ceux qui appartiennent à Yeshoua.

Yeshoua est donc l'Accomplissement de l'Alliance – tant du côté de Dieu, que de celui d'Israël. Les bénédictions du Shema soulignent le premier, le Shema, quant à lui, souligne le second.

En même temps, le Shema et ses bénédictions nous fournissent non seulement un récit, mais aussi un scénario destiné à donner forme à notre participation à une représentation dramatique⁵⁶. Nous faisons partie de l'histoire ! En tant que tels, nous sommes appelés à nous identifier avec Yeshoua dans Son Accomplissement vicariant de l'Alliance au nom d'Israël, et à y participer. Nous le faisons rituellement quand nous récitons le Shema quotidien, et de manière holistique en vivant le sens du Shema dans tout notre comportement quotidien.

La Puissance rédemptrice du Shema de Yeshoua ne se réalisera que lorsque la plénitude d'Israël et la plénitude des nations s'identifieront à Son Accomplissement vicariant de l'Alliance et y entreront. Par conséquent, notre rôle dans ce drame est essentiel, bien que radicalement dépendant du rôle joué par notre Messie.

Cette façon de comprendre le Shema en fait à la fois le texte de notre réponse d'Alliance avec Dieu, et en même temps la pièce maîtresse des œuvres merveilleuses de Dieu que nous célébrons dans les bénédictions qui les accompagnent. Quand Yeshoua accomplit l'Alliance du côté d'Israël, Il accomplit, *dans le même temps*, l'Alliance du côté de Dieu.

Quand nous récitons le Shema et les bénédictions qui l'accompagnent, nous prions *en Israël*. Selon l'interprétation Messianique de cette prière, que nous proposons ici, toute récitation authentique du Shema et de ses bénédictions constitue aussi une prière en Yeshoua. Quand nous apprenons comment entrer dans cette prière consciemment, explicitement, avec une *kavannah* (intention du cœur) Messianique inspirée par l'Esprit du Messie, nous rendons témoignage à la vérité de la centralité mystérieuse de Yeshoua dans la vie juive, et de la mystérieuse centralité de la vie juive dans les Desseins de Dieu pour l'histoire et le monde.

56. Sur la pertinence de la métaphore du 'drame' pour notre compréhension de l'Écriture, de la tradition, de la théologie, et de l'action, voir Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*.

Troisième partie

LA FOI EN YESHOUA DANS UNE PERSPECTIVE JUIVE

5.

COMMENCER PAR LA FIN : PLACE DE L'ESCHATOLOGIE DANS LE NARRATIF CANONIQUE JUIF MESSIANIQUE

Le Christianisme et le Judaïsme ont chacun développé différents « narratifs canoniques », ou cadres théologiques par lesquels comprendre la Bible et l'œuvre de Dieu dans le monde. Tout en cherchant à mettre en ordre les récits et les événements à l'intérieur du canon biblique, un récit canonique fixe également une trajectoire par laquelle l'Écriture rejoint notre expérience et désigne le monde à venir. Dans une tentative de développer un narratif Juif Messianique canonique cohérent et authentique, Mark Kinzer évalue la manière dont le Judaïsme et le Christianisme ont tendu, de différentes façons, soit à exagérer, soit à estomper la continuité entre le monde tel que nous en avons l'expérience, et la réalité de l'eschaton. Kinzer assume l'existence d'une continuité importante entre les narratifs canoniques du Judaïsme et ceux du Christianisme, en montrant comment l'Incarnation, la *vie*, la *mort* et la Résurrection de Yeshoua, étendent la *q'doushah* (sainteté) qui caractérise Israël en tant que Peuple. Tout comme le Shabbat dans le Judaïsme offre un avant-goût proleptique du monde à venir, ainsi le rassemblement par Yeshoua d'une *ekklesia* (Communauté de croyants) multinationale qui partage la vocation d'Israël oriente vers la sanctification par Dieu du monde entier. Plutôt que de supplanter la vocation d'Israël à représenter Dieu dans le monde, Yeshoua (ainsi que la Communauté qu'Il fonde) accomplit le futur chapitre du mouvement de la Création vers la plénitude et la Rédemption finales ¹.

Un « narratif canonique », tel que défini par R. Kendall Soulen, est « un instrument d'interprétation » – un outil herméneutique – qui ordonne le contenu complexe de la Bible, de manière à la présenter comme « une unité théologique et narrative » ². Bien que la Bible décrive des personnes et des événements situés dans un passé lointain, son narratif transcende ce passé.

1. Exposé dans le cadre du Forum Hashivenu de 2002.

2. Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*, 13.

Il contient un matériau prophétique et apocalyptique, et même ses comptes rendus d'événements historiques sont relatés dans le but d'éclairer l'avenir. Par conséquent, notre narratif canonique doit traiter de l'avenir aussi bien que du passé.

Le titre et le sujet de cette étude pourraient induire certains à s'attendre à une discussion de scénarios de fin des temps, de controverses millénaristes, ou de l'imminence de la Venue du Messie. Pourtant, ce n'est pas mon but ici. Je vais plutôt examiner la manière dont la vision eschatologique de la Bible façonne l'ensemble du récit biblique et est façonnée par lui. De quelle manière la description de la Création du monde est-elle inspirée par des convictions concernant sa consommation finale ? Comment l'Élection d'Israël et l'Alliance du Sinaï, ainsi que ses institutions, sont-elles liées à l'Accomplissement, assigné par avance, de la Création ? De quelle manière l'Incarnation de l'Être Humain primordial, ainsi que *Sa mort* et Sa Résurrection constituent-elles un aperçu de l'eschaton ? Comment le Don de la *Ruah* (L'Esprit de Dieu), l'exil de la *Sh'khinah* (La Présence divine) et les histoires entrelacées de l'Église chrétienne et du Peuple juif pointent-elles vers ce bond en avant final qui, simultanément, renouvellera, transformera, et transcendera l'histoire ?

Cette dernière question montre un aspect du récit canonique que nous pourrions facilement négliger. Nous n'essayons pas simplement de comprendre l'histoire racontée par la Bible. Nous cherchons également à situer l'histoire des deux mille dernières années dans le cadre de cette histoire. Dès lors, le narratif canonique est un outil herméneutique tant pour la lecture de la Bible que pour l'interprétation de l'histoire à la lumière du récit biblique, ou, plutôt, en tant que partie intégrale de ce narratif.

Nous abordons ces questions selon une perspective unique. Nous sommes Juifs, enracinés dans le sol juif. Ce sol est l'expérience qu'a Israël d'une existence d'Alliance continue à travers les siècles, et des manifestations littéraires, liturgiques et institutionnelles de cette expérience. En même temps, nous sommes Messianiques – étudiants et disciples loyaux de Yeshoua, qui avons accepté les Écrits apostoliques (Nouveau Testament) en tant que témoignage authentique de Sa mission et de Son message.

Nous croyons que Yeshoua a initié une phase nouvelle et décisive dans l'exécution du Plan divin, et que les nations du monde ont été attirées dans l'orbite d'un Israël centré sur l'Alliance. Notre interprétation du récit canonique devrait à la fois refléter et renforcer notre identité en tant que Juifs Messianiques.

TROIS HORIZONS ESCHATOLOGIQUES

David Novak emploie l'expression « horizon eschatologique » pour caractériser la manière dont une théologie envisage la relation entre ce monde (*Olam Hazeḥ*) et le Monde à venir (*Olam Haba*)³. Cette expression et le concept qu'elle exprime constituent un outil utile pour analyser le rôle de l'eschatologie dans les diverses lectures du narratif canonique. Une théologie opère avec un horizon eschatologique bas quand elle réduit la différence entre la vie dans ce monde (au moins parmi les fidèles) et la vie dans le Monde à venir. En revanche, une théologie avec un horizon eschatologique élevé accentue la disjonction radicale entre ces deux ordres d'existence.

En me servant de la terminologie de Novak, je dirais que trois versions du narratif canonique fournissent des exemples négatifs pour nous quand nous cherchons à développer notre propre point de vue Juif Messianique sur le rôle de l'eschatologie dans l'histoire des relations de Hashem avec le monde et avec les êtres humains.

1. *Horizon eschatologique (juif) exagérément bas.* On trouve ce point de vue à la fois sous une forme traditionnelle et sous une forme moderne. La forme traditionnelle voit l'âge messianique comme un empire davidique restauré qui apporte la paix au monde, mais ne modifie pas sa structure ontologique fondamentale. La forme moderne se fonde sur une vision utopique du progrès humain, et aspire à un monde de paix et de justice, mais sans aucune intervention divine dramatique, ou extraordinaire.
2. *Horizon eschatologique (chrétien) exagérément bas.* L'horizon eschatologique chrétien bas diffère nettement de la version juive. Il exagère la transformation de la structure ontologique du monde qui a déjà eu lieu dans l'*ekklesia* par la mort et la Résurrection du Messie, et réduit donc la distance entre *Olam Haba* et *Olam Hazeḥ*.

3. Novak, "Beyond Supersessionism", 58,60

Au lieu d'adapter le Monde à venir à l'image de ce monde, il a tendance à spiritualiser le monde futur et, de manière semblable, à spiritualiser et à idéaliser la vie dans le Messie dans le monde actuel.

3. *Horizon eschatologique (juif) exagérément haut.* Ce point de vue accroît au maximum la distance entre la vie juive selon la Torah dans l'ère présente et la vie dans le Monde à venir, à la fois en insistant sur la nature transformée du monde futur, et en niant la nature eschatologique de la vie juive en ce monde. Ironie du sort, cette vue de la vie juive est partagée par les Chrétiens qui ont un horizon eschatologique exagérément *bas* par rapport à leur propre vie dans l'ère présente. Tout en réduisant la différence entre la vie chrétienne dans ce monde et la vie des rachetés dans le Monde à venir, ils accroissent cette distinction pour la vie juive !

Je vais examiner chacun de ces points de vue dans l'ordre inverse, et les mettre en contraste avec la manière dont une compréhension Juive Messianique du narratif canonique devrait déterminer son horizon eschatologique.

JUDAÏSME ET ESCHATOLOGIE PROLEPTIQUE

L'intense rivalité et les polémiques entre Juifs et Chrétiens au cours des siècles ont eu de nombreuses conséquences regrettables. L'une des moins identifiées est la distorsion causée à la fois par le Judaïsme rabbinique et par le Christianisme dans leur tentative de se démarquer l'un de l'autre. Du côté juif, Michael Wyschogrod fait remarquer que « la tentation ici est de rendre l'opposition [entre le Judaïsme et le Christianisme] aussi tranchée que possible, au point, parfois, de déformer le Judaïsme. »⁴ Beaucoup de penseurs juifs ont succombé à cette tentation en traitant de l'eschatologie et de l'existence juives dans ce monde. Arthur Cohen en est un exemple : « Le Juif est 'l'homme-de-l'entre', entre le temps et l'éternité, entre la tristesse du monde et la joie de la Rédemption. Il ne croit pas qu'en ce temps et

4. Wyschogrod, *The Body of Faith*, xxxv.

dans cette histoire le Royaume de Dieu ait été goûté par avance, et il ne croit pas davantage que Dieu destine ce temps et cette histoire à la Rédemption»⁵.

Nier que l'existence juive fournisse quelque « avant-goût » du « Royaume de Dieu », c'est poser un horizon eschatologique si élevé que le Ciel ne peut pas même être entrevu. Est-ce vrai pour la Torah ou pour la tradition rabbinique ? Nancy Fuchs-Kreimer voit la faiblesse d'une telle perspective : « Dans le Judaïsme, nous avons insisté sur la nature collective de la Rédemption et sur le 'pas encore' de son [avènement] futur. À mon avis, beaucoup de Juifs ont insuffisamment mis en relief l'idée qu'au moins un avant-goût de la Rédemption est déjà là. Cette idée affleure dans la conception que le Shabbat est un avant-goût de l'Ère Messianique, mais beaucoup de Juifs n'attachent pas suffisamment d'importance à cette conception et passent plus de temps à parler du passé et du futur que du présent »⁶. La Torah elle-même présente la vie juive dans l'ère présente comme une anticipation – ou *prolepsis* – de la vie de l'Ère à venir. Elle le fait, comme le souligne Fuchs-Kreimer, au travers de l'institution du Shabbat, mais, plus fondamentalement encore, au travers de la réalité qui sous-tend le Shabbat et est intimement associée à la vie d'Israël – la *q'doushah*.

Le récit de la Création en Genèse 1, 1 à 2, 3 nous dit à six reprises que Dieu, regardant ce qu'Il avait fait, vit que cela était bon (vv. 4, 10, 12, 18, 21, 25). Après avoir terminé la tâche en six jours, en accord avec le symbolisme numérique du récit, Dieu regarde tout ce qu'Il a fait et estime que c'est très bon (1, 31). Donc, le monde était bon dans toutes ses composantes, et très bon dans sa totalité. Toutefois, le point culminant du récit n'advient pas le sixième jour, mais le septième. Cessant Son œuvre, « Dieu bénit le septième jour et le sanctifia » (2, 3). Le monde, non entaché par quoi que ce soit de mal, était très bon. Mais il n'était pas encore saint. Il était *hol* : profane, séculier.

La sanctification divine du septième jour ne modifie pas en soi le caractère profane du monde. Dieu n'ordonne pas à Adam et Ève d'observer le Shabbat, et le livre de la Genèse ne nous montre personne qui le fasse. Le Shabbat, en Genèse 2 1-3, n'est pas une

5. Cohen, "The Natural and the Supernatural Jew," 198.

6. Fuchs-Kreimer, "Redemption :What I Have Learned from Christians," 283.

institution, mais une espérance, une promesse, un engagement indiquant le destin assigné à ce monde qui a été créé « très bon ». Le septième jour représente donc une perfection de l'ordre créé qui dépasse la conquête du mal, et la restauration d'un monde qui est entièrement bon. Il représente un monde qui est saint, à savoir, rempli de la Présence divine, comme le Lieu le plus profond du Sanctuaire du désert ou du Temple de Jérusalem. Partant, nous voyons, depuis sa manifestation initiale dans le texte biblique, que la sanctification, *q'doushah*, est elle-même un concept eschatologique qui renvoie à une réalité eschatologique ⁷.

Le Shabbat ne devient une institution humaine qu'après qu'Israël ait quitté l'Égypte. La *q'doushah* associée au Shabbat est également associée au Peuple d'Israël et à l'Alliance du Sinaï. C'est seulement lorsqu'Israël est constitué Peuple saint (Exode 19, 6) que la *q'doushah*, ce destin eschatologique d'une Création parfaite, descend sur la terre et devient un signal indiquant la voie de l'Accomplissement du Dessein de Dieu sur le monde ⁸. Donc, dès Genèse 1-2, nous avons des allusions au rôle d'Israël dans le Dessein divin. Même avant qu'Adam et Ève ne mangent de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et ne soient expulsés du Jardin, Israël a une place d'honneur dans le Dessein divin, un rôle consistant à amener le monde de l'excellence à la Sainteté, de l'enfance à la Maturité, de la splendeur potentielle à la Gloire devenue réalité.

On peut voir également la *q'doushah* en tant que réalité eschatologique dans l'institution du *Mishkan* (Le Tabernacle) et du *Bet Miqdash* (Le Temple).

7. C'est clairement le point de vue du récit Sacerdotal de la Création en Genèse 1, 1 à 2, 4, pour lequel la catégorie de *q'doushah* est fondamentale. Le récit de la Création de Genèse 2 a un point de vue similaire, mais l'exprime par différentes images et concepts. Ici, l'Arbre de Vie remplit une fonction parallèle à celle du Shabbat : il représente la perfection qui est le destin d'Adam et d'Ève, mais qu'ils ne possèdent pas encore. Dans cette optique le lien habituel que font les rabbins entre l'Arbre de Vie et la Torah (sur la base de Proverbes 3, 18) prend une nouvelle signification. Le Shabbat, en tant que *mitsvah* centrale de la Torah d'Israël, symbolise la sainteté eschatologique proleptique inhérente à la Torah dans son ensemble.

8. Sarna, *Genesis*, 14 ; Soulen, *The God of Israel*, 118. Il est certainement important que les diverses formes de la racine hébraïque koph-dalet-shin [QDS] n'apparaissent nulle part ailleurs dans le livre de la Genèse. On ne les revoit que quand Hashem se révèle à Moïse au Buisson ardent (Exode 3, 5), puis dans les premiers commandements donnés à Israël en Égypte (Exode 12, 16 ; 13, 2), et au Sinaï (Exode 19, 6, 10, 14, 23).

Tout comme le Shabbat amène la Création à la perfection en six jours, le récit qui décrit la construction du *Mishkan* est rédigé sur le modèle de Genèse 1, ce qui implique que l'« œuvre » d'Israël, orientée par le commandement divin, complète l'œuvre de Dieu dans la Création⁹. Le Shabbat pourrait même être appelé « un Temple dans le temps »¹⁰. Bien que l'expression soit moins immédiatement intelligible, il pourrait même être encore plus approprié d'appeler le Temple un « Shabbat dans l'espace »¹¹. Tant le Jour saint que le Lieu saint sont des signes de l'Alliance entre Hashem et Israël (Exode 31, 13, 16-17 ; Nombres 10, 33 ; Deutéronome 10, 1-8). Les deux sont également des repères eschatologiques. Ils montrent que le monde n'a pas encore atteint l'objectif assigné d'une *q'doushah* sans restriction, car un seul jour, un seul lieu et un seul peuple sont mis à part comme saints. Pourtant, ils montrent aussi que la Sainteté a planté Sa Tente dans ce monde, accordant un avant-goût actuel de la vie du Monde à venir.

C'est en Zacharie 14 et Apocalypse 21 que l'on peut voir de la manière la plus éclatante le caractère eschatologique de la *q'doushah*. Les derniers chapitres de Zacharie contiennent des prophéties prévoyant un conflit désespéré entre Jérusalem et les nations à la fin des temps. La bataille se termine quand Hashem Lui-même apparaît, « et tous les saints avec Lui » (Za 14, 5). La Venue de Hashem apporte non seulement la délivrance d'Israël, mais aussi une transformation de l'ordre créé, dans lequel est supprimée la différence entre le jour et la nuit, qui tire son origine du premier jour de la Création en Genèse 1, et dans lequel « il y aura un jour sans interruption » (Za 14, 7). Plus important encore, la Présence de Hashem apporte une nouvelle *q'doushah* à la Ville, une *q'doushah* qui engloutit tout ce qui est profane et rend obsolète la distinction entre saint et profane.

9. Levenson, *Sinai and Zion*, 142-45

10. « Le Judaïsme nous enseigne à nous attacher à la *sainteté dans le temps*, à nous attacher à des événements sacrés, à apprendre comment consacrer des sanctuaires qui émergent du cours majestueux d'une année. Les shabbats sont nos grandes cathédrales ; et notre Saint des Saints est un Sanctuaire que ni les Romains, ni les Allemands n'étaient en mesure de brûler ; un Sanctuaire que même l'apostasie ne peut oblitérer facilement : le Jour de Yom Kippour... Le rituel juif peut être caractérisé comme l'art des formes significatives dans le temps, comme *l'architecture du temps*... Le septième jour est comme un palais dans le temps avec un royaume pour tous. » (Heschel, *The Sabbath*, 8, 21).

11. Heschel argue que le Shabbat est supérieur au Temple (*Ibid.*, 79-83).

Dès lors, les clochettes des chevaux dans la Ville sont aussi saintes que la couronne du Grand Prêtre, et tous les ustensiles de cuisine de Jérusalem et de Juda tout entier deviennent aussi saints que les ustensiles qui sont devant l'Autel (14, 20-21). Cela démontre le caractère eschatologique de la *q'doushah*, et implique que le Monde à venir est «le Jour qui est tout entier Shabbat.»¹²

Les derniers chapitres de l'Apocalypse de Jean véhiculent le même message. Comme en Zacharie, l'obscurité est engloutie par la Lumière (Ap 22, 5) et le profane par le sacré. La nouvelle Jérusalem est la Ville sainte (21, 2), dans laquelle réside la Présence divine (21, 3), et dans laquelle rien d'impur ne peut entrer (21, 27). Les douze pierres qui représentent les douze tribus d'Israël et qui ornent le pectoral du Grand Prêtre ornent désormais les fondations de la muraille de la Ville (21, 19, voir Exode 28, 15-21). Comme le Saint des Saints, la Ville est un cube parfait (21, 16) ; ce qui explique pourquoi il n'y a pas de Temple dans la Ville (21, 22), car la Ville dans sa totalité est devenue le Sanctuaire intérieur de la Présence divine. Comme le Shabbat, qui établit une distinction entre le temps sacré et le temps profane, le Temple implique une distinction entre les niveaux de sainteté, et entre saint et profane. Mais dans la nouvelle Jérusalem il y a seulement le Shabbat, il n'y a que le Saint des Saints. Encore une fois, le caractère eschatologique de la *q'doushah* devient évident.

En présentant Israël comme une Nation sainte au milieu d'un monde profane, le *Tanakh* désigne l'existence d'Israël dans ce monde comme un avant-goût ou une anticipation de la vie du Monde à venir. Le *Olam Haba* n'implique pas une invasion divine entièrement sans précédent, venant de l'extérieur ; de plus petites invasions ont déjà eu lieu, pour nous faire prendre conscience de ce qui nous attend. La Tradition rabbinique saisit cette vérité biblique, et la prolonge de diverses manières. Par-dessus tout, la Tradition rabbinique reconnaît le caractère eschatologique du Shabbat¹³. La Mishna propose le midrash suivant de la suscription du Psaume 92 : «Le jour du Shabbat, ils chantaient : *Psaume : Cantique pour le jour du Shabbat* ; Psaume,

12. « Dans le monde renouvelé qui est l'objectif de l'espérance eschatologique, la différence entre Dieu et la créature subsistera, mais celle entre le sacré et le profane sera totalement abolie (Za 14, 20-21). » (Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 1, 400.)

13. Heschel, *The Sabbath*, 73-76 ; Greenberg, *The Jewish Way*, 129 ; Hammer, *Entering Jewish Prayer*, 212-18.

Cantique pour le temps à venir, pour le Jour qui est tout entier Shabbat et Repos pour la vie éternelle.»¹⁴ Conformément à ce midrash, nous prions dans la *Birkat Hamazon* (Les grâces après les repas) du Shabbat pour que nous puissions hériter « du Jour qui sera tout entier Shabbat et Repos dans la vie éternelle ». Donc, la Mishnah (et la tradition liturgique qui se fonde sur elle) reconnaît que le Shabbat définitif est de nature eschatologique. Cela suggère que notre expérience du Shabbat dans ce monde anticipe la vie du Monde à venir. Une telle déduction trouve un soutien explicite dans le midrash suivant :

R. Hanina [ou, Hinena] b. Isaac a dit : Il y a trois phénomènes incomplets (*novelet*) : l'expérience incomplète de la mort est le sommeil ; une forme incomplète de la prophétie est le rêve ; le Shabbat est la forme incomplète du Monde futur (*novelet ha'olam haba Shabbat*). (Genèse Rabba 17, 5).

Le mot *novelet* se réfère principalement à des fruits verts qui tombent d'un arbre. Cependant, il peut également se référer à un élément inférieur d'une catégorie générale. Jacob Neusner propose une traduction élargie en rendant le mot comme « réalisation partielle d'une expérience complète »¹⁵. Quand Israël observe le Shabbat dans ce monde, il goûte de manière partielle et préalable, aux puissances de l'Ère à venir. Cela est vrai parce que « le Shabbat a une sainteté semblable à celle du Monde futur » (*Mekhilta* sur Exode 31,17).

La Tradition rabbinique considère également la Terre d'Israël comme un signe qui constitue une anticipation du Monde à venir. Ainsi, la Mishna interprète la prophétie d'Isaïe selon laquelle Israël « héritera de la Terre » (Isaïe 60, 21), en ce sens qu'il « aura part au Monde à venir » (*Mishnah Sanhedrin* 10, 1). Abraham Joshua Heschel affirme catégoriquement le caractère eschatologique proleptique de la Terre : « Il y a une association unique entre le Peuple et la *terre d'Israël* [...] Le Juif dans le cœur duquel l'amour de Sion meurt est condamné à perdre sa foi au Dieu d'Abraham qui a donné la Terre comme un gage de la Rédemption de tous les hommes.»¹⁶ En termes similaires, le manuel de prière du Mouvement Conservatif appelle l'État d'Israël *reshit ts'miḥat gue'oulateinou* – « prémices de la germination de

14. Mishnah *Tamid* 7, 4.

15. Neusner, *Genesis Rabbah*, vol. 1, 184.

16. Heschel, *God in Search of Man*, 425.

notre Rédemption »¹⁷. Le terme adopté par Heschel (« gage ») et par le *Sim Shalom* (« arrhes »), en référence à la Terre, ressemble à celui qu'utilise Paul en référence à la *Rouah HaQodesh* (L'Esprit Saint)¹⁸. Tout comme Paul voit le Don de la *Rouah* comme un avant-goût de l'Héritage futur, de la même façon, la Tradition juive dans son ensemble voit le Don de la Terre dans une lumière semblable.

La liturgie quotidienne confère aussi aux Juifs une expérience anticipée du Monde à venir. Elle le fait par la récitation des *Psouqeï d'Zimra*, le florilège d'hymnes bibliques récités chaque matin avant le Shema et ses bénédictions. La pièce maîtresse de cette collection se compose des Psaumes 145-150. Ces Psaumes ont été composés à la suite du retour de l'exil à Babylone. Dans la tradition postérieure, cependant, ils sont considérés comme faisant référence à la louange extatique du Monde à venir. Le midrash suivant sur le Psaume 145, 1 (« Je bénirai Ton Nom pour toujours et à jamais ») illustre ce mode d'interprétation : « Un Jour, ce ne sera pas comme c'est le cas aujourd'hui, où, s'Il fait des merveilles pour Israël, ils chantent Sa louange, mais s'Il n'en fait pas, ils ne chantent pas Sa louange. À l'avenir, Israël ne cessera jamais de chanter, mais il chantera sans cesse des louanges et des bénédictions, comme il est dit : *Et je bénirai Ton Nom pour toujours et à jamais* (Ps 145, 1). Nous n'aurons pas d'autre vocation que de Te bénir par de nouvelles bénédictions »¹⁹. De même, le Psaume 146, 7 : « Le Seigneur déliera les liens », fait l'objet d'une lecture eschatologique : « Qu'entend-on par *liens*, dans *Il déliera les liens* ? Les liens de la mort et les liens du monde inférieur »²⁰. Le dernier verset du Psaume 146 et le premier verset du Psaume 147 sont liés dans le midrash eschatologique suivant :

Lorsque le Saint, béni soit-Il, régnera, toutes choses chanteront Ses louanges...
Le Seigneur régnera pour toujours, ton Dieu, ô Sion, pour toutes les générations.
Louez le Seigneur! Louez le Seigneur, car il est bon de chanter les louanges de notre Dieu; car c'est agréable, et la louange convient (Ps 146, 10 à 147, 2).

17. *Siddour Sim Shalom*, 416. La traduction ci-dessus est de moi. Le *Sim Shalom* traduit l'expression en ces termes : « avec sa promesse de rédemption » (Ibid., 417). Cette expression provient du Sionisme religieux israélien.

18. Voir 2 Corinthiens 1, 22 ; 5, 5 ; Éphésiens 1, 14 ; Romains 8, 23.

19. D'après la traduction de Braude, *The Midrash on Psalms*, vol. 2, 362.

20. *Ibid.*, 367.

Autrement dit, lorsque le Saint, béni soit-Il, sera Roi, il conviendra de Le louer. Pourquoi ? Parce que tout va appartenir au Royaume du Saint, béni soit-Il. Puis tous chanteront, tous crieront des louanges, tous Le loueront parce que tous Le verront régner ²¹.

Étant donné que ces Psaumes sont régulièrement lus de cette façon dans la tradition midrashique, Heinrich Guggenheimer peut dire que leur récitation avant les prières prescrites du matin est « conçue comme une préparation à la vie dans le Monde à venir » ²². Ce point de vue trouve un appui dans les textes qui concluent les *Psouqei d'Zimra* (Exode 15 ; Psaume 22, 29 ; Abdias 1, 21 ; Zacharie 14, 9), et ont tous une claire signification eschatologique. Il reçoit une confirmation supplémentaire des *b'rahkot* d'introduction et de clôture, qui se réfèrent à Hashem en tant que « Vie des mondes » (*hai ha'olamim*) – Vie de ce monde et Vie du monde à venir. Donc, tout comme le Shabbat donne à chaque semaine un goût de l'Ère à venir, pareillement, chaque matin, le Juif pratiquant entre de manière anticipée et préparatoire dans la louange extatique offerte en ce Jour qui sera tout entier Shabbat.

Dans la Torah elle-même, le *Shabbat* et le *Miqdash* servent d'expressions communes de la *q'doushah* eschatologique donnée à Israël dans cette ère. La destruction du *Bet Miqdash* en 70 ap. J.-C., et l'exil de Jérusalem qui s'est ensuivi, ont soulevé des questions graves pour la Tradition rabbinique. Israël avait-il perdu sa *q'doushah* ? Sans Temple, ni grand-prêtre, ni sacrifices, et vivant son existence dans les pays impurs des *goyim*, comment Israël pourrait-il conserver sa sainteté ? La réponse des rabbins est frappante. Ils n'ont pas seulement affirmé qu'Israël conserve sa sainteté, en dépit de sa perte du dispositif du Temple et de la terre. Ils sont allés plus loin en affirmant que la sainteté d'Israël n'a jamais entièrement dépendu de ces facteurs. Reprenant les thèmes soulignés par les Pharisiens quand le Temple était toujours en place, et sur la base de certains éléments de l'enseignement biblique, le mouvement rabbinique a reconstruit la perception de la sainteté d'Israël sur des lignes plus universelles.

Les questions prises en considération par la Mishnah, au lendemain de la destruction du Temple, sont de savoir si Israël est toujours saint et de quelle manière. La seule réponse évidemment valable est qu'en effet Israël est saint, et que tant que

21. *Ibid.*, 372.

22. Guggenheimer, *The Scholar's Haggadah*, 316.

les moyens de sanctification persistent au-delà de la destruction du Lieu saint – et certes ils durent – la tâche de l'Israël saint est de continuer à mener cette vie de sanctification qui était centrée sur le Temple. Où la sainteté réside-t-elle maintenant? C'est avant tout dans la vie du Peuple, Israël. La Mishnah peut parler de la sainteté du Temple, mais la prémisse est que le Peuple – le royaume de prêtres et de saints du Lévitique – constitue le centre et le lieu du sacré²³.

Le groupe religieux des Pharisiens et le corps professionnel des scribes – avec les prêtres survivants qui les avaient rejoints – encadraient un Judaïsme qui prenait la place du Judaïsme et du culte du Temple. Il apparut comme un Judaïsme dans lequel chacun des éléments du Judaïsme du Temple et du culte pourrait trouver une contrepartie: (1) à la place du Temple, le Peuple saint, en qui la sainteté durait même en dehors du culte, comme les Pharisiens l'avaient enseigné; (2) à la place de la prêtrise, le sage, l'homme saint, qualifié par l'étude, comme les scribes l'avaient enseigné; (3) à la place des sacrifices de l'Autel, la manière sainte de vivre, exprimée par l'exécution des devoirs religieux (*mitzvot*, «commandements»), et des actes de bonté et de grâce au-delà de ce qui est prescrit (*ma'asim tovim*, «bonnes actions»), et, surtout, par l'étude de la Torah²⁴.

Chaque Juif a des obligations sacerdotales, tout repas participe de la sainteté d'un banquet sacrificiel, en tout lieu Hashem fait connaître Sa Présence. En remodelant de cette façon la vie juive pour la *galut* (La dispersion), les rabbins ont étendu la perception qu'a Israël de la *q'doushah* à des sphères autrefois considérées comme profanes. De manières analogues à celles adoptées par les disciples de Yeshoua, le Judaïsme rabbinique a saisi l'occasion fournie par l'exil et progressé vers l'idéal de la sainteté eschatologique trouvée en Zacharie 14, plutôt que d'accepter avec résignation un état d'impureté irréparable.

L'extension de la *q'doushah* à de nouveaux domaines a même été poussée plus loin dans le mouvement hassidique. «Le saint s'efforce d'inclure en lui-même la totalité de la vie. La Loi établit une distinction entre le sacré et le profane, mais la Loi veut entraîner à l'élimination messianique de la différenciation au profit de la sanctification totale. La piété hassidique ne reconnaît plus rien comme étant simplement et irrémédiablement profane : ainsi, pour le hassidisme, «le profane» est seulement une désignation de ce qui n'est pas encore sanctifié, pour ce qui doit être sanctifié. Tout ce qui est physique, toutes les pulsions et tous les désirs, tout ce qui est caractéristique d'une créature, est matière à sanctification²⁵».

23. Neusner, *A Short History of Judaism*, 57.

24. *Ibid.*, 53.

25. Buber, "The Two Foci of the Jewish Soul," 126-27.

Martin Buber reconnaît que la Torah elle-même distingue clairement entre saint et profane, mais il voit aussi une « impulsion messianique » (c'est-à-dire eschatologique) dans la Torah (évidente en Zacharie 14, comme on l'a vu ci-dessus) vers la suppression progressive de cette distinction. Ceci prépare le terrain pour le nouvel enseignement hassidique concernant l'engagement terrestre.

Le mode de vie hassidique [...] insistait sur l'idée d' *'avodah be-gashmiyyout*, « culte divin au travers des choses matérielles ». Cela impliquait l'adoption positive des choses de ce monde comme moyen vers un plus grand service de Dieu [...] Dans la doctrine hassidique fondamentale, on doit rendre un culte à Dieu non seulement par l'étude de la Torah, la prière et l'observance des préceptes, mais aussi, et surtout, en s'engageant dans des activités terrestres en ayant Dieu à l'esprit [...] En s'occupant de ses besoins matériels pour l'amour de Dieu, le *hassid* accomplit des actes du culte divin ²⁶.

Dans la vision hassidique du monde, Israël participe au Drame divin conduisant à la Rédemption en vivant dans le monde profane de manière à l'élever au niveau de la sainteté. La *q'doushah* est une réalité eschatologique, et Israël participe à cette réalité par anticipation et il étend également cette réalité dans le cadre du processus de préparation de la Rédemption finale.

A la lumière de ce qui précède, la place de l'eschatologie proleptique dans la Torah et dans la pensée juive traditionnelle doit être reconsidérée. Quand nous relatons l'histoire d'Israël, l'horizon eschatologique ne doit pas être placé tellement haut que nous laissons échapper l'importance de la *q'doushah*. Israël attend sa Rédemption, mais il perçoit aussi, dès maintenant, un avant-goût de ce qui fait l'objet de son attente ²⁷.

26. Jacobs, "The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism," 115-16.

27. Franz Rosenzweig est un penseur qui n'a pas manqué l'importance de l'anticipation eschatologique dans le Judaïsme. Stéphane Mosès appelle une telle anticipation « l'un des concepts les plus centraux du système de *L'Étoile de la Rédemption*. L'anticipation est l'expérience au travers de laquelle l'homme vit l'avenir dans le présent lui-même, sans nier la réalité de l'avenir [...] Pour le Peuple juif [...] l'anticipation de la Rédemption sera donc l'expérience centrale de sa vie religieuse. » (Mosès, *System and Revelation*, 175).

L'ESCHATOLOGIE PROLEPTIQUE JUIVE ET LA MISSION DE YESHOUA

À partir du moment où la note de l'anticipation eschatologique se fait entendre dans la Torah et dans le Judaïsme rabbinique, les Juifs messianiques ne peuvent pas éviter la question : comment cette eschatologie proleptique est-elle liée à celle introduite par la *naissance*, la *mort* et la Résurrection de Yeshoua ? La manière dont nous répondrons à cette question déterminera les contours de base de notre narratif canonique Juif Messianique. La stratégie habituelle de la théologie chrétienne a été d'ignorer le caractère eschatologique de la *q'doushah* d'Israël, et d'accentuer la discontinuité entre la vie d'Israël dans l'Alliance avant la venue de Yeshoua et la nouveauté eschatologique que Yeshoua apporte. Le Messie est donc exalté par l'abaissement de Moïse et d'Israël. Toutefois, j'ai soutenu qu'une telle stratégie fait violence au Texte biblique et à la compréhension juive traditionnelle de celui-ci. Notre tentative d'élaborer un narratif canonique Juif Messianique doit procéder selon des lignes différentes.

L'Incarnation

On commencera par l'identité de Yeshoua en tant qu'Incarnation individuelle du Peuple d'Israël. Ce thème a été énoncé clairement par le théologien juif Will Herberg, qui a fait remarquer que Yeshoua « apparaît dans la pensée chrétienne primitive, très littéralement, comme un Israël incarné ou Homme-Israël par excellence, l'Homme-Reste »²⁸. Plus récemment, N.T. Wright a affirmé que cette notion est au cœur de la compréhension qu'ont les Écrits apostoliques, du rôle de Yeshoua²⁹. Tant David Stern que Daniel Juster ont reconnu que Yeshoua « incarne » (Stern) et « représente » (Juster) Israël³⁰. Toutefois,

28. Herberg, "Judaism and Christianity :Their Unity and Difference," 244. Bien sûr, pour Herberg, Yeshoua agit en tant qu'homme-unique d'Israël pour le bien des nations, et non pas pour l'amour d'Israël.

29. Wright, *The Climax of the Covenant*, 18-40 ; *The New Testament and the People of God*, 402, 407, 416-17 ; *What Saint Paul Really Said*, 106. Wright prend la position diamétralement opposée à celle de Herberg : pour lui, en effet, Yeshoua *remplace* Israël.

30. Stern, *Messianic Jewish Manifesto*, 105, 107 ; Juster, *Jewish Roots*, 47-48.

les implications du rôle représentatif de Yeshoua n'ont pas encore été intégrées dans un narratif Juif Messianique canonique cohérent.

Une caractéristique essentielle de l'identité d'Israël dans l'Alliance est d'être un Peuple saint (Exode 19, 6). Comme on l'a vu ci-dessus, la sainteté d'Israël a un caractère eschatologique. Elle est également liée à la Présence divine (*kavod*, ou *Sh^ekhinah*) qui demeure avec et en Israël. Après la ratification de l'Alliance (Exode 24), Moïse gravit le mont Sinaï pour recevoir les instructions relatives à la construction du *Mishkan* – le Sanctuaire mobile de Hashem dans le désert. La raison de cette institution est donnée dès le début : « Ils me feront un Sanctuaire, et Je résiderai sous la Tente parmi eux » (Exode 25, 8). Le Saint cherche un Peuple au sein duquel Il puisse demeurer, et le *Mishkan* sert de signe localisé et d'instrument de Sa présence.

Loin d'être une bénédiction supplémentaire, le Don de la Présence divine constitue un élément central de la vocation et de l'identité d'Israël : « Car comment saura-t-on que Ton Peuple a obtenu Ta faveur, si Tu ne fais pas route avec nous en sorte que nous puissions être distingués, Ton peuple et moi, de tout peuple sur la face de la terre ? » (Exode 33, 16 ; NJPS [New Jewish Publication Society of America Tanakh]).

Alors que le *Mishkan* et le Temple de Jérusalem représentent la demeure terrestre de la Présence divine, cette Présence ne se limite pas à ces structures. Le prophète Ézéchiël voit le *Kavod* (La Gloire) trônant sur une structure semblable à un char qui symbolise Sa mobilité, quittant le Temple, et apparaissant parmi les exilés à Babylone (Ézéchiël 1, 10). La conviction d'Ézéchiël que la Présence divine est allée en exil avec le Peuple dispersé de Juda, après la destruction du Premier Temple, réapparaît dans la littérature rabbinique comme la conviction que la *Sh^ekhinah* continue d'habiter avec les Juifs exilés après la destruction du Second Temple.

L'expérience que fait Israël de la Présence permanente de Hashem anticipe la perfection finale du monde, quand « la terre sera remplie de la connaissance de Dieu comme l'eau couvre la mer » (Isaïe 11, 9). Cette expérience d'anticipation est portée à un nouveau sommet par la Venue de Yeshoua, *l'Homme-Israël par excellence*, en qui la Parole divine devient chair. Les Écrits apostoliques commencent leur récit en racontant la naissance de Yeshoua, qui est Emmanuel, « Dieu avec nous » (Matthieu 1, 23), et concluent en décrivant la nouvelle

Jérusalem comme « la Demeure de Dieu » (Apocalypse 21, 3). L'Incarnation du *Memra* (La Parole divine) est un événement nouveau et unique, cependant, il devrait être considéré dans la continuité de ce qui le précède, comme une forme concentrée et plus intense de la Présence divine qui accompagne Israël tout au long de son parcours historique. Aussi, contrairement au 'narratif' canonique chrétien courant, nous considérons que la Divinité de Yeshoua ne provoque ni rupture radicale, ni disjonction de l'histoire, mais qu'elle entraîne l'élévation d'un processus qui a été initié longtemps auparavant. Comme nous le verrons plus loin, l'Incarnation, comme la construction du *Mishkan*, doit aussi être considérée en termes d'eschatologie proleptique – elle indique une réalité que nous ne pouvons pas encore pleinement saisir.

La Q'doushah incarnée de Yeshoua

La *Q'doushah* incarnée de Yeshoua est en continuité avec la Sainteté du *Mishkan* et du *Bet Miqdash* – mais il y a aussi quelque chose de nouveau concernant *Sa Q'doushah*. Le caractère de Sa vie et de Sa mission montre une *Q'doushah* dynamique, ouverte, prophétique, qui finira par conduire à la Sanctification de la totalité de l'ordre créé (comme décrit par Zacharie 14 et Apocalypse 21). La Sainteté du Sinaï, le *Mishkan*, et le Temple de Jérusalem nécessitent des clôtures, des frontières et des gardes, pour que la Sainteté ne soit pas souillée par le contact avec l'impur ou ce qui est insuffisamment saint. Un tel contact aboutit à la destruction de ceux qui le causent. C'est pourquoi, Nadav et Abihou sont consumés pour avoir offert un « feu étranger » (Lévitique 10, 1-3), Koré et ses compagnons lévites sont exterminés pour s'être approprié des prérogatives qui n'appartiennent qu'aux *kohanim* (Nombres 16, 1-11, 16-22, 35), et Uzzah meurt quand il tente d'empêcher l'Arche de tomber (2 Samuel 6, 6-7). Lorsque les Philistins capturent l'Arche et l'amènent comme un trophée dans Ashdod et Gath, ces villes sont frappées de maladie (1 Samuel 5).

Donc, la *Q'doushah* de Hashem, qui est présente en Israël par l'intermédiaire du système sacerdotal, menace un monde impur. En même temps, une personne sainte ou un objet saint qui entrent en contact avec l'impureté sont profanés, et, de ce fait, ils ne peuvent

pas approcher du Dieu saint et du Sanctuaire tant qu'ils ne sont pas purifiés. En conclusion, l'impureté menace également la *q'doushah* d'Israël. Dans les deux cas, la frontière entre le saint et l'impur doit être préservée et gardée à tout prix.

Comme indiqué précédemment, de nombreux Juifs de l'époque de Yeshoua comprenaient que la sainteté s'étendait au-delà du sacerdoce, du Temple, et de ses sacrifices, comme étant l'héritage de chaque Juif en tous lieux (au moins sur la Terre d'Israël). Les Pharisiens semblent avoir adopté une telle vision des choses. Le *Yāhad* (communauté) des Manuscrits de la Mer Morte se considérait comme étant le Temple, le lieu de la vraie *q'doushah*, et, par conséquent, tous ceux qui partageaient la vie de la communauté avaient accès à l'assemblée angélique. Il est donc adéquat de donner aux Pharisiens et au *Yāhad* le nom de « mouvements de sainteté »³¹. Néanmoins, la préoccupation traditionnelle de la séparation entre le saint et l'impur reste forte dans ces mouvements ; en fait, elle atteint de nouveaux sommets.

Avec Yeshoua, quelque chose de nouveau apparaît. Cela se manifeste avec le plus d'évidence dans ce que Dale Allison appelle les « nouveaux canaux » au travers desquels Yeshoua « faisait passer le sacré [...] : les guérisons et les repas »³². Les récits de guérisons opérées par Yeshoua mettent souvent en évidence Son contact non conventionnel avec le domaine de l'impureté. Jacob Milgrom souligne trois sources d'impureté selon la Torah : les cadavres ou les ossements, les maladies contagieuses, et les écoulements génitaux³³. Yeshoua est décrit comme ayant eu contact avec les trois.

En ce qui concerne les écoulements génitaux, les trois Évangiles synoptiques racontent l'histoire de la femme hémorroïsse qui touche Yeshoua et est guérie (Marc 5, 25-34 ; Luc 8, 43-48 ; Matthieu 9, 20-22). Davies et Allison font observer qu'il est possible que la femme arrive « par derrière », précisément parce qu'elle est impure et qu'elle doit donc essayer de toucher Jésus sans que personne ne s'en aperçoive [...] Au lieu que l'impureté passe de la femme à Jésus, une puissance de guérison coule de Jésus à la femme.³⁴ » Dunn soutient

31. McKnight, *A New Vision for Israel*, 46-48.

32. Allison, *Jesus of Nazareth—Millenarian Prophet*, 63.

33. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 46.

34. Davies and Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, vol. 2, 129-130.

à juste titre que l'on s'attend à ce que le lecteur réponde : « Mais elle touche Jésus ! Et Il n'émet aucune objection ! »³⁵

En ce qui concerne les maladies contagieuses, une fois encore les trois Évangiles synoptiques racontent la guérison du « lépreux » (Marc 1, 40-45 ; Luc 5, 12-16 ; Matthieu 8, 1-4). Comme le fait remarquer Dunn, « Étant donné la place importante que tiennent les maladies de la peau dans la législation concernant la pureté (Lv 13-14), le fait significatif que Jésus *touche* le lépreux ne peut échapper à quiconque est familier de la Torah »³⁶. À nouveau, Davies et Allison reconnaissent l'inversion du flux d'impureté attendu et celui de la puissance sacrée : « Quand Jésus touche l'homme, la lèpre ne se propage pas au guérisseur ; au contraire, c'est le pouvoir de guérison qui l'emporte sur la maladie. »³⁷

En ce qui concerne l'impureté des cadavres, nous avons deux comptes rendus de Yeshoua ressuscitant les morts par un contact qui aura été considéré comme une souillure (La fille de Jaïre en Marc 1, 40-45, Luc 5, 12-16 et Matthieu 8, 1-4, et le fils de la veuve de Naïn en Luc 7, 11-17). Comme le fait remarquer Milgrom, la sainteté est associée à la vie, et l'impureté, à la mort³⁸. Ici, Yeshoua submerge la mort par la Vie, et l'impureté par la Sainteté. Tout aussi frappante est l'histoire de la guérison du démoniaque gérasénien (Marc 5, 1-20 ; Luc 8, 26-39 ; Matthieu 8, 28-34). L'histoire est pleine d'images associées à l'impureté : esprits impurs, animaux impurs (les porcs qui paissent), terre impure (la Décapole, habitée principalement par des Gentils), et des tombes impures³⁹. Plutôt que de fuir cette impureté, Yeshoua l'affronte et la vainc. Il est emblématique du Dessein de Yeshoua, tel qu'il figure dans les Évangiles, que la première guérison rapportée en Marc mette en scène un esprit *impur* qui s'adresse à Yeshoua en L'appelant « Le Saint de Dieu » (Marc 1, 23-26). Le Saint s'avance pour combattre le royaume de l'impureté.

35. Dunn, *The Partings of the Ways*, 43.

36. *Ibid.*, 42.

37. Davies and Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, 2 :13.

38. « Il y a un dénominateur commun aux trois sources d'impureté mentionnées ci-dessus : la mort » (Milgrom, *Leviticus*, 46).

39. Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament*, 163 ; Dunn, *The Parting of the Ways*, 43.

L'autre « nouveau canal » qu'utilise Yeshoua comme vecteur du sacré est le repas en commun. Davies et Allison font remarquer que « suivant une habitude établie, Yeshoua a souvent parlé du Royaume de Dieu comme d'un grand banquet (Matthieu 8,11 ; 22, 1-14 ; 25, 1-13 ; 26, 29). Mais du fait de son 'eschatologie réalisée', les repas de fête auxquels ils participaient étaient, selon toute vraisemblance, interprétés par Lui et par d'autres comme des expériences proleptiques du Royaume (cf. Matthieu 9, 15) »⁴⁰. Tout comme les actes de guérison de Yeshoua étaient des signes de la Présence proleptique du *Olam Haba* et de *Sa Q'doushah*, Ses repas avec Ses disciples l'étaient aussi. De même, est particulièrement significatif le fait qu'Il mange avec des Juifs mal famés, « collecteurs d'impôts et pécheurs », qui étaient certainement considérés comme impurs par les fidèles d'autres « mouvements de sainteté » comme les Pharisiens (par exemple, Marc 2, 13-17 ; Luc 5, 27-32 ; Matthieu 9, 9-13). Scott McKnight voit la pertinence de ce fait pour comprendre l'approche de la sainteté qui était celle de Yeshoua :

L'opposition que Jésus a provoquée par Ses pratiques de table doit sûrement être comprise dans ce contexte ; Il a provoqué les Pharisiens et les autres mouvements de sainteté parce qu'Il avait une vision différente pour la Nation, parce qu'Il comprenait la sainteté selon des catégories différentes, et parce qu'Il avait une perception différente de la manière dont le Dieu d'Israël était maintenant à l'œuvre parmi Son Peuple. On pourrait dire que ces autres mouvements de sainteté avaient un *ordo salutis* différent, selon lequel la repentance mène à la sainteté, ce qui permet la communion. Jésus affirmait, par contre, que la communion mène à la fois à la repentance et à la sainteté⁴¹.

L'approche des repas, qu'avait Yeshoua, est parallèle à Sa pratique de guérison. Le contact de Yeshoua avec l'impur ne Le souille pas, mais Il transmet au contraire la pureté, la sainteté et la vie aux impurs qui L'entourent.

La vie et la mission de Yeshoua montrent donc un nouveau type de *q'doushah*, une Sainteté prophétique expansive, qui n'a pas besoin de protection mais tend la main au profane pour le sanctifier. À cet égard, l'approche de Yeshoua a beaucoup en commun avec le point de vue hassidique.

40. Davies and Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, 2 :101 ; see also Dunn, "Jesus, Table-Fellowship, and Qumran," 263.

41. McKnight, *A New Vision for Israel*, 48-49.

Comme nous l'avons déjà signalé, Buber explique que, dans la piété hassidique, le profane est simplement ce qui doit encore être sanctifié. Yeshoua sert d'intermédiaire de la Présence divine en tant que *Mishkan* charnel, mais Il n'est pas entouré par une série de barrières concentriques destinées à en restreindre l'accès à quelques privilégiés. Au lieu de cela, Il anticipe et prépare la voie vers le Sanctuaire de la nouvelle Jérusalem, où la ville et le Saint des Saints sont une seule et même chose ⁴².

La mort et la Résurrection de Yeshoua

Tout comme les Écrits apostoliques dépeignent l'Incarnation divine par l'imagerie sacerdotale du *Mishkan*-Temple, ils dépeignent la *mort* de Yeshoua par l'imagerie sacerdotale du sacrifice expiatoire. Et tout comme le sens du *Mishkan* ne peut être compris que par rapport à l'identité de l'Alliance d'Israël en tant que Peuple saint, de même, la signification du système sacrificiel fondé dans la Torah ne peut être comprise qu'en relation avec les appels au *Qiddush Hashem*, la sanctification du Nom divin, adressés à l'ensemble d'Israël. Selon Genèse 22, le système sacrificiel de la Torah est fondé sur l'*Aqedah* – le consentement d'Abraham à l'offrande de son fils Isaac en holocauste. C'est évident par la référence à « la montagne de Hashem » au verset 14 et à travers l'identification du Moriah, par l'auteur du Livre des Chroniques, avec le Mont du Temple de Jérusalem (2 Chroniques 3, 1) ⁴³. De même, la Torah enseigne que le sacrifice du Temple veut être l'expression de l'engagement du fond du cœur et du don de soi sans réserve et de l'amour qui se donne, représentée par Abraham et Isaac quand ils gravissent le mont Moriah.

42. Cela n'implique pas nécessairement l'abolition de toutes les lignes de différenciation établies par l'approche qu'a la Torah de l'impureté et de la sainteté. Cependant, cela implique que ces lignes n'agissent plus comme des niveaux de proximité du divin.

43. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 114-23. La Tradition rabbinique a reconnu cette relation entre la *Aqedah* et les sacrifices, comme on le voit par l'office préliminaire du matin dans lequel la *Aqedah* est lue juste avant un ensemble de textes concernant le sacrifice, et comme on le voit par l'importance de la *Aqedah* durant les Dix Jours Redoutables qui atteignent leur point culminant à *Yom Kippour*.

Dans la tradition juive postbiblique, la *Aqedah* prend une nouvelle importance : elle devient le modèle du martyr⁴⁴. On le voit d'abord dans les textes traitant des martyrs de la période des Maccabées (4 Maccabées 16, 20). À une date ultérieure, la *Aqedah* est associée aux martyrs qui ont souffert durant la persécution romaine (comme dans Genèse Rabba 56, 3, qui compare Isaac portant le bois pour le sacrifice à celui qui porte sa propre potence d'exécution). Les martyrs d'Israël, la souffrance pour le Qiddush Hashem, font preuve du même engagement envers Dieu et du même amour qui se donne, qu'Abraham et Isaac. En conséquence la *Aqedah* relie le martyr aux sacrifices du Temple, et permet de voir le martyr comme ayant également une efficacité rédemptrice (4 Maccabées 17, 21-22).

Michael Wyschogrod a fait valoir que la souffrance d'Israël, modelée sur la *Aqedah*, a toujours été le vrai sacrifice voulu par la Torah : « N'est-il pas possible que les rabbins aient compris que la destruction du Temple et la cessation de ses sacrifices, plutôt que de signifier la fin des sacrifices en tant que tels, ont remis le Peuple d'Israël dans son rôle en tant que sacrifice dont le sang doit être versé dans la diaspora lorsque le culte saint de Jérusalem est suspendu ? S'il n'y a pas besoin de sacrement dans le Judaïsme, c'est parce que le Peuple d'Israël, dans la chair duquel la Présence de Dieu Se fait sentir dans le monde, devient le sacrement⁴⁵ ». Par conséquent, la liturgie traditionnelle du Yom Kippour ne contient pas seulement un récit des sacrifices du Temple, offerts ce jour-là, mais aussi un martyrologe. Cela correspond à la lecture d'Isaïe 53 qui l'applique à la souffrance du Peuple juif.

Si Yeshoua est *l'Homme-Israël par excellence*, alors Sa mort en Martyr à l'époque des Romains récapitule toute la souffrance des justes d'Israël à travers les âges. D'abord manifestée dans la *Aqedah*, le Don de Soi de Yeshoua dans Sa mort exprime l'engagement et l'amour suprêmes envers Dieu et réalise une Expiation définitive⁴⁶. Puisque Yeshoua représente et incarne Israël, Isaïe 53 est accompli par

44. *Ibid.*, 187-99 ; Spiegel, *The Last Trial*.

45. Wyschogrod, *The Body of Faith*, 25.

46. Les traitements de ce thème par Davies (*Paul and Rabbinic Judaism*, 259-84) et par Schoeps (*Paul*, 18-49) sont toujours précieux.

Lui *et* par le Peuple dans sa totalité ⁴⁷. Une version Juive Messianique du narratif canonique verra la *mort* de Yeshoua non seulement en continuité avec le système du Temple d'Israël, mais aussi en continuité avec l'existence permanente d'Israël dans ce monde. Il en est de l'Incarnation comme de la *mort expiatoire* de Yeshoua : le Messie récapitule et élève l'histoire d'Israël, plutôt que d'y mettre fin et de commencer quelque chose d'entièrement nouveau.

Mais qu'est-ce que le martyre a à voir avec l'eschatologie ? Afin de répondre à cette question, il est préférable d'aller de l'avant et de parler aussi de la Résurrection de Yeshoua. Tout comme le martyre a d'abord été un thème important de la vie juive, à la suite des persécutions qui ont eu lieu durant la période des Maccabées, ainsi la résurrection s'est également profilée comme un motif majeur au cours de la même période, et précisément en relation avec les martyrs. Le chapitre 7 du Second Livre des Maccabées, qui décrit l'exécution de sept frères juifs, fournit à la fois le premier martyrologe et l'un des premiers énoncés explicites de l'espérance en la résurrection des morts. Daniel 12, 1-3, le texte le plus explicite du *Tanakh* traitant de la résurrection, aborde également (au moins comme cadre de référence initial) la situation des martyrs maccabéens. Daniel et les Écrits apostoliques prophétisent que la persécution et le martyre caractériseront les événements menant à la Fin des temps, et prépareront en fait la voie au Renouveau de toutes choses – un Renouveau qui décrit la Résurrection de tous les justes.

N. T. Wright saisit efficacement ces relations dans le paragraphe suivant :

Pourquoi la croyance en la résurrection est-elle apparue, et comment s'est-elle insérée dans la conception juive plus large du monde et dans le système de croyances que nous avons dessiné dans les chapitres précédents ? Nous avons vu encore et encore que cette croyance est liée au combat pour préserver l'obéissance aux Lois ancestrales d'Israël face à la persécution. La résurrection est la récompense divine pour les martyrs ; c'est ce qui se passera après la grande tribulation. Mais ce n'est pas simplement une récompense spéciale pour ceux qui ont subi des souffrances particulières. Au contraire, l'attente eschatologique de la plupart des Juifs de cette époque a été celle d'un Renouveau, et non d'un

47. «La controverse autour de la question de savoir si Isaïe 53 se réfère à Israël ou à un Messie, qui n'était pas encore né alors, disparaît quand on se souvient que le Messie d'Israël incarne Son Peuple. (Stern, *Messianic Jewish Manifesto*, 107).

abandon, de l'ordre actuel de l'espace-temps, dans sa totalité, et d'eux-mêmes en son sein. Du fait que tout cela était fondé sur la justice et la miséricorde du Dieu créateur, le Dieu d'Israël, il était inconcevable que ceux qui étaient morts dans la lutte pour amener le nouveau monde à l'existence soient laissés en dehors de la bénédiction quand elle finira par rayonner sur la nation et, de là, sur le monde ⁴⁸.

Wright continue en faisant remarquer que l'espérance de résurrection était avant tout un espoir de renouveau national et de restauration :

L'ancienne métaphore des cadavres revenant à la vie avait été, au moins depuis Ézéchiël, l'un des moyens les plus éclatants de *dénoter* le retour d'exil et de *comoter* le renouvellement de l'Alliance et de toute la Création. Dans le contexte de la persécution et du combat pour la Torah dans les périodes syrienne et romaine, cette même métaphore a eu une nouvelle vie. Si le Dieu d'Israël devait « relever » Son Peuple (métaphoriquement) en le ramenant de son exil prolongé, Il « relèverait » également (à la lettre), dans ce contexte, ces gens qui étaient morts dans l'espoir de cette justification nationale et d'Alliance. Le mot « résurrection », tout en focalisant l'attention sur la nouvelle incarnation des individus concernés, a conservé son sens originel de restauration d'Israël par son Dieu de l'Alliance ⁴⁹.

Ce contexte permet de comprendre la mort et la Résurrection de Yeshoua en tant que *l'Homme-Israël* eschatologique *par excellence*. Tout comme Yeshoua meurt en Martyr juif suprême, engagé dans le conflit eschatologique qui se traduira par le Renouvellement de l'Alliance et de toute la Création, Il ressuscite d'entre les morts comme gage de la Résurrection nationale d'Israël et prémices de tous ceux qui se sont endormis. Ce point de vue sur la Résurrection de Yeshoua est formulé par R. Kendall Soulen : « Jésus, le Premier-né d'entre les morts, est aussi prémices de la Justification eschatologique par Dieu du Corps d'Israël. À la lumière de la Résurrection corporelle de Jésus, il est certain non seulement que Dieu interviendra en faveur de l'ensemble du Corps d'Israël à la fin de l'histoire de l'Alliance, mais aussi que, par cet Acte même, Dieu amènera le monde à sa consommation ⁵⁰. »

Alors que l'Incarnation du *Memra* en Yeshoua intensifie et élève une réalité eschatologique déjà anticipée dans la vie d'Israël, et que, dans Sa mort, Yeshoua incarne et récapitule tous les martyrs d'Israël à travers les âges et prépare la voie au *Olam Haba*, Il établit par Sa Résurrection une réalité eschatologique proleptique sans précédent dans l'histoire d'Israël.

48. Wright, *People of God*, 331-32.

49. Ibid., 332. Voir aussi van Buren, *According to the Scriptures*, 27-28.

50. Soulen, *The God of Israel*, 166.

Cependant, comme Soulen l'indique clairement, la réalité eschatologique proleptique ne peut être comprise que par rapport à l'avenir destiné à Israël, dont il est un gage.

Comme la Résurrection, la fondation de l'*ekklesia* en tant que double Communauté consistant en une composante collective juive et en une extension multinationale d'Israël, représente une réalité sans précédent dans l'histoire d'Israël. Comme la Résurrection, ce nouvel élément dans le Plan divin constitue également une réalité eschatologique proleptique, car il anticipe le Renouveau final de la Création où Israël et les nations seront liés ensemble dans une relation de bénédiction mutuelle tout en continuant à être différents. Encore une fois, Soulen exprime bien cela :

La Résurrection anticipe le résultat eschatologique de l'histoire de l'Alliance et révèle son caractère *in nuce* [en résumé] en tant que justification par Dieu du Corps d'Israël pour son bien, et pour celui des nations et de toute la Création. Mais la Résurrection n'a pas que ce point eschatologique de référence suprême. La Résurrection inaugure aussi quelque chose de nouveau au sein de l'histoire, à la fois ouverte et achevée, de l'œuvre de Dieu qui mène la Création à sa perfection [...] la chose nouvelle est l'Église, la Communion de table des Juifs et des Gentils qui prient dans le Nom de Jésus pour la Venue du Règne du Dieu d'Israël⁵¹.

C'est pourquoi, certaines caractéristiques de l'identité et de la mission de Yeshoua (Son Incarnation et Sa mort expiatoire) sont en continuité avec l'histoire passée d'Israël, tandis que d'autres caractéristiques (Sa Résurrection et la fondation de la double *ekklesia*) sont des gages de l'avenir promis à Israël.

La Tradition juive

Le narratif canonique Juif Messianique doit placer la Personne et l'œuvre de Yeshoua dans le contexte de la réalité eschatologique proleptique de la vie d'Israël selon la Torah et la Tradition juive. Mais quel est le statut de cette Tradition elle-même à l'intérieur de notre narratif ? Qu'en est-il du Peuple juif dans sa totalité après la *mort* et la Résurrection de Yeshoua et la fondation de l'*ekklesia* ? Que devons-nous faire des extensions rabbiniques de la *q'doushah*, mentionnées ci-dessus ?

51. *Ibid.*, 169.

Nombre de membres du mouvement Juif Messianique les ont rejetées comme étant des tentatives humaines de remodeler le Judaïsme en l'absence du Temple. Est-ce la seule option pour nous ?

Ce n'est pas le lieu d'évaluer la Tradition rabbinique dans son ensemble d'un point de vue Juif Messianique. Toutefois, je voudrais faire une brève proposition concernant la manière dont nous pourrions confirmer la valeur de cette Tradition et l'incorporer dans le narratif Juif Messianique canonique. J'ai déjà souligné que certaines des extensions rabbiniques de la *q'doushah* ont des parallèles dans certaines tendances observées dans la Tradition de Yeshoua et dans la vie de l'*ekklesia*. Tout comme les Écrits apostoliques décrivent l'*ekklesia* comme un Peuple saint dans lequel et au sein duquel le Saint réside comme Il l'a fait dans le *Mishkan* et dans le Temple, la Tradition rabbinique voit Israël comme un Peuple saint au sein duquel la *Sh'khinah* repose. Tout comme la Tradition de Yeshoua traite chaque membre de la Communauté comme un prêtre, la Tradition rabbinique le fait (bien que quelques prérogatives sacerdotales distinctives demeurent). Tout comme la Tradition de Yeshoua voit la prière, la *ts'daqah* (charité) et les bonnes œuvres comme équivalant aux sacrifices du Temple, ainsi fait la Tradition rabbinique. Tout comme l'approche qu'a Yeshoua de la *q'doushah* était vaste et pénétrante, impliquant un contact avec l'impur afin de pouvoir communiquer Sa propre Sainteté, ainsi le mouvement hassidique s'est donné pour mission la transformation du profane en sainteté. En ces matières, pour leur propre développement, la principale différence entre les deux mouvements réside dans leurs fondements respectifs. La Tradition de Yeshoua voit l'extension de la *q'doushah* comme dérivant de la Personne et de la mission de Yeshoua – Son identité en tant que *Memra* incarné, Sa mort expiatoire, Sa Résurrection, et Son Don de la *Rouah*. La Tradition rabbinique recourt à une exégèse créative pour affirmer que ce qui semble être un développement n'en est pas un du tout, en vérité.

Si nous considérons l'existence continue du Peuple juif comme une bénédiction providentielle pour le monde, si nous croyons qu'Israël conserve une sainteté nationale distincte, en dépit de son refus d'accepter Yeshoua comme le Messie (Romains 11, 16), et si nous croyons qu'il y a également un Dessein divin mystérieux derrière ce refus (Romains 11, 25-36), alors, oui, nous devrions

chercher une explication qui soit aussi favorable que possible à ces trajectoires parallèles. Je propose donc de discerner Yeshoua à l'œuvre non seulement dans l'*ekklesia*, mais aussi parmi les rabbins mêmes qui rejettent Son témoignage.

La Puissance rédemptrice de la mort et de la Résurrection de Yeshoua s'étend au-delà des limites de l'*ekklesia*.

David Stern suggère quelque chose de semblable dans son *Manifeste Juif Messianique* : « Cette conception, que le Messie incarne le Peuple juif, ne devrait pas sembler étrange aux croyants qui apprennent précisément cela à propos de Yeshoua et de l'Église [...] Mais l'Église n'a pas clairement compris que le Saint d'Israël, Yeshoua, est en union non seulement avec l'Église, mais aussi avec le Peuple juif ⁵². Stern se fonde sur l'idée que Yeshoua est *l'Homme-Israël par excellence*, et arrive à cette conclusion radicale mais sensible. Quoi qu'il fasse, Israël ne peut pas échapper à son Messie. Recherché ou indésirable, remarqué ou inaperçu, reconnu ou non reconnu, Il règne toujours sur Son Peuple. Par conséquent, nous ne devrions pas être surpris de trouver des signes de Sa Présence et de Son activité au sein du Peuple et de la Tradition d'Israël.

ÉLEVER L'HORIZON ESCHATOLOGIQUE CHRÉTIEN

Nous avons vu que les penseurs juifs et chrétiens ont souvent minimisé la note d'anticipation eschatologique qui retentit dans la Tradition scripturaire et rabbinique, et exagéré la discontinuité entre l'époque inaugurée par la venue de Yeshoua et la vie juive dans la Torah. Aussi, le narratif canonique Juif Messianique doit abaisser l'horizon eschatologique pour donner l'avant-goût de la Rédemption et de l'achèvement, que donne la vie de *q' doushah* d'Israël.

D'autre part, le narratif canonique traditionnel chrétien a un autre problème : tout en minimisant la continuité entre la venue de Yeshoua et l'existence juive, il surestime la continuité entre la vie dans le Messie à l'époque actuelle et la vie dans le Messie dans le siècle à venir. Souvent, en fait, il accentue tellement la Puissance rédemptrice de l'Incarnation de Yeshoua, de Sa mort et de Sa Résurrection, et la

52. Stern, *Messianic Jewish Manifesto*, 108.

richesse de la vie dans l'Esprit et dans l'Église, que la Rédemption future disparaît complètement de la scène, ou ne survit que sous la forme d'une conclusion décevante d'une histoire déjà achevée.

Des critiques juives du Christianisme ont souvent profité de ce défaut. Leo Baeck émet précisément une telle critique, bien qu'il l'adresse, à tort, non seulement à la théologie chrétienne tardive mais aussi à l'apôtre Paul :

La foi romantique dans le Salut nous fournit également l'opposé même de l'ancienne idée messianique qui était encore celle de Jésus : l'idée des temps à venir, l'idée du Royaume promis [...] l'idée messianique sur laquelle le Christianisme s'est développé et dont il avait reçu son nom était désormais de plus en plus repoussée et finalement annulée historiquement. Le placement du Royaume de Dieu *sur la terre*, l'ancien idéal biblique, était supplanté par le Royaume de l'Église, la romantique *civitas Dei* ⁵³.

Cette attente messianique avait été supprimée par Paul dans ses traits essentiels. Étant donné que pour lui la Venue du Messie et la Rédemption étaient déjà chose accomplie, et effectivement acquise dans le présent, l'idée de la grande espérance future avait par conséquent perdu son importance ⁵⁴.

Parfois, la critique du Christianisme est secondaire, et sert principalement de contraste pour clarifier le point de vue juif sur la Rédemption finale, comme dans les citations suivantes de Michael Wyschogrod et David Novak :

Le Christianisme voit devant lui une histoire du Salut accomplie. La Création en vue d'une résurrection constitue un mélange de promesse et d'accomplissement prêt à l'usage pour l'observation et donc pour la pensée. L'histoire d'Israël est incomplète. Elle est remplie de grands sommets et de déceptions profondes, mais elle est, avant tout, incomplète. La Rédemption, implicite dans la première promesse faite à Abraham, est encore en suspens. L'Exode, le Sinaï, le Temple sont tous des sommets et des aperçus de ce qui est réservé à Israël et à l'humanité lors de l'Accomplissement. Mais cet Accomplissement n'a pas encore eu lieu, et nous sommes donc face à un conte inachevé dont nous connaissons le résultat en raison de notre confiance dans la Source de la promesse. Néanmoins, si grande que soit notre confiance, nous ne devons pas confondre promesse et accomplissement, en particulier pour l'homme, qui vit dans le temps et pour qui l'avenir est enfoui dans l'obscurité ⁵⁵.

53. Baeck, "Romantic Religion," 86-87.

54. Baeck, "Judaism in the Church," 105.

55. Wyschogrod, *The Body of Faith*, 69. Wyschogrod reconnaît donc une eschatologie proleptique dans l'existence d'Israël en ce monde, même quand il accentue l'horizon eschatologique.

Et du fait qu'il ne voit pas l'avenir racheté comme une sorte de projection à partir d'un état actuel des choses, Israël ne peut pas prétendre être plus racheté que quiconque. Cette absence de Rédemption, juive ou universelle, est un point que les Juifs ont toujours souligné lorsque les adeptes d'autres religions et idéologies ont fait des déclarations triomphalistes à notre rencontre, affirmant que le monde est déjà racheté. Mais ce que Dieu fera finalement avec le monde est aussi mystérieux que ce que Dieu a fait avec Israël dans le passé et le présent. En comparaison avec l'horizon caché de l'avenir final racheté, toute chose – passée comme présente – est en fin de compte provisoire. Dieu n'a pas encore accompli Ses Desseins dans l'histoire ⁵⁶.

Parfois, un auteur juif met simplement en contraste l'orientation juive vers une Rédemption future, encore attendue, avec l'orientation chrétienne vers une Rédemption passée déjà accomplie, sans louer explicitement l'une ni attaquer l'autre, comme dans les paragraphes suivants de Franz Rosenzweig :

Le Peuple [juif] [...] vit dans sa propre Rédemption. Il a anticipé l'éternité. L'avenir est la puissance motrice dans le circuit de son année. Sa rotation a pour origine, pour ainsi dire, non dans une poussée, mais dans une attraction. Le présent ne passe pas parce que le passé le pousse, mais parce que l'avenir s'en saisit. D'une certaine manière, même les fêtes de Création et de Rédemption se jettent dans la Rédemption. Ce qui donne à l'année la force de recommencer et de terminer son circuit, qui est sans commencement ni fin dans l'enchaînement du temps, à savoir que le sentiment que la Rédemption n'est pas encore atteinte surgit à nouveau, et ainsi la pensée de l'éternité, qui semblait contenue dans la coupe du moment, déborde et passe par-dessus bord ⁵⁷.

Il n'y a pas de fête de Rédemption semblable dans le Christianisme. Dans la conscience chrétienne, tout se rassemble autour du début et pour le début et la distinction claire qui existe pour nous entre la Révélation et la Rédemption est obscurcie. La Rédemption a déjà eu lieu durant le séjour terrestre du Christ, à tout le moins dans sa crucifixion, à proprement parler déjà à sa naissance [...] Pour nous les idées de Création et de Révélation nous poussent irrésistiblement à fusionner dans l'idée de Rédemption pour laquelle, en dernière analyse, tout ce qui est antérieur a eu lieu. En Christianisme également, l'idée de Rédemption est ravalée dans la Création, dans la Révélation, jusqu'à ce qu'elle éclate comme quelque chose d'indépendant, aussi perd-elle à nouveau son indépendance. La rétrospective de la croix et de la crèche et l'extériorisation des événements de Bethléem et du Golgotha dans le cœur de chacun deviennent plus importantes que la perspective du futur du Seigneur. L'avènement du Royaume devient une question d'histoire profane et ecclésiastique. Mais il n'a pas sa place dans le cœur de la chrétienté... ⁵⁸.

56. Novak, *The Election of Israel*, 255.

57. Rosenzweig, *The Star of Redemption*, 328.

58. *Ibid.*, 368.

Que la critique soit explicite ou implicite, il est évident que les auteurs juifs considèrent la subordination de la Rédemption finale à l'œuvre achevée du Messie comme un aspect problématique du narratif canonique chrétien.

Dans son livre intitulé *The God of Israel and Christian Theology*, R. Kendall Soulen est d'accord avec ces évaluations juives du narratif canonique chrétien. Il cherche à élaborer un nouveau récit canonique qui triomphe du substitutionnisme et facilite le dialogue constructif avec le Judaïsme contemporain, et, pour ce faire, il doit se confronter à l'horizon eschatologique chrétien traditionnel, qui est bas. Dans une recension du livre de Soulen, David Novak voit en cela le cœur du projet de Soulen :

La tendance de nombreux théologiens chrétiens à considérer l'événement du Christ comme la fin de l'histoire a peut-être constitué la principale pierre d'achoppement pour une meilleure et plus fructueuse relation théologique avec le Judaïsme et le Peuple juif. Dans cette perspective, les Juifs, comme les autres êtres humains, qui n'ont pas accepté Jésus en tant que Christ, luttent encore dans l'histoire. À l'inverse, les Chrétiens sont déjà au-delà de l'histoire et de ses vicissitudes et vivent dans le temps eschatologique [...]

C'est cela, plus que toute autre chose, semble-t-il, qui a conduit à ce qui est devenu la bête noire du livre de Soulen : la « substitution »⁵⁹.

Comment Soulen remodèle-t-il le récit canonique ? Il le fait en reconfigurant la première et la seconde Venues de Yeshoua, de sorte que la première est subordonnée à celle-ci plutôt que l'inverse. Au lieu de voir la Venue finale du Royaume comme une manifestation publique de ce qui, en principe, a déjà été accompli par la mort et la Résurrection de Yeshoua, il présente la mort et la Résurrection de Yeshoua comme une anticipation, ou *prolepse*, de ce qui ne se produira définitivement qu'à la Fin. « Si Jésus est la représentation proleptique de la Fidélité eschatologique de Dieu à l'œuvre de consommation, alors Jésus est, de ce fait même, *l'Incarnation charnelle* de la Fidélité de Dieu envers Israël à la Fin des temps et envers l'avenir d'Israël comme Lieu d'une bénédiction insurpassable pour Israël, pour les nations, et pour toute la Création.

59. Novak, "Beyond Supersessionism," 57.

De par sa nature, donc, la Résurrection de Jésus d'entre les morts anticipe un événement futur dont le caractère de fidélité victorieuse ne peut plus être mis en doute.»⁶⁰

Alors, la Bonne Nouvelle n'est pas une simple proclamation de ce qui a déjà eu lieu, mais aussi, et de manière prééminente, une Annonce de la manière dont la *mort* et la Résurrection de Yeshoua mèneront au Règne à venir du Dieu d'Israël : « L'Évangile est la Bonne Nouvelle concernant le Royaume futur du Dieu d'Israël, qui proclame, dans la *vie*, la *mort* et la Résurrection de Jésus, la garantie victorieuse de la Fidélité de Dieu envers l'œuvre de l'Aboutissement final, c'est-à-dire, la plénitude de bénédiction mutuelle résultant de l'économie de Dieu concernant Israël, les nations, et toute la Création.»⁶¹ Soulen prend le narratif canonique traditionnel chrétien, centré sur l'Incarnation, et le réordonne de manière à ce qu'il soit plus proche du narratif juif traditionnel, orienté vers la Rédemption finale. « La correction nécessaire [...] est une franche réorientation du centre herméneutique des Écritures depuis l'Incarnation jusqu'au Règne de Dieu, où le Règne de Dieu est compris comme le résultat eschatologique de l'histoire humaine, à la fin des temps.»⁶²

Novak perçoit la nature de la révision par Soulen du récit canonique chrétien, et reconnaît qu'elle est cruciale pour l'objectif de Soulen, qui est de triompher du substitutionnisme :

Il semble que Soulen soit en train de constituer ce que je qualifierais d'« horizon eschatologique le plus élevé possible ». Cela apparaît quand il dit : « L'Église n'est pas une Communauté qui débouche directement dans le Règne de Dieu [...] Un hiatus sépare l'Église et le Règne eschatologique de Dieu [...] De toute évidence, lorsque des théologiens chrétiens constituaient un horizon eschatologique « plus bas », ce qui a généralement consisté à considérer l'Eschaton comme l'*extension* du règne de l'Église sur la terre, il a été le plus sujet aux types de substitutionnisme auxquels s'oppose tellement Soulen [...] À l'inverse, c'est lorsque les Chrétiens se considèrent comme étant dans l'histoire, et non comme ses maîtres, qu'ils ressemblent le plus aux Juifs.»⁶³

60. Soulen, *The God of Israel*, 166.

61. Ibid., 157.

62. Ibid., 138.

63. Novak, "Beyond Supersessionism," 58, 60.

Alors que le narratif révisé de Soulen a besoin d'une certaine modification (par exemple, il semble présenter la mort et la Résurrection de Yeshoua principalement comme un gage du Règne final de Dieu, plutôt que comme un moyen de le faire réussir), son travail montre bien la voie que nous devrions suivre.

Un autre théologien qui cherche à élever l'horizon eschatologique du récit canonique chrétien est Wolfhart Pannenberg. Comme Jürgen Moltmann, Pannenberg restructure la théologie chrétienne de telle sorte que l'avenir eschatologique prend une importance particulière⁶⁴. Il souligne le caractère proleptique de l'œuvre de Yeshoua, et son traitement de l'*ekklesia* en relation avec le Règne divin recourt à des expressions telles que « représentation provisoire », « représentation par avance », « anticipation exemplative », « signe provisoire », et « signe préliminaire ».

La présence du Royaume de Dieu et de sa communion eschatologique de salut dans l'Église est sacramentelle [...] Mais la forme finale de cette participation et de cette communion est encore invisible dans ce monde transitoire et ne vient en elle que par la foi, l'espérance et l'amour. Il est donc dans la nature de l'Église qu'elle indique, au-delà de tout ce qui est provisoire et imparfait dans sa propre forme, la future communion au Royaume de Dieu. De ce Royaume, l'Église n'est qu'une représentation provisoire, qui dans la vie de ses membres, est souvent cachée et déformée au point d'être méconnaissable⁶⁵.

Pannenberg s'efforce à la fois de souligner la nature eschatologique proleptique de l'*ekklesia* (et d'Israël), et de se garder de toute tendance à brouiller ou effacer la distinction entre l'*ekklesia* et le Royaume à venir. À son avis, cette tendance a constitué une tentation dangereuse pour l'Église primitive. « Dès le tout début, la première Église chrétienne a dû lutter contre la tentation de mettre exclusivement sur le même pied sa propre communion avec celle des élus de la Fin des temps et donc de se considérer comme une forme initiale du Royaume de Dieu. Lorsque cela se produit, la perception de la nature

64. Il vaudrait aussi la peine d'étudier Jürgen Moltmann dans ce contexte. Haynes, *Prospects for Post-Holocaust Theology*, 103-160, fournit un excellent résumé de la manière dont les écrits de Moltmann contribuent au développement d'une théologie chrétienne post-substitutionniste. Haynes fait remarquer que « la compréhension qu'a Moltmann de la nature inachevée de la réconciliation [...] a des implications pour la relation Église-Israël [...] La christologie eschatologique de Moltmann revisite la réconciliation telle que finalisée dans la théologie de Barth, en y incorporant un élément de « pas encore », lequel est absent chez Barth » (112-13).

65. Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 3, 464.

provisoire de sa propre forme de vie se perd facilement, et, avec elle, la référence, au-delà de sa propre particularité, à l'universalité de la race [humaine] qui est l'objectif du Dessein de Salut de Dieu »⁶⁶.

Pannenberg affirme que le premier test du sens qu'a l'Église de son identité par rapport à l'eschaton a eu lieu dans ses relations avec le Peuple juif.

Dans ses relations avec le Peuple juif, l'Église avait à décider pour la première fois si elle allait considérer sa place dans l'histoire de Dieu avec la race humaine, selon le modèle d'un signe provisoire d'une Consommation encore attendue, ou si elle se considérerait comme *le lieu* de la Consommation eschatologique elle-même, au moins initialement actualisée. La décision fut prise en faveur de la deuxième solution et elle a trouvé son expression dans la prétention de l'Église à être exclusivement identique au Peuple de Dieu eschatologiquement « nouveau ». Les conséquences dangereuses et destructrices de ce choix marquent la suite de l'histoire du Christianisme. Elles prennent la forme d'une intolérance dogmatique, résultat d'un faux sentiment de finalité eschatologique qui ne voit pas la nature provisoire de l'Église, et d'une série interminable de divisions qui découlent d'un exclusivisme dogmatique.

Il est important de se rendre compte que ce douloureux développement erroné a commencé par une erreur primordiale dans la relation de l'Église au Peuple juif⁶⁷.

La pensée de Pannenberg a beaucoup en commun avec celle de Soulen. Toutefois, ils ont des points de départ différents. Soulen commence par le problème de la substitution, ce qui le conduit à mettre un nouvel accent sur l'eschatologie. Pannenberg commence par mettre un nouvel accent sur l'eschatologie, et en déterminant les implications de cette restructuration de la théologie chrétienne, il voit son importance pour la relation entre l'*ekklesia* et le Peuple juif. Quels que soient leurs points de départs respectifs, ils sont d'accord sur le fait que le narratif canonique chrétien doit être repensé de telle façon qu'une attention particulière soit accordée à la Consommation finale.

Sa reconsidération eschatologique de l'ecclésiologie amène aussi Pannenberg à repenser la nature de la Nouvelle Alliance elle-même :

Jérémie 31, 31-32 et Isaïe 59, 21 ne promettent pas la nouvelle Alliance à un autre peuple, mais à Israël comme le renouvellement et l'accomplissement eschatologiques de sa relation d'Alliance avec son Dieu. Quand, lors de la dernière

66. Ibid., 476.

67. Ibid., 476.

Cène qu'Il célébrait avec Ses disciples la nuit de son arrestation, Jésus avait lié la Promesse de la nouvelle Alliance à la commensalité avec Ses disciples qu'Il scellait de l'Offrande de Lui-même, Il ne brisait pas le lien de cette Promesse avec le Peuple d'Israël. Au contraire, Il montrait que la communion avec Lui est, pour tout le Peuple juif, l'Avenir de salut qui fait déjà irruption dans la communion du groupe des disciples. L'inclusion ultérieure de non-Juifs dans la Communauté chrétienne sur la base de la confession de Jésus, qui est scellée par leur baptême, n'y change rien.

L'Église chrétienne n'est pas identique, à titre exclusif, au Peuple de Dieu eschatologique. Elle est seulement une forme provisoire de ce Peuple et un signe préparatoire de sa future réalisation plénière, qui englobera non seulement les membres de l'Église, mais le Peuple juif et les « justes » de toutes les nations qui affluent de toute culture au banquet du Royaume de Dieu ⁶⁸.

Concernant la Nouvelle Alliance, le discernement effectué par Pannenberg révèle l'importance que peut avoir son orientation eschatologique pour une relecture Juive Messianique du narratif canonique. La Nouvelle Alliance elle-même est une réalité eschatologique, promise d'abord et avant tout à Israël dans son ensemble, mais faisant maintenant sacramentellement « irruption » dans « le groupe des disciples ».

La théologie chrétienne traditionnelle a abaissé l'horizon eschatologique en embellissant la nature excellente de l'œuvre de Yeshoua et en exagérant les pouvoirs eschatologiques inhérents à l'Église. Dans le même temps, elle a eu tendance à individualiser et à spiritualiser l'eschaton, de sorte qu'il est devenu pratiquement non distinguable du destin de l'âme après la mort. L'Église chrétienne a donc souffert d'une vision réduite de sa véritable espérance, celle d'être ressuscitée en tant que Communauté et d'habiter une Création renouvelée. Comme les « fins dernières » étaient personnalisées et spiritualisées, l'horizon eschatologique était à nouveau abaissé, cette fois non par l'exaltation démesurée du potentiel eschatologique de la vie durant cette ère, mais par la dégradation de la nature de l'espérance future. Dans ce schéma, si l'on se détourne des préoccupations terrestres et que l'on cultive la vie de l'âme dans ce monde, on participe déjà à la vie du Monde à venir.

Comme nous cherchons à développer un narratif canonique Juif Messianique, nous suivons l'exemple de Soulen et de Pannenberg. Sans déprécier l'importance de l'Incarnation, de la mort, et de la

68. Ibid., 477.

Résurrection de Yeshoua, nous élèverons notre horizon eschatologique de telle manière que la vie de l'ère actuelle, tout en anticipant celle du Monde à venir, ne soit jamais confondue avec elle.

ÉLEVER L'HORIZON ESCHATOLOGIQUE JUIF

La pensée juive a, elle aussi, sa version problématique d'un horizon eschatologique exagérément bas. Elle naît d'une baisse des attentes de l'Ère messianique. David Novak a discuté les deux types de points de vue eschatologiques courants dans la Tradition juive. Il appelle la première position « eschatologie extensive » et la seconde position « eschatologie apocalyptique ». Novak les décrit, puis explique pourquoi il privilégie cette dernière.

Dans la première position – eschatologie extensive – l'avenir est une extension, à *partir du* présent de l'Alliance, à son futur accompli [...] L'avenir de l'Alliance consiste en ce que les conditions politiques actuellement absentes pour l'autorité normative complète de l'Alliance – la Torah – seront finalement rendues présentes. Dans l'immédiat, Israël habitera en sécurité sur sa terre. Quant au reste du monde, soit il sera subordonné à Israël, soit il fera partie du Peuple par conversion à Israël et à sa Torah.

Dans la deuxième position – l'apocalyptique – l'avenir est beaucoup plus radical. C'est la rupture transcendante *dans* le présent *provenant de* quelque part ailleurs. En tant que telle, elle modifiera radicalement la relation entre Israël et Dieu, y compris ce qui a été codifié dans la Torah déjà révélée. Elle suppose que l'avenir apportera un changement ontologique beaucoup plus radical que la simple amélioration – voire une grande amélioration – des conditions-politiques pour les Juifs.

Pour ce qui est des textes bibliques eux-mêmes, la position apocalyptique y trouve de loin le plus grand appui. Sur le plan théologique, elle est convaincante, car elle contribue à atténuer l'erreur qu'Israël se prévaut souvent de son expérience d'Alliance, à savoir, qu'il a en lui-même le pouvoir de mener l'Alliance de l'état présent à son état futur d'achèvement. Et sur le plan philosophique, elle nous permet d'évaluer la fragilité finie du présent par l'affirmation de l'avenir qui le transcende.

La Rédemption finale et future changera radicalement la relation d'Israël avec Dieu et avec le monde, en particulier avec les nations du monde. La Rédemption future d'Israël aura des effets cosmiques au sens littéral du terme. Il y aura une invasion du futur dans le présent, et non un passage du présent à l'avenir. Cette doctrine est l'antithèse même de tout idéal de « progrès » – ancien, médiéval, ou moderne⁶⁹.

69. Novak, *The Election of Israel*, 153-54, 157.

Une eschatologie extensive constitue un horizon eschatologique trop bas par rapport à la vie juive dans ce monde. Michael Wyschogrod est du même avis. « La différence entre le monde tel que nous le connaissons et le Monde tel que prédit par les prophètes est trop grande pour qu'une évolution plus ou moins normale rende compte de la transition du premier dans le second. La dimension apocalyptique du messianisme souligne l'ampleur extraordinaire de la *transformation à venir*, qui est considérée comme cataclysmique, puisque rien d'ordinaire ne peut mettre fin au monde fatigué et brisé de l'histoire telle que nous l'avons connue »⁷⁰. Qu'elle consiste en un espoir de la restauration d'une monarchie davidique sur la terre d'Israël au sein d'un ordre cosmique par ailleurs inchangé, ou en l'espoir humaniste juif plus universel d'un ordre mondial juste et pacifique, une eschatologie extensive abaisse trop l'horizon.

CONCLUSION

Jusqu'ici, nous avons plaidé pour une redécouverte de l'eschatologie proleptique dans la vie juive, une attention renouvelée à la continuité entre la *q'doushah* d'Israël et l'Incarnation, la *mort* et la Résurrection de Yeshoua, en tant qu'événements eschatologiques proleptiques, et notre conscience de la nature préliminaire et provisoire de la vie dans le Messie, à l'époque présente, s'est accrue, par rapport à la plénitude eschatologique de la vie du Monde à venir. À ce stade, il sera utile de résumer la place de l'eschatologie dans le narratif canonique Juif Messianique, à la lumière de ces affirmations, et de tirer quelques conclusions définitives de la nature de ce récit.

L'eschatologie devient partie intégrante de l'histoire depuis le tout début. Le monde est créé bon, mais pas encore saint. Il lui est assigné un destin qui transcende sa constitution originelle. Donc, *l'eschatologie* est Réalisation plénière avant d'être Rédemption. L'intrusion du mal fait de la Rédemption une composante nécessaire de la Réalisation plénière de toutes choses. Le monde est aujourd'hui blessé et il a besoin d'être guéri, il est maintenant brisé et doit être reconstitué.

70. Wyschogrod, *The Body of Faith*, 255-56.

Mais l'Accomplissement plénier implique plus qu'une restauration de la condition originelle.

L'Alliance avec Abraham, Isaac et Jacob, et sa manifestation concrète au Sinäï initient le passage du sixième au septième jour, du profane au sacré, de l'imperfection de ce monde à la plénitude du Monde à venir. Au travers d'Israël, le monde fait ses premiers pas préliminaires à sa Consommation. La Présence divine plante Sa Tente au sein de ce Peuple, et les sacrifices ordonnés par l'Alliance rendent les membres d'Israël capables d'assumer leur rôle de *Kohanim* du monde, s'offrant à Dieu dans l'adoration afin que le monde puisse être préservé, racheté et renouvelé.

En Yeshoua, la Tente de la Présence divine prend une nouvelle forme. En tant que véritable Israélite, intègre et saint, Yeshoua résume tout ce qu'Israël était destiné à être. Il devient le Temple, le Prêtre, et le Sacrifice parfait, S'offrant Lui-même à Dieu pour le compte d'Israël, des nations, et de la Création tout entière. Yeshoua ne meurt pas seulement en sacrifice, mais aussi en parfait Martyr d'Israël, qui, comme Isaac lors de la *Aqedah*, incorpore en Lui tous les martyrs d'Israël, et dont le Sang est répandu à la fois pour expier les péchés et pour préparer la voie à l'Avènement du *Olam Haba*. Ce nouveau Monde est attendu et proleptiquement réalisé dans la Résurrection du parfait Martyr d'Israël. Le Don de la *Rouah* et la fondation d'une *ekklesia* formée de deux parties, qui étend l'héritage d'Israël jusque dans les nations, représentent également des anticipations du Monde renouvelé à venir.

Cette *ekklesia* en deux parties souffre d'une profonde déchirure dès le début de son histoire, de sorte que l'une de ses deux parties constitutives est perdue, ou du moins cachée à la vue, tandis que le Peuple juif dans son ensemble poursuit à travers l'histoire une trajectoire qui semble ignorer Celui qui incarne parfaitement son destin. Cette déchirure cause le brisement du monde actuel au cœur même de la réalisation préliminaire du Monde à venir, et sert de rappel constant pour signifier la nature transitoire de ce qui est déjà réalisé. Néanmoins, l'*ekklesia* en deux parties ne perd jamais complètement sa double nature, car elle inclut toujours les Juifs et elle est toujours conduite par un Juif ressuscité ⁷¹.

71. «Il est extrêmement douteux qu'il y ait jamais eu un temps où l'effectif vivant de l'Église ne comprenait pas de Juifs. Pourtant, même si un tel temps a existé, la Présence

De même, le Peuple juif n'a jamais réussi à échapper à la saisie de son Frère ressuscité. Comme Joseph s'occupant de ses frères et sœurs, Il n'est jamais loin d'eux, et continue à réaliser le Dessein divin au milieu d'eux. Guidé par son Conseiller enveloppé dans les profondeurs ontologiques de son être collectif, le Peuple juif ne s'éloigne pas de sa vocation après la destruction du Temple, mais continue à exprimer la puissance d'une *q'doushah* eschatologique dans tous les aspects de sa vie, même en exil. À la fin, Dieu fera connaître Yeshoua à Ses frères et à toute la Création, non seulement en tant que Temple, Prêtre, et Sacrifice, mais aussi en tant que Roi messianique, Souverain eschatologique d'Israël et des nations. À ce stade, la Nouvelle Alliance sera réalisée dans sa forme finale et définitive.

Accepter une telle version du narratif canonique aura des conséquences pour notre vie en tant que Juifs Messianiques. Tout d'abord, cela mettra en évidence l'importance de la *q'doushah* en tant que catégorie eschatologique. Quand nous observons les *mitzvot*, en général, et certaines d'entre elles qui sont explicitement associées à la *q'doushah*, en particulier (comme le *Shabbat* et la *cacherout*), nous ne nous identifions pas seulement à notre Peuple et à son histoire ; nous entrons également dans une dimension de l'existence dans laquelle le *Olam Haba* est vécu collectivement en tant que réalité proleptique. Lorsque nous séparons le jour saint des jours profanes, et la nourriture pure de la nourriture impure, et faisons de nos repas quotidiens des banquets sacrificiels sacrés, nous confirmons l'appel d'Israël à être un Peuple saint et nous nous positionnons comme un signe anticipateur du *Olam Haba* dans l'ordre actuel du *Olam Haze*. Nous témoignons aussi de l'Incarnation, de la *mort* et de la Résurrection du Messie Yeshoua, qui a porté cette *q'doushah* à un nouveau niveau par le Don de l'Esprit de Sainteté, communiqué aux Juifs et aux Gentils sur le fondement de Sa Fidélité.

Deuxièmement, lorsque nous exprimons notre amour et notre unité avec ceux qui sont membres de l'expression multinationale de l'*ekklesia* bidimensionnelle, nous participons également à la *q'doushah* proleptique du Monde à venir.

du Seigneur vivant dans l'Église, le Juif Jésus Christ, est garante de ce que l'Église reste essentiellement une Communauté commensale de Juifs et de Gentils.» (Soulén, *The God of Israel*, 173).

Comme Soulen le souligne, cette *ekklesia* bidimensionnelle sert de signe préliminaire du Shalom du *Olam Haba*, quand Israël et les nations auront part à l'économie de la bénédiction mutuelle parmi ceux qui sont et restent différents.

Troisièmement, cette forme du récit canonique souligne que le Monde à venir entraîne la réalisation parfaite de tout ce qui est bon dans ce monde, et la victoire sur tout le mal qui contrecarre une telle réalisation. Cela ne se produira pas de manière progressive, mais à travers une future irruption de la Puissance et de la *Q' doushah* divines, tout comme dans le cas de l'Élection d'Israël et de la Résurrection de Yeshoua. Cependant, cette irruption qui vient de l'Au-delà amènera le monde à son but suprême. Ainsi, la prise de conscience d'une telle fulgurance eschatologique n'entre pas en conflit avec une appréciation sensible de tout ce qui est bon et beau dans ce monde, ni avec les efforts énergiques visant à déjouer le mal et à réaliser le bien au sein de l'époque actuelle ; en fait, cela exige justement de tels efforts, car l'invasion venue de l'Au-delà a déjà commencé avec l'Élection d'Israël et la Venue de Yeshoua. Nos tentatives sincères de réparation du monde peuvent amener le *Olam Haze'h* à une rencontre anticipative avec la Puissance rédemptrice du *Olam Haba*.

Quatrièmement, l'expérience proleptique des réalités eschatologiques se produit de manières variées. Nous n'avons parlé des *charismata* que brièvement, mais il ressort clairement des Écrits apostoliques qu'ils doivent être considérés comme un avant-goût des puissances de l'âge à venir (Hébreux 6, 5 ; Matthieu 11, 2-6 ; 12, 28) – surtout lorsqu'ils servent de vecteur de guérison pour les malades, d'intégrité pour ceux qui sont brisés, et de *q' doushah* pour le profane et l'impur. La *T'vilah* et le *Zikkaron* du Messie signifient et transmettent de même les réalités eschatologiques de manière proleptique. Comme ce fut indiqué plus haut, Shabbat et *cashrout* ont une signification eschatologique ; c'est aussi le cas des fêtes traditionnelles juives (comme Pessah, Soukkot et les jours de Fêtes solennelles), et des rites (tels que les grâces après les repas et la cérémonie de mariage)⁷².

72. Sur les dimensions eschatologiques des grâces après les repas et de la cérémonie juive de mariage, voir Neusner, *An Introduction to Judaism*, 3-8, 22-30.

Nous devrions être attentifs à ne pas restreindre l'expérience eschatologique proleptique aux domaines que nous trouvons les plus confortables, mais nous devrions chercher à être ouverts à toute la gamme de ce qui est donné.

Enfin, notre joie dans la *q'doushah* eschatologique de la vie juive traditionnelle, nos convictions concernant la puissance eschatologique de la Résurrection de Yeshoua, et notre expérience du renouvellement eschatologique conféré par l'Esprit de Sainteté, ne devraient pas obscurcir notre conscience de la qualité proleptique de toutes ces réalités. De Celui qui a tant donné, il reste encore beaucoup à attendre. Le Don sert de gage, nous invitant à regarder vers ce qui se trouve Au-delà. Comme l'affirme Rosenzweig : « Le présent ne passe pas parce que le passé le pousse, mais parce que l'avenir s'en saisit »⁷³.

Le narratif canonique est l'histoire inachevée de la Création, de la Réconciliation, de la Rédemption et de la Plénitude du monde par le truchement d'Israël et de son Messie. C'est l'Unique Récit qui englobe toutes nos histoires individuelles et leur donne un sens et un but. Le Récit reste inachevé, mais le rôle que nous jouons nous donne un avant-goût anticipé et provisoire de ce qui est à venir, et confère même le privilège de participer à sa réalisation définitive. À cause de cela, nous sommes convaincus que le plaidoyer du *Qaddish* est beaucoup plus qu'un souhait utopique ; c'est une invocation inspirée, dont la réponse est assurée par la Résurrection du Messie caché d'Israël :

Que Son Grand Nom soit magnifié et sanctifié
 Dans tout le monde qu'Il a créé selon Sa volonté.
 Qu'Il établisse Son Royaume de votre vivant et de vos jours,
 Et dans la vie de toute la maison d'Israël, rapidement et bientôt ;
 Et dites, Amen.

73. Rosenzweig, *The Star of Redemption*, 328.

6.

LA DESTINÉE FINALE : QUALITÉS REQUISES POUR RECEVOIR UN HÉRITAGE ESCHATOLOGIQUE

Kinzer explore le thème du « Salut », en exploitant les textes bibliques pour orienter et contester quelques-uns des points de vue et le verbiage dominant les plus courants. Examinant les traditions de Pierre, Jacques, Paul et Jean, Kinzer trouve plusieurs particularités concernant ce que l'on doit faire pour être « sauvé ». Tout d'abord, les Écrits apostoliques mettent en garde sans équivoque contre la présomption à propos des initiés et de ceux du dehors à l'égard du Royaume de Dieu. Deuxièmement, le Salut a beaucoup plus à voir avec la foi en tant que vie d'obéissance, qu'une foi en tant qu'affirmation d'une vérité proposée. Troisièmement, surtout selon la tradition johannique, la Vie éternelle commence maintenant ; c'est une réalité que nous vivons, pas un état dans lequel nous entrons au moment de la mort. Enfin, chaque être est responsable de la lumière qu'il a vue et de la vérité qui lui a été dévoilée. Kinzer définit le Salut comme une vie d'obéissance à la Torah telle qu'interprétée définitivement par Yeshoua, et le Jugement final comme une appréciation, juste et miséricordieuse, par Dieu, des actes de chaque personne en tenant compte de leurs circonstances et de leurs limites ¹.

Dans *What Does It Mean To Be Saved?* [Que signifie être sauvé?], John Stackhouse, professeur au Regent College, souligne un malentendu concernant le Salut, qu'il considère comme endémique dans le monde évangélique :

1. Présenté au Borough Park Symposium en 2007 et publié dans *Kesher 22* (Spring/Summer 2008), 87-119. Le Borough Park Symposium a eu lieu en octobre 2007 à New York City avec l'énoncé programmatique suivant : « Le but de ce colloque est de fournir un forum pour les membres de la communauté Juive Messianique dans son ensemble pour exprimer leurs convictions, en attendant qu'ils bénéficient d'une écoute respectueuse, mais sans s'attendre à ce que l'on parvienne à un accord concernant ces convictions. Le but de ce Symposium est de fournir une plate-forme interne aux dirigeants, pour que chacun comprenne mieux l'autre et les différentes positions existantes au sein du mouvement messianique. »

Dans sa réponse courtoise mais pénétrante aux études contenues dans ce volume, le professeur d'Oxford John Webster se demande si ce sont particulièrement les évangéliques nord-américains qui ont besoin qu'on leur rappelle que la Bible présente le Salut comme offrant plus que de mener les âmes au Ciel. Mon expérience de l'enseignement de la sotériologie, depuis plusieurs années, au Regent College – une école internationale d'études supérieures chrétiennes, dont les élèves sont originaires de trente-cinq pays dans tous les continents, à l'exception de l'Antarctique – m'amène à penser que partout les évangéliques ont aussi besoin que leurs horizons soient élargis. Maintes et maintes fois, les étudiants ont fait preuve d'une compréhension du Salut équivalant à une sorte d'individualisme spirituel qui est à peine meilleure que le Gnosticisme.

En fait, nous pourrions prendre un bon départ simplement en enseignant que le Salut ne consiste pas en ce que « les chrétiens aillent au Ciel ». Le Salut consiste en ce que Dieu rachète toute la terre [...] Le Salut consiste à se diriger vers la Nouvelle Jérusalem, et non vers le Ciel : une Ville-jardin sur la terre, et non pas la Demeure même de Dieu, et certainement pas un tas de nuages roses dans le ciel [...] Et le Salut ne consiste pas seulement en ce qui est à venir, mais aussi en ce qu'il nous revient d'apprécier et de développer ici et maintenant ².

Selon Stackhouse et ses collègues, les évangéliques considèrent trop souvent le Salut en termes négatifs (ce *dont* nous sommes sauvés), et légalistes, individualistes, privés et piétistes, et spiritualistes. Les auteurs affirment, a contrario, que le Salut doit être considéré avant tout comme positif, transformateur, public, relationnel, cosmique, et incarné ³.

Même si le Salut est beaucoup plus que des « âmes qui vont au Ciel », nous ne pouvons pas séparer la sotériologie de l'eschatologie, et nous ne devrions pas minimiser l'importance de l'identification des critères par lesquels les individus se qualifient pour la dernière part du don eschatologique. Formulons notre question d'une manière qui évite l'ambiguïté sotériologique ou la confusion : quelles qualifications des êtres humains doivent-ils posséder pour hériter de la vie du Monde à venir ? ⁴ Derrière cette question générale, il en est une plus spécifique : avons-nous des raisons d'espérer que certains de ceux qui ne reconnaissent pas explicitement Yeshoua avant leur mort

2. Stackhouse (editor), *What Does It Mean To Be Saved?*, 9-10.

3. La plupart des Juifs Messianiques ont tendance à considérer le Salut comme concernant tout spécialement les nations, et en particulier la nation d'Israël.

4. La distinction entre foi implicite et foi explicite remonte au Moyen Age. Concernant son utilisation par Thomas d'Aquin, voir Levering, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple*, 23-24, 92-93.

feront partie de ceux qui hériteront de la vie dans le Monde à venir ? À l'intérieur du mouvement Juif Messianique la préoccupation concernant la conduite est encore plus caractéristique : avons-nous des raisons d'espérer qu'il y aura parmi les rachetés du Monde à venir des personnes juives qui ne reconnaissent pas explicitement Yeshoua dans cette vie ?

J'appelle cela la question de la destinée finale. De mon point de vue, la Bonne Nouvelle qui a été proclamée et vécue par les Apôtres a essentiellement trait à la destinée finale – la Consommation eschatologique de l'histoire de l'Alliance, selon l'Économie divine mise en œuvre par l'Esprit de Dieu dans le Messie Yeshoua. Cependant, cette destinée singulière est innombrable, diverse, et elle englobe les destins de personnes qui sont uniques. C'est à ces destinées eschatologiques que je consacrerai mon attention dans ce chapitre.

Une réponse complète et convaincante à cette question de la destinée finale devrait comprendre au moins quatre éléments : (1) une étude de l'enseignement biblique explicite sur le sujet, qui se concentrerait sur les Écrits apostoliques (puisque la récompense et le jugement dans le Monde à venir ne sont pas des thèmes majeurs dans le *Tanakh*) ; (2) un examen des questions théologiques plus larges ayant une influence sur la question ⁵ ; (3) un examen des implications pratiques des réponses disponibles ⁶ ; (4) un résumé des différentes réponses à la question, qui ont été proposées au fil des siècles, et l'accueil qu'elles ont reçu dans la Communauté de foi ⁷.

Je ne procéderai ici qu'à la première de ces enquêtes : une étude de ce que les Écrits apostoliques ont à dire sur la destinée finale.

5. Des questions théologiques pertinentes incluent le sens et la signification des attributs divins de miséricorde et de justice et la relation entre eux ; la Divinité de Yeshoua et son rôle de médiateur dans la Création, la Révélation et la Rédemption ; la validité de la doctrine traditionnelle du « péché originel », et ses implications pour une réponse humaine libre à la gracieuse initiative de Dieu ; les implications des cas paradigmatiques de la mortalité infantile et de ceux qui ont des limitations mentales graves ; la nature de l'Alliance durable d'Israël et du lien ecclésiologique entre le Peuple juif et l'Église chrétienne.

6. Les implications pratiques incluent la manière dont l'adoption des différentes réponses affecte les éléments suivants : la motivation pour la sensibilisation ; la force et l'attractivité de notre présentation de la Bonne Nouvelle ; nos relations avec ceux qui sont en dehors de la Communauté de foi en Yeshoua (en particulier nos compatriotes juifs) ; nos attitudes envers le Peuple juif à travers l'histoire et la Tradition religieuse juive ; la formation du caractère personnel qui porte l'image de Yeshoua.

7. Un excellent ouvrage récent, rédigé par un théologien évangélique au passé missionnaire, couvre une grande partie du sujet, voir Tiessen, *Who Can Be Saved?*

Même sur ce point, je vais devoir me limiter aux deux premières sous-questions : quelles sont les qualifications que des êtres humains doivent posséder individuellement pour hériter de la vie du Monde à venir ? Avons-nous des raisons d'espérer que certains de ceux qui n'auront pas reconnu explicitement Yeshoua avant leur mort seront au nombre de ceux qui héritent de la vie du Monde à venir ? Nos réponses à ces sous-questions auront des implications pour la troisième sous-question (à savoir, les cas individuels de Juifs qui n'ont pas une foi explicite en Yeshoua), mais nous n'examinerons pas cela en tant que sujet spécifique ⁸.

Dans les Écrits apostoliques, je trouve trois manières distinctes d'aborder ce sujet. Elles correspondent grosso modo à trois sphères d'influence et d'activité apostolique : (1) la tradition apostolique de Pierre et de Jacques (telles qu'elles se reflètent en particulier dans les Évangiles synoptiques et les Lettres générales); (2) la tradition apostolique de Paul (telle qu'elle apparaît dans les Lettres qui portent son nom); et (3) la tradition apostolique de Jean (telle qu'elle s'incarne dans l'Évangile et les Lettres de Jean) ⁹. Je vais commencer par la tradition de Pierre et de Jacques, puis je parlerai des traditions de Paul et de Jean ¹⁰.

8. Étant donné les réactions passionnées que suscite ce sujet au sein du mouvement Juif Messianique, il est dommage que je ne puisse pas répondre à cette question de manière explicite dans le présent document. Cependant, à mon avis, la question des Juifs non-messianiques et du Monde à venir doit être examinée dans le contexte plus large fourni par les études réalisées ici et dans mon livre, *Postmissionary Messianic Judaism*.

9. Certains textes (à savoir, Actes, Hébreux et Apocalypse) témoignent d'une superposition des traditions. Sur ce point, l'Apocalypse partage le point de vue de la tradition de Pierre et de Jacques. Actes et Hébreux sont également plus proches de cette tradition, quoiqu'ils aient également des éléments en commun avec la tradition de Paul.

10. Mon objectif dans cet exposé sur les « traditions » bibliques a un double objectif : (1) faciliter le discernement des airs de famille entre les différents volets de l'enseignement des Écrits apostoliques, afin de permettre un traitement exégétique qui tienne compte des similitudes et des différences de langue, de conception et de focalisation ; et (2) de souligner le fait que les livres dont les auteurs ne sont pas eux-mêmes apôtres (par exemple, Marc, Luc) se basent sur le témoignage apostolique qui fait autorité. Je n'ai absolument pas pour but d'attribuer une autorité à des « traditions » sous-jacentes en dehors du texte – et du contexte – canonique dans lesquels ils sont incorporés et transmis. Je ne fais pas davantage valoir de grandes revendications concernant la composition des livres individuels. Mon propos est en grande partie heuristique.

La tradition de Pierre et de Jacques

La tradition qui provient de Pierre et de Jacques a beaucoup à dire sur les sujets de la destinée finale, du châtement des individus, et de la récompense des Justes dans le Monde à venir. Elle est généralement éclipsée par les traditions de Paul et de Jean, et n'est lue qu'à la lumière de leur terminologie et de leur accent distinctifs. C'est regrettable et cela constitue un oubli qu'en tant que Juifs Messianiques (à qui cette tradition s'adresse particulièrement), nous sommes particulièrement en mesure de surmonter. Quand elle est étudiée selon ses propres termes et prise au sérieux en tant que telle, la tradition de Pierre et de Jacques contredit de nombreuses hypothèses populaires et soulève des questions importantes.

Dans cette approche de la destinée finale, par la tradition, l'un des thèmes principaux est la mise en garde contre la présomption: la certitude erronée que nous serons récompensés à la fin, tandis que d'autres (qui n'ont pas nos qualités) seront punis. Les paroles menaçantes de Jean-Baptiste, par lesquelles l'histoire de la mission de Yeshoua commence, sont typiques à cet égard :

Jean disait aux foules qui étaient accourues pour être baptisés par lui : « Engeance de vipères ! Qui vous a appris à fuir la colère à venir ? Portez des fruits dignes de la repentance. Ne commencez pas à dire en vous-mêmes : « Nous avons Abraham pour père » ; car je vous dis, Dieu est capable, de ces pierres, de susciter des enfants à Abraham. Déjà maintenant la hache est à la racine des arbres ; tout arbre donc qui ne porte pas de bons fruits est coupé et jeté au feu » (Luc 3, 7-9 ; voir Matthieu 3, 7-10) ¹¹.

Le fait de descendre d'Abraham – sur la base d'une généalogie juive – ne procurera pas un accès automatique au banquet final. De même, le fait de descendre de Gentils n'assure pas une exclusion automatique : « Je vous le dis, beaucoup viendront du Levant et du Couchant prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des Cieux, tandis que les héritiers du Royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures, où il y aura pleurs et grincements de dents. » (Matthieu 8, 11-12).

Dans la version matthéenne de ce propos, il est évident que ceux qui « viennent de l'Orient et de l'Occident » sont des Gentils, puisque ces paroles sont émises en réponse à la foi d'un centurion païen (Matthieu 8, 5-10).

11. Toutes les citations bibliques sont basées sur la NRSV, avec mes propres modifications.

En conséquence, les «héritiers du Royaume» sont des Juifs. Comme l'avertissement de Jean le Baptiste, cet enseignement sert de mise en garde contre la présomption fondée sur l'identité juive¹². Bien sûr, cela ne signifie pas que *tous* les «héritiers du Royaume» seront exclus, mais, par contre, cela différencie la destinée de nombreux Gentils avec celle de nombreux Juifs, afin de contester l'assurance confortable et exclusiviste du Peuple de l'Alliance.

L'avertissement de Yeshoua à l'encontre de la présomption va au-delà des revendications de l'identité juive. Il émet le même avertissement à l'égard de Ses disciples, et montre clairement que leur confession de foi en Lui comme Seigneur, leur association publique avec Lui, et même les actes de puissance accomplis en Son Nom ne seront pas suffisants pour garantir leur destinée finale : «Ce ne sont pas ceux qui me disent «Seigneur, Seigneur!» qui entreront dans le Royaume des Cieux ; mais seulement ceux qui font la volonté de mon Père qui est aux Cieux. En ce jour-là, beaucoup me diront : «Seigneur, Seigneur ! N'avons-nous pas prophétisé en Ton Nom et chassé les démons en Ton Nom, et fait de nombreux actes de puissance en Ton Nom ? » Alors Je leur déclarerai : Je ne vous ai jamais connus ; écartez-vous de Moi, vous qui commettez le mal ! » (Matthieu 7, 21-23). C'est un texte extrêmement important. Il ne s'adresse pas à des auditeurs occasionnels de Yeshoua, mais à ceux qui parlent et agissent publiquement en Son Nom et le font efficacement ! Il s'adresse aux disciples de Yeshoua, à leurs dirigeants, – à nous !

Comme les «héritiers du Royaume», en général, nous devons nous garder de la présomption consistant à nous persuader que le fait d'appartenir à la Communauté de l'Alliance (renouvelée) et d'y exercer une fonction d'encadrement, apparemment fructueuse, garantit notre destinée finale¹³.

12. Le parallèle en Luc a un contexte différent, qui conduit à un sens différent. Ici, l'avertissement est adressé à ceux qui ont entendu et vu Yeshoua personnellement, parmi lesquels Il a vécu et travaillé : «Alors vous vous mettrez à dire : «Nous avons mangé et bu devant Toi, et c'est sur nos places que Tu as enseigné.»» (Luc 11, 26). Ceux qui sont «jetés hors» de la présence des Patriarches ne sont pas «les héritiers du Royaume», comme dans Matthieu, mais «vous-mêmes» (à savoir, ceux qui connaissent Yeshoua). Dans ce contexte, ceux qui «viennent d'orient et d'occident, et du nord et du sud» ne sont pas nécessairement des Gentils, mais ceux qui sont en dehors du pays d'Israël, qui ne pouvaient pas avoir connu Yeshoua personnellement.

13. C'est un motif commun dans la tradition de Pierre et de Jacques. Voir, par exemple, 2 Pierre 2, 21 ; Hébreux 2, 1-3, 10, 26-31, 12, 25-26.

Tout comme des passages pleins d'espoir quant à la destinée finale des Gentils figurent côte à côte avec des réprimandes sévères contre la présomption juive, pareillement, la tradition de Pierre et de Jacques contient des passages pleins d'espoir concernant des non-disciples de Yeshoua, qui contrastent avec l'avertissement ci-dessus à l'égard de Ses disciples. D'une importance particulière est la parabole des brebis et des boucs (Matthieu 25, 31-46). Comme le font remarquer Davies et Allison, l'Évangile de Matthieu met en relief l'importance de cette « parole-image du Jugement dernier » en la plaçant à la fin du cinquième et dernier discours de Yeshoua ¹⁴. C'est donc le point culminant de la mission publique de Yeshoua. Le début de la « parole-image » décrit la scène : « Quand le Fils de l'homme viendra dans Sa gloire, et tous les Anges avec Lui, alors Il s'assiéra sur Son Trône de gloire. Toutes les nations seront rassemblées devant Lui, et Il séparera les gens les uns des autres, comme un berger sépare les brebis des boucs, et Il placera les brebis à Sa droite et les boucs sur la gauche. » (Matthieu 25, 31-33). Qui que puissent être « toutes les nations », elles incluront certainement des multitudes qui ne faisaient pas partie de la Communauté des croyants en Yeshoua au cours de leur vie. Ceci est confirmé par le fait qu'ils ne reconnaissent pas Yeshoua comme Celui qu'ils ont aidé (25, 37) ou omis d'aider (25, 44). Pourtant, beaucoup d'entre eux héritent de la vie du Monde à venir.

L'expression imagée des brebis et des boucs a trait à des gens qui n'ont pas sciemment connu Yeshoua au cours de leur vie. Dans un autre passage, Yeshoua ouvre même la possibilité d'une fin heureuse pour ceux qui se sont opposés à Lui : « C'est pourquoi, Je vous le déclare, tout péché, tout blasphème sera pardonné aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas pardonné. Quiconque dit une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera pardonné ; mais si quelqu'un parle contre l'Esprit Saint, il ne lui sera pardonné ni dans ce siècle ni dans le siècle à venir. » (Matthieu 12, 31-32 ; voir Luc 12, 10) ¹⁵.

14. Davies and Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, 3: 418.

15. Certains exégètes supposent que ce texte ne peut faire référence qu'à la période de la mission terrestre de Yeshoua, quand il agissait « incognito » (France, *The Gospel According to Matthew*, 210). Cependant, la Communauté aurait-elle conservé un tel dire s'il ne s'appliquait pas à la vie de ses membres ? Une explication aussi réductrice découle davantage d'une position doctrinale préconçue qui s'efforce d'échapper à la force du texte, que d'une exégèse théologique sérieuse.

Certains Pharisiens avaient affirmé que Yeshoua expulsait les démons par une puissance démoniaque (à savoir, la magie). Yeshoua voit en cela un acte consistant à « parler contre l'Esprit Saint », c'est-à-dire, celui d'imputer des actes qui sont manifestement bons (et donc l'œuvre de Dieu) à une source mauvaise. C'est appeler le bien mal. Selon Yeshoua, cela constitue un rejet fondamental de Dieu. En revanche, simplement parler contre Yeshoua est une offense moins grave. Elle peut être pardonnée, c'est-à-dire que certains de ceux qui la commettent peuvent hériter de la vie du Monde à venir ¹⁶.

Si être un Juif ou un adepte public de Yeshoua ne suffit pas pour hériter de la vie du Monde à venir, et si être un Gentil ou étranger à la Communauté des croyants en Yeshoua n'exclut pas quelqu'un de cette vie, quelles sont les qualifications pour une destinée finale heureuse ? L'enseignement de la tradition de Pierre et de Jacques fait preuve d'une constance remarquable dans la réponse à cette question. Les paroles de Yeshoua en Matthieu 7, 21 sont emblématiques de cette réponse : « Ce ne sont pas ceux qui me disent : « Seigneur, Seigneur », qui entreront dans le Royaume des Cieux, mais seulement celui qui fait la volonté de mon Père dans les Cieux ». Ce qui compte, ce sont les actions (c'est-à-dire, les paroles *et* les actes) qui sont conformes à la volonté divine. Parfois cette tradition met plus particulièrement l'accent sur l'élément action :

Car le Fils de l'homme doit venir avec Ses Anges dans la gloire de Son Père ; et Il rétribuera alors chacun *pour ce qu'il a fait*. (Mt 16, 27).

16. Sur la base de ce texte, Athol Dickson pose les questions suivantes concernant la destinée finale du Peuple juif qui ne croit pas en Yeshoua : « Est-il possible pour le peuple de cette époque, à qui l'on a enseigné depuis sa naissance à « parler contre le Fils de l'homme » d'être pardonné de faire exactement ce qu'il a été formé à faire ? [...] Un Dieu miséricordieux ne tiendra-t-Il pas compte de leur situation, ne regardera-t-Il pas dans leur cœur pour voir s'ils l'aiment vraiment, et ne pardonnera-t-Il pas ce qu'ils ont dit contre le Fils de l'homme ? » (Dickson, *The Gospel according to Moses*, 253). C. S. Lewis a conclu de ce texte qu'un « rejet sincère du Christ, pourtant erroné, sera pardonné et guéri » (Lewis, *God in the Dock*, 111).

Or Je vous le dis : au jour du Jugement, les hommes rendront compte de toute parole inconsidérée qu'ils auront proférée ; car c'est d'après tes paroles que tu seras justifié, et c'est d'après tes paroles que tu seras condamné. (Mt 12, 36-37).

Et si vous invoquez comme Père Celui qui juge, sans partialité, tout un chacun, *selon ses actes*, conduisez-vous avec crainte durant le temps de votre exil. (1 P 1, 17).

Et je vis les morts, grands et petits, debout devant le Trône, et des livres furent ouverts. Un autre livre fut ouvert aussi : le Livre de vie. Et les morts furent jugés selon leurs œuvres, d'après ce qui était écrit dans les livres. Et la mer rendit les morts qui étaient en elle, la mort et l'Hadès rendirent les morts qui étaient en eux, et tous furent jugés *selon leurs œuvres*. (Ap 20, 12-13).

Parfois, la tradition souligne que les actes requis sont ceux qui sont conformes à la volonté de Dieu telle qu'exprimée dans les commandements (*mitzvot*) de la Torah, à savoir, les bonnes actions :

Et voici qu'un homme s'approcha de Lui et Lui dit : « Maître, quelle bonne action dois-je accomplir pour avoir la vie éternelle ? » Et Il lui dit : « Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon ? Un seul est bon. *Si tu veux entrer dans la vie, observe les mitzvot.* » (Matthieu 19, 16-17).

Car Je vous le dis, à moins que votre *justice* ne surpasse celle des scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux. (Mt 5, 20).

Les commandements les plus importants qui mènent à la vie sont ceux qui nous somment d'aimer Dieu et le prochain :

Et voici qu'un légiste se leva et Lui dit, pour Le mettre à l'épreuve : « Maître, que dois-je faire pour hériter de la vie éternelle ? » Jésus lui dit : « Dans la Loi qu'est-il écrit ? Qu'y lis-tu ? » Il lui répondit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée, et ton prochain comme toi-même. » Jésus lui dit : « Tu as bien répondu. *Fais cela et tu vivras.* » (Luc 10, 25-28).

Heureux l'homme qui endure la tentation, car ayant soutenu l'épreuve, il recevra *la couronne de vie que le Seigneur a promise à ceux qui L'aiment.* (Jacques 1, 12).

Dieu n'a-t-Il pas choisi les pauvres du monde pour être riches en foi et être héritiers *du Royaume qu'Il a promis à ceux qui L'aiment ?* (Jacques 2, 5).

Si donc vous accomplissez vraiment la Torah du Royaume [litt. : la Loi royale], selon l'Écriture : « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* », vous faites bien... Parlez donc et agissez comme devant être jugés par la Torah de liberté [litt. : la Loi de liberté]. (Jacques 2, 8, 12).

L'amour qui accomplit la Torah n'est pas un sentiment, mais un acte effectué dans le contexte d'une relation – une relation avec Dieu, et une relation avec les autres êtres humains.

Nous pouvons préciser davantage le caractère de l'amour du prochain, ordonné par Yeshoua, qui sert de critère clé pour l'héritage de la vie. Ce faisant, nous arrivons au cœur de l'enseignement de Pierre et de Jacques concernant la destinée finale. De ce qui a été dit jusqu'à présent, on pourrait penser que la tradition de Pierre et de Jacques propose un idéal inaccessible de perfection, qui ne tient pas compte du caractère pécheur de l'être humain et de notre besoin constant de miséricorde divine. En réalité, ces textes démontrent une vive conscience de notre dépendance de la miséricorde de Dieu, exprimée concrètement par la rémission des péchés. Mais la manière dont nous tirons profit de cette miséricorde est de faire preuve nous-même de miséricorde :

Heureux les miséricordieux : car il leur sera fait miséricorde. (Mt 5, 7).

Pardonne-nous nos torts, comme nous-mêmes nous avons pardonné à ceux qui avaient des torts envers nous [...] Car si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera aussi ; mais si vous ne pardonnez pas aux autres, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos fautes. (Mt 6, 12-15).

Ne jugez pas, de manière à n'être pas jugés ; car, du jugement dont vous jugez on vous jugera, et de la mesure dont vous vous servirez, on se servira pour vous mesurer. (Mt 7, 1-2).

Car le Jugement sera sans miséricorde pour qui n'a pas fait miséricorde ; mais la miséricorde se rit du Jugement. (Jc 2, 13) ¹⁷.

Yeshoua fait passer aussi cet enseignement central à travers la parabole du serviteur impitoyable (Matthieu 18, 23-35). Un roi renonce à une énorme dette qu'a envers lui un de ses ministres, mais ce même ministre ne remet pas une petite dette qu'a envers lui un de ses serviteurs. La parabole se termine ainsi :

Alors celui-ci le convoqua et lui dit : « Serviteur pervers, toute cette somme que tu me devais, je t'ai remis toute cette dette, parce que tu m'en as supplié ; ne devais-tu pas, toi aussi, avoir pitié de ton compagnon comme moi j'ai eu pitié de toi ? » Et dans son courroux son maître le livra pour être torturé, jusqu'à ce qu'il ait remboursé tout son dû. C'est ainsi que vous traitera aussi mon Père céleste, si vous ne pardonnez pas à votre frère ou à votre sœur du fond du cœur. (Mt 18, 32-35).

17. Le même principe est à l'œuvre dans des textes sur la *tsedaqah* [charité, aumône] (p. ex. : Lc 6, 38 ; 16, 9-13, 19-31 ; 19, 8-9).

Tous les textes ci-dessus fournissent des exemples classiques du principe rabbinique du « mesure pour mesure » (*middah k'neged middah*). Selon ce principe, Dieu nous traitera de la même manière que celle dont nous avons traité les autres. Yeshoua reprend ce principe, mais Il l'applique à une seule caractéristique de notre conduite : si nous voulons que Dieu soit généreux et miséricordieux envers nous, nous devons être généreux et miséricordieux envers les autres. Cela reflète le sentiment de Yeshoua que tous les êtres humains ont désespérément besoin de miséricorde. La stricte justice n'est pas profitable à quiconque. Cela ne le mène pas à souligner la foi plutôt que les actes, mais met au contraire l'accent sur un aspect de la manière dont nous agissons envers les autres : notre générosité et notre disposition à pardonner ¹⁸.

Selon la tradition de Pierre et de Jacques, Yeshoua enseigne aussi que le Jugement ultime qui détermine la destinée finale tient compte des circonstances uniques, des défis et des possibilités de chaque individu. Le Juge évalue non seulement ce que ces individus ont fait, mais aussi la relation entre ce qu'ils ont fait et ce qui leur a été donné. Cet aspect du Jugement final est particulièrement remarquable dans la parabole des talents (Matthieu 25, 14-30), placée immédiatement avant la parabole de la brebis et des boucs. Un maître confie ses biens à trois serviteurs : le premier serviteur reçoit cinq talents, le second serviteur reçoit deux talents, et le troisième en reçoit un ¹⁹. Le premier serviteur se lance dans les affaires, et gagne cinq autres talents pour son maître. Le deuxième serviteur fait la même chose, et double également l'investissement initial. La réaction du maître dans les deux cas est la même : « C'est bien, serviteur bon et fidèle, tu as été digne de confiance en peu de choses, je te confierai la gestion de bien davantage ; entre dans la joie de ton maître. » (25, 21, 23). Le troisième serviteur restitue le dépôt sans l'avoir accru, et est réprimandé pour cela. S'il avait produit un talent supplémentaire – doublant ainsi

18. Voir Boccaccini, *Middle Judaism*, 217-20. Boccaccini exagère la différence entre la tradition de Yeshoua et la pensée rabbinique sur ce sujet, mais son exposé de l'enseignement de la tradition de Yeshoua sur le pardon est superbe.

19. Un talent équivalait à plus de quinze années de rémunération d'un travailleur.

l'investissement initial –, il aurait reçu la même louange que les deux autres serviteurs. Par conséquent, la satisfaction du maître ne dépend pas seulement de ce que chaque serviteur produit, mais de ce que chacun a fait avec ce qu'il a reçu.

Ce principe du devoir de rendre des comptes de manière proportionnelle se reflète également dans une autre parole-récit de Yeshoua traitant de maîtres et de serviteurs : « Le serviteur qui, connaissant la volonté de son maître, ne se sera pas préparé ni n'aura fait ce qu'on attendait de lui, recevra un grand nombre de coups. Quant à celui qui, sans la connaître, aura par sa conduite mérité des coups, il n'en recevra qu'un petit nombre. » (Luc 12, 47-48a). Le serviteur qui ne savait pas ce qu'on attendait de lui est cependant tenu pour responsable, probablement parce qu'il aurait dû le savoir ! Son ignorance est coupable. Toutefois, sa peine est légère comparée à celle du serviteur qui savait ce que son maître voulait, et ne l'avait pas fait. Le principe de justice illustré par cet exemple est alors énoncé explicitement : « À qui l'on aura donné beaucoup, il sera beaucoup demandé, et à qui l'on aura confié beaucoup on réclamera davantage. » (Luc 12, 48b). Yeshoua enseigne ici que le Jugement final tiendra compte de ce que chacun d'entre nous savait et ne savait pas, des ressources dont chacun disposait ou manquait. La justice parfaite de Dieu sera rendue dans la lumière du Regard divin qui voit tout.

La tradition de Pierre et de Jacques appelle à la foi en Yeshoua en tant que Serviteur élu de Dieu, et souligne que les affligés sont guéris quand ils Lui font confiance (par exemple, Mc 2, 5 ; 5, 34.36 ; 6, 5.6 ; 10, 52 ; Matthieu 8, 10.13 ; 15, 28) ²⁰. Néanmoins, cette tradition ne présente nulle part la foi explicite en Yeshoua (ou l'absence d'une telle

20. Conformément à l'usage des Évangiles synoptiques, Actes 4, 9 emploie le verbe « être sauvé » (*sosotai*) à propos de la guérison physique. Il attribue également cette guérison au « Nom » de Yeshoua et à « la foi en Son Nom » (3, 16). Voici le contexte de l'affirmation de Pierre : « Il n'y a pas de Salut en qui que ce soit d'autre, car il n'y a pas, sous le ciel, un autre Nom donné aux hommes, par lequel nous devons être sauvés. » (Actes 4, 12). De toute évidence, le « Salut » a un sens plus large que celui de la seule guérison physique. Cependant, il doit inclure ces manifestations d'une puissance de Salut. Compte tenu de ce fait, l'interprétation du texte par John Taylor est fondée : « Il [Pierre] disait que Jésus de Nazareth est la Source de tout acte de guérison et de Salut qui ait jamais eu lieu. Il savait parfaitement qu'un grand nombre de personnes avaient été guéries sans avoir connu Jésus, mais il a émis l'affirmation étonnante que Jésus était l'auteur caché de toute guérison. Il [Jésus] était le Sauveur absolument unique, parce qu'Il était totalement universel ». (Tiessen, *Who Can Be Saved?*, 85).

foi) comme un critère de jugement au dernier jour ²¹. Quel est alors le rôle de Yeshoua dans la détermination de la destinée finale ? Pour comprendre la perspective de la tradition de Pierre et de Jacques sur cette question, nous devons prêter attention aux attentes eschatologiques qui apparaissent dans cette tradition. Jean le Baptiste avait proclamé un jugement imminent sur Israël dans le cadre des douleurs de l'enfantement de l'Ère messianique (Matthieu 3, 1-12). Yeshoua est venu pour renouveler l'Alliance d'Israël (Luc 22, 20) et pour restaurer les douze tribus (Matthieu 19, 28), mais Il a dû d'abord prendre sur Lui le jugement destiné à Israël pour qu'Israël et les nations puissent recevoir le Pardon divin (Matthieu 20, 28 ; 26,28). Comme le jugement destiné à Israël Lui a été infligé et a impliqué *Sa mort*, de même Sa Résurrection anticipe et garantit l'ultime résurrection eschatologique d'Israël (Matthieu 27, 52-53).

L'Œuvre rédemptrice de Yeshoua se concentre donc d'abord sur la destinée finale d'Israël et du monde. Le destin des êtres humains ne reçoit sa signification particulière que dans le cadre de ce destin national et cosmique, singulier mais multiforme. La mission de Yeshoua a donc une incidence directe sur la vie et le destin de chaque individu. Mais la tradition de Pierre et de Jacques fournit-elle un aperçu supplémentaire de ce que cela entraîne ?

Cette tradition nous dit trois choses supplémentaires, qui sont d'une grande importance, concernant Yeshoua et la destinée finale des individus. Tout d'abord, Yeshoua Lui-même sera le Juge qui détermine chaque destinée (Matthieu 7, 22-23 ; 10, 33 ; 16, 27 ; 25, 31-33). Son enseignement et Son exemple, qui fournissent une interprétation définitive par Dieu des exigences essentielles de la Torah, serviront de critère de jugement ²², et Son sacrifice expiatoire rendra le pardon

21. Des deux exceptions possibles, Apocalypse 21, 8 et Marc 16, 16, les *apistois* qui sont jetés dans l'étang brûlant de feu ne sont pas « les non-croyants » (KJV, NASB, NIV), mais « les sans foi » (RSV, NRSV, NEB, ESV), « les infidèles » (CEV), ou « ceux qui ne sont pas dignes de foi » (Stern). BJ paraphrase correctement en « ceux qui violent leur parole », tandis que TEV a « les traîtres ». Cette lecture est soutenue par l'utilisation systématique que fait l'Apocalypse de la forme positive de l'adjectif (*pistos*) pour signifier : « fidèle » plutôt que « croyant » (1, 5 ; 2, 10 ; 2, 13 ; 3, 14 ; 17, 14 ; 19, 11 ; 21, 5 ; 21, 6). L'autre exception possible dans cette généralisation (Marc 16, 16) sera traitée ultérieurement, pour des raisons qui seront expliquées à ce moment-là.

22. Wolhart Pannenberg note que les Béatitudes attribuent l'héritage du Royaume à des catégories de personnes dont le caractère reflète l'enseignement et l'exemple de Yeshoua, indépendamment du fait qu'elles n'ont jamais entendu parler de Lui : « Le message de Jésus est la norme selon laquelle Dieu juge, même dans le cas de ceux qui n'ont jamais rencontré personnellement Jésus... »

accessible. Mais chaque individu Le rencontrera face à face pour recevoir le verdict personnel sur sa vie.

Deuxièmement, ceux qui entendent Son appel à devenir disciples, qui quittent tout pour Le suivre et restent fidèles jusqu'à la fin, hériteront de la vie du Monde à venir (Matthieu 19, 21, 29 ; Marc 8, 35). Suivre Yeshoua est la parfaite observance de la Torah (Matthieu 19, 16-21), et qualifie donc pour cet héritage. Ceux qui vivent d'une manière qui témoigne devant le monde de leur relation avec Yeshoua, verront cette relation reconnue par Yeshoua, le Juge devant le Père (Matthieu 10, 32). Même ceux qui entendent cet appel à la fin de leur vie, et y répondent sincèrement, seront avec Yeshoua dans le Paradis (Luc 23, 39-43). Toutefois, si celui qui devient disciple, et ensuite, dans une situation de stress, nie connaître Yeshoua (comme Pierre en Matthieu 26, 69-75) et ne se repent pas (contrairement à Pierre), alors Yeshoua le Juge reniera cette personne devant le Père (Matthieu 10, 33). Cela concorde avec le principe de responsabilité, « De celui à qui l'on a beaucoup donné, il sera beaucoup exigé » (Luc 12, 48b).

Enfin, comme indiqué ci-dessus, ceux qui n'étaient pas des adeptes conscients et déclarés de Yeshoua seront accueillis à la fin par Yeshoua le Juge, avec ces mots : « Venez, les bénis de Mon Père, recevez en héritage le Royaume qui vous a été préparé depuis la fondation du monde » (Matthieu 25, 34). Mais, selon cette cruciale « description visuelle du Jugement dernier », ces héritiers du Royaume avaient en fait un passé de réponse fidèle à l'appel personnel de Yeshoua, et héritaient du Royaume en raison de cette réponse. Cet appel est venu par le truchement des membres de la famille de Yeshoua – l'affamé, l'assoiffé, l'étranger, le sans vêtements, le malade, le prisonnier (Matthieu 25, 35-36,40). Apparemment, ce que Yeshoua avait dit des Apôtres s'applique également aux nécessiteux : « Qui vous accueille M'accueille » (Matthieu 10, 40) ²³. Donc, même ceux qui ne sont

tous ceux à qui les Béatitudes s'appliquent auront part au Salut à venir, qu'ils aient ou non entendu parler de Jésus dans cette vie. Car, dans les faits, ils ont réellement part à Jésus et à Son message, comme le Jour du jugement le rendra manifeste ». (*Systematic Theology*, vol. 3, 615).

23. Les exégètes sont en désaccord sur l'identité des « membres de la famille » de Yeshoua en Matthieu 25. Certains voient en eux les disciples de Yeshoua, qu'il s'agisse des Apôtres ou d'autres membres souffrants de la communauté (voir, par exemple, Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 604-6).

jamais conscients de la Présence ou de l'appel de Yeshoua (Matthieu 25, 37-38, 44), qui s'adresse à tous, sont jugés sur la manière dont ils répondent à cet appel.

Pour résumer : la tradition apostolique de Pierre et de Jacques constitue un défi à la présomption des Juifs et de ceux qui croient en Yeshoua concernant la destinée finale, et elle insiste sur le fait que le Jugement final comportera une évaluation juste et miséricordieuse des actes de chacun. Tout en tenant compte des circonstances particulières, des dons, et des limites de chaque individu, le Jugement scrutera également les actes de tous selon la Torah telle que l'a définitivement interprétée Yeshoua. Cette interprétation définitive met particulièrement l'accent sur l'exigence de faire preuve de miséricorde envers autrui, de donner et de pardonner. Yeshoua Lui-même sera le Juge, et Son évaluation de nos actes révélera également la manière dont nous nous sommes conduits à Son égard au cours de notre vie – explicitement ou implicitement.

La tradition de Paul

Il est instructif de lire Paul à la lumière de la tradition de Pierre et de Jacques plutôt que l'inverse. Nous constatons que Paul emploie son propre cadre conceptuel distinct et fait face à une situation différente de celle qui est décrite dans les Évangiles (par exemple, une mission hors de la Terre d'Israël, parmi les Gentils, qui se concentre sur la création de communautés de foi permanentes en Yeshoua). Cependant, son message sur la question de la destinée finale s'écarte peu de celui de la tradition de Pierre et de Jacques.

La tradition de Pierre et de Jacques définit la question de la destinée finale des individus dans le contexte plus large de la destinée de la vie nationale eschatologique renouvelée d'Israël²⁴. La tradition de Paul est dépeinte sur une toile de fond encore plus vaste.

D'autres, tels Davies et Allison, voient en eux les nécessiteux en général. Tout en penchant pour ce dernier point de vue, il est tout de même significatif que (1) les moutons et les boucs soient ceux qui sont en dehors de la Communauté de l'Alliance, et (2) qu'ils ne savaient pas qu'ils rencontraient Yeshoua quand ils prenaient soin des « membres de la famille ».

24. Voir McKnight, *A New Vision for Israel*.

La Création dans son ensemble souffre dans l'esclavage de la corruption, et aspire à la libération cosmique qui adviendra quand les « enfants de Dieu » seront glorifiés (Romains 8, 18-23). Paul reconnaît que le Dessein de salut de Dieu concerne « toutes choses », et que l'Offrande que Dieu fait de Lui-même à *chacun* sera définitivement accordée lorsque Dieu régnera sur *tout* : « Quand toutes choses Lui seront soumises [à Yeshoua], alors le Fils Lui-même Se soumettra à Celui qui a mis toutes choses sous Lui, afin que Dieu soit tout en chacun » (1 Corinthiens 15, 28). Pour élargir notre vision au-delà des horizons de nos étroites préoccupations individuelles, Dieu nous révèle le but suprême de « toutes choses » : « Car Il nous a fait connaître le Mystère de Sa volonté, ce Dessein bienveillant qu'Il avait formé par avance dans le Messie, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres. » (Éphésiens 1, 9-10). Notre sort individuel est englobé dans celui de « toutes choses ».

Mais Paul n'a pas beaucoup à dire sur cette destinée individuelle. Comme la tradition de Pierre et de Jacques, il met sévèrement en garde contre toute forme de présomption face au Jugement divin. Être de la lignée des Patriarches et des Matriarches (Romains 9, 8), porter [dans sa chair] le signe d'Alliance de la circoncision (Romains 2, 25-29), être dépositaire de la Torah et la connaître (Romains 2, 17-24) sont des privilèges d'une valeur énorme (Romains 3, 1-2 ; 9, 4-5), mais ils ne peuvent garantir l'héritage de la vie du Monde à venir. Les Gentils qui ont cru en Yeshoua ont été greffés sur l'Arbre d'Israël, mais ils ne doivent pas se vanter avec arrogance de leur supériorité spirituelle sur les Juifs, sinon Dieu retranchera leurs branches du Tronc (Romains 11, 17-22). Ils ne doivent pas non plus revenir à leur ancienne vie de Gentil, dans l'idolâtrie et l'immoralité sexuelle, en s'imaginant que leur baptême dans le Messie et leur participation à Son Repas d'Alliance assurera leur rédemption finale ; un tel retour au paganisme ressemblerait à la conduite de la génération de l'Exode, et leur vaudrait le même jugement que celui des Israélites rebelles (1 Corinthiens 10,1-13). Paul précise que lui-même, apôtre du Messie, ne peut présumer obtenir un jugement favorable, mais qu'il doit persévérer dans la fidélité à sa vocation (1 Corinthiens 4, 4-5 ; 9, 24-27 ; Philippiens 3, 11-14).

Paul suggère également que nous devrions nous garder des conclusions hâtives concernant la destinée finale de ceux qui sont en dehors de la Communauté d'Alliance manifeste de Dieu en Israël et en Yeshoua. En Romains 2, Paul cite l'exemple des Gentils vertueux pour fustiger la présomption de ses compatriotes Juifs :

En effet, quand des Gentils qui ne possèdent pas la Torah accomplissent instinctivement les prescriptions de la Torah, même sans avoir la Torah, ils se tiennent à eux-mêmes lieu de Torah ; ils montrent que ce qu'exige la Torah est inscrit sur leur cœur, ce dont leur conscience porte également témoignage ; et leurs jugements intérieurs de blâme ou d'éloge les accuseront ou les excuseront, le Jour où Dieu jugera les pensées secrètes de tous, selon mon Évangile, par Yeshoua le Messie. (Romains 2, 14-16) ²⁵.

Donc, si ceux qui sont incirconcis accomplissent les préceptes de la Torah, leur incircision ne sera-t-elle pas considérée comme une circoncision ? Et ceux qui sont physiquement incirconcis, mais accomplissent la Torah, te condamneront, toi qui as le Texte écrit et la circoncision, mais transgresses la Torah. (Romains 2, 26-27).

Ces deux textes ont en vue le Jugement final, comme c'est le cas des versets précédents de ce chapitre (voir Romains 2, 5-13). Paul ne suggère pas que ces Gentils sont parfaits dans leur conformité à la Loi « écrite sur leur cœur », mais seulement que leur relation implicite avec le Dieu d'Israël culminera finalement dans une reconnaissance explicite qu'ils sont des serviteurs du Très-Haut ²⁶.

Pour Paul, comme pour Pierre et Jacques, l'aiguille qui fait éclater toutes les bulles de la présomption est l'attente sobre que Dieu jugera les actes de chacun au dernier jour :

Par ton endurcissement et l'impénitence de ton cœur, tu amasses contre toi la colère, au Jour de la colère où se révélera le juste Jugement de Dieu. Car Il rendra à chacun selon ses actes : à ceux qui, en faisant le bien avec patience, recherchent gloire, honneur et immortalité, Il donnera la Vie éternelle ; tandis que, pour ceux

25. James DG Dunn souligne l'importance de la référence à « mon évangile » dans ce contexte : « L'introduction de l'Évangile comme critère n'est pas en contradiction avec l'argument qui précède, comme si, en parlant du Jugement divin, Paul rétrécissait soudain les critères beaucoup plus larges qu'il avait utilisés à propos du critère plus étroit de la foi au Christ. Au contraire, ce qu'il veut démontrer, c'est précisément que son évangile utilise ces facteurs plus larges, avec la foi au Christ considérée comme d'une pièce avec une réaction moins bien définie à l'égard du Créateur [...] La foi en Christ est bien sûr le but de sa mission et de sa prédication (cf. 10, 14-17), mais en tant qu'expression plus complète et normative plutôt qu'exclusive d'une telle réaction. » (*Word Biblical Commentary*, 103).

26. *Ibid.*, 101.

qui se recherchent eux-mêmes et qui n'obéissent pas à la vérité mais au mal, il y aura colère et violence. Il y aura tribulation et angoisse pour qui s'adonne au mal, au Juif d'abord, et aussi au Grec ; mais il y aura gloire, honneur et paix pour qui fait le bien, au Juif d'abord, et aussi au Grec. Car Dieu ne fait pas preuve de partialité. (Romains 2, 5-11).

Certains considèrent ces mots comme hypothétiques et rhétoriques, et refusent de les prendre au pied de la lettre. Ce rejet du sens simple des mots de Paul ne trouve appui ni dans le témoignage canonique plus large des Écrits apostoliques, ni dans le reste du Corpus paulinien, dans lequel un jugement définitif de nos actes est considéré comme allant de soi : « Nous avons donc pleinement confiance et préférons quitter ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur. Aussi, que nous demeurions en ce corps ou que nous le quittions, nous avons à cœur de Lui plaire. Car il faut que tous nous comparaissons devant le Tribunal du Christ, pour que chacun reçoive rétribution de ce qu'il a fait dans son corps, soit en bien, soit en mal. » (2 Corinthiens 5, 8-10 ; voir Romains 14, 10-12). L'attente joyeuse de Paul et son espérance confiante ne dégénèrent jamais en présomption, car il sait que « nous tous » rendrons compte de ce que nous avons fait ²⁷.

Comme la tradition de Pierre et de Jacques, Paul suggère que le Jugement final tiendra compte des circonstances particulières de chaque individu. Chacun sera jugé selon ce qu'il a fait et ce qu'il a reçu. Paul voit ce principe à l'œuvre dans le jugement différencié des Juifs et des Gentils : « Tous ceux qui ont péché en dehors de la Torah périront aussi en dehors de la Torah, et tous ceux qui ont péché dans le cadre de la Torah seront jugés par la Torah. Car ce ne sont pas les auditeurs de la Torah qui sont justes aux yeux de Dieu, mais ceux qui accomplissent la Torah qui seront justifiés » (Romains 2, 12-13).

Paul parle ensuite des Gentils qui « font instinctivement ce que la Torah exige » et qui montrent par-là que « ce que la Torah exige est écrit sur leur cœur » (Romains 2, 14-15). Aux versets 12-13, le mot « Torah » inclut les ordonnances détaillées adressées spécifiquement à Israël et les commandements qui présupposent une connaissance explicite du Dieu d'Israël ; en revanche, « ce que la Torah exige », aux

27. L'importance de ce thème dans l'enseignement de Paul a été soulignée récemment par [Chris] Van Landingham, *Judgment & Justification in Early Judaism and the Apostle Paul*, 175-241.

versets 14-15, consiste seulement en un enseignement moral et religieux de base, tel que codifié plus tard sous la forme des Lois noachides. Ceux qui ont été instruits et formés dans la Torah de Moïse seront jugés à la lumière de cette instruction, alors que ceux dont la connaissance de Dieu et de ses exigences envers eux est plus générale, seront jugés à la lumière de cette connaissance générale.

La tradition de Pierre et de Jacques souligne que le respect de la Torah prépare chacun à la vie du Monde à venir, et que les deux commandements d'amour constituent le cœur de cette observance. L'apôtre Paul reconnaît le rôle central joué par l'amour du prochain dans la Torah en tant que guide universel et durable de la vie dans le Messie (Galates 5, 14 ; 6, 2 ; Romains 13, 8-10), et il considère l'accomplissement de ce commandement comme une anticipation de la vie du Monde à venir (1 Corinthiens 13, 8, 13). En tant qu'expression essentielle de cet amour, la tradition paulinienne fait écho à celle de Pierre et de Jacques dans son enseignement sur le pardon (Colossiens 3, 12-14 ; Éphésiens 4, 1-3, 31-32 ; 5, 1-2). Paul se concentre sur la manière dont ce pardon reproduit l'amour de Dieu qui pardonne dans le Messie, y répond et y participe, mais, contrairement à la tradition de Pierre et de Jacques, il n'enseigne pas l'octroi du pardon comme condition pour recevoir le pardon.

La caractéristique la plus distinctive de la doctrine paulinienne de la destinée finale, par rapport à la tradition de Pierre et Jacques, est le rôle de la foi (Romains 1, 16 ; 1 Corinthiens 1, 21 ; 15, 1-2). La Bonne Nouvelle de la vie d'obéissance du Messie Yeshoua, de *Sa mort sacrificielle*, et de Sa Résurrection victorieuse, apporte le Salut de Dieu à Israël, aux nations, et à toute la Création, et la puissance de salut de cette Bonne Nouvelle est efficace chez ceux qui répondent avec foi :

« La Parole est près de toi, sur tes lèvres et dans ton cœur » [Deut. 30, 14], à savoir : la Parole de la foi que nous prêchons. En effet, si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu L'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car la foi du cœur obtient la justification, et la confession des lèvres, le Salut. L'Écriture ne dit-elle pas : « Quiconque croit en Lui ne sera pas confondu » ? Aussi bien n'y a-t-il pas de distinction entre Juif et Grec : le même Seigneur est Seigneur de tous et Il est généreux envers tous ceux qui L'invoquent. En effet, « quiconque invoque le Nom du Seigneur sera sauvé » [cf. Jl 3, 5]. (Romains 10, 8-13).

Nous devons être très attentifs à ce que Paul dit et ne dit pas ici. Beaucoup émettent à propos de ce texte des hypothèses que les propos de Paul n'étaient pas, concernant ce qu'il entend par « foi »²⁸.

Tout d'abord, dans les Lettres de Paul, la foi exige la croyance en certaines vérités essentielles. En Romains 10, les vérités essentielles concernent la Résurrection de Yeshoua et son intronisation comme Seigneur²⁹. En Romains 4, Paul décrit comme une sorte de résurrection le fait que Dieu donne un fils à Abraham et à Sarah, déjà fort avancés en âge, (4, 17, 19), et compare explicitement la foi d'Abraham en la Promesse de Dieu avec notre conviction que Dieu a ressuscité de la mort « Yeshoua notre Seigneur » (4, 24). Pourquoi cette focalisation sur la Résurrection et la Seigneurie de Yeshoua ? Selon Paul, Yeshoua est ressuscité d'entre les morts, « prémices de ceux qui se sont endormis » (1 Corinthiens 15, 20). Sa Résurrection est le début de la résurrection des justes, et son Humanité glorifiée devient l'agent de la transformation vivifiante de tous ceux qui Lui appartiennent (1 Corinthiens 15, 21-22, 45, 48-49). Dans ce contexte, croire que Dieu a ressuscité Yeshoua d'entre les morts, c'est croire que Dieu nous ressuscitera aussi des morts en Lui, avec Lui, et par Lui.

Deuxièmement, tout en exigeant la croyance en un ensemble de vérités clés, cette foi est beaucoup plus que l'affirmation intellectuelle d'un ensemble de propositions. Romains 4 présente Abraham comme le modèle de la foi, et sa croyance en la promesse divine d'un fils a pris la forme d'une confiance héroïque pendant de nombreuses années (Rm 4, 19-21). Sa foi (*pistis*) s'est donc exprimée comme la fidélité (autre sens de *pistis*), et peut aussi être caractérisée comme une obéissance (Romains 1, 5 ; 16, 26). Ailleurs, Paul parle de « foi opérant par la charité » (Galates 5, 6). Donc, « Paul ne considère pas la foi en termes purement passifs : au contraire, elle a des aspects moraux très précis qui déterminent la manière dont le croyant doit vivre « par la foi », ou « par l'Esprit »³⁰.

28. Pour une étude pénétrante et très récente de l'usage du mot *pistis* par Paul, voir Campbell, *The Quest for Paul's Gospel*, 178-207.

29. « Il est significatif que ce soit la Résurrection qui est mentionnée – une indication que, pour Paul, la croyance que Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts est la croyance décisive et distinctive des chrétiens » (Cranfield, *The Epistle to the Romans*, vol. 2, 530).

30. Barclay, *Obeying the Truth*, 236.

Troisièmement, Paul associe souvent foi avec immersion dans l'eau (Galates 3, 25-27 ; Éphésiens 4, 5). En fait, les chercheurs considèrent généralement la confession de foi visée dans Romains 10, comme partie intégrante du rituel d'immersion dans la Communauté primitive de Yeshoua³¹. C'est important, car cela implique que la « foi » paulinienne est instituée dans un contexte communautaire. Elle n'est pas simplement une expérience privée, individuelle et subjective, mais une action réalisée dans un environnement collectif.

Enfin, cette association avec une immersion implique également que la « foi » est une des manières pauliniennes de parler de l'union avec le Messie³². Tout comme il lie « foi » et « Salut », Paul lie l'union avec Yeshoua dans l'Esprit, et la destinée finale de la vie dans le Monde à venir :

Car si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la Sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable [...] ; Mais si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivons aussi avec Lui. (Romains 6, 5.8)

Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par Son Esprit qui habite en vous. (Rm. 8, 11).

L'importance de la croyance en la Résurrection de Yeshoua devient évidente dans ce contexte. Dans l'acte rituel d'immersion, et dans l'affliction souffrante par amour du Messie (Romains 8, 17), le disciple de Yeshoua participe à *Sa mort*. Nous le faisons avec l'espoir que cette participation se terminera pour nous par la vie de résurrection et de gloire que Yeshoua possède maintenant en tant que « Seigneur ».

Le concept de « foi » qui est celui de Paul a donc une profondeur et une portée immenses.

31. Par exemple, voir Cranfield, *Romans*, 527 ; Dunn, *Romans 9-16*, 607 ; Keck, *Romans*, 254. Dunn compare la confession de foi en Yeshoua en tant que « Seigneur » au Shema :

« La confession qui suit opère donc comme un (ou l') équivalent du Shema (Dt 6, 4) : de même que celui qui dit le Shema se définit comme appartenant à Israël, ainsi celui qui dit *kyrion Iesoun* [Yeshoua est Seigneur] se définit comme appartenant à Jésus. En tant que 'formule d'identification', elle devait sans doute être utilisée au moment du baptême, mais aussi beaucoup plus largement dans le culte (1 Co 12, 3), l'évangélisation (2 Co 4, 5), la parénèse (Co 2, 6) ».

32. Quelques récentes études scandinaves sur Luther ont conclu que le Réformateur comprenait « foi » principalement en termes d'« union avec le Christ ». Voir Braaten and Jenson (editors), *Union with Christ, The New Finnish Interpretation of Luther*.

Il ne peut pas être assimilé à la simple et seule reconnaissance de Yeshoua comme Seigneur, condamnée en Matthieu 7, 21-23, qui est compatible avec la désobéissance à Dieu et à l'aliénation du Messie. Il ne peut pas non plus être assimilé à l'assentiment purement intellectuel condamné en Jacques 2, 14-26, qui existe indépendamment de tout acte de charité correspondant. En fait, son corrélat le plus proche, dans la tradition de Pierre et de Jacques, est l'état de *disciple fidèle*. Comme indiqué plus haut, cette tradition proclame que tous ceux qui suivent Yeshoua en tant que Ses disciples, et restent fidèles jusqu'à la fin, hériteront de la Vie du Monde à venir (Matthieu 19, 21, 29 ; Marc 8, 35). Tout comme une relation intime et fidèle avec Yeshoua, le Maître itinérant, donne l'assurance d'une destinée finale heureuse, ainsi l'union avec le Seigneur crucifié et ressuscité – dans la « foi » – confère la même assurance.

Si la « foi » – qui exprime un lien d'union avec le Messie – conduit à une destinée finale heureuse, qu'est-ce qui conduit à une fin tragique ? Plusieurs textes pauliniens abordent cette question :

Ne savez-vous pas que les injustes n'hériteront pas du Royaume de Dieu ? Ne vous y trompez pas ! Ni impudiques, ni idolâtres, ni adultères, ni mâles qui se prostituent, ni sodomites, ni voleurs, ni cupides, ni ivrognes, ni insulteurs, ni bandits, n'hériteront du Royaume de Dieu. (1 Corinthiens 6, 9-10).

Or on sait bien tout ce que produit la chair : fornication, impureté, débauche, idolâtrie, sorcellerie, haines, discorde, jalousie, colère, disputes, dissensions, factions, envie, ivrognerie, ripailles et choses semblables. Je vous préviens, comme je l'ai déjà fait, que ceux qui commettent ces fautes-là n'hériteront pas du Royaume de Dieu. (Galates 5, 19-21).

Mettez donc à mort ce qui en vous est terrestre : fornication, impureté, passion, mauvais désirs, et la cupidité, qui est une idolâtrie. C'est à cause de ces choses que la colère divine va venir sur ceux qui sont désobéissants. (Colossiens 3, 5-6).

Car, soyez-en sûrs, ni le fornicateur, ni le débauché, ni le cupide – qui est un idolâtre – n'ont droit à l'héritage dans le Royaume du Messie et de Dieu. Que nul ne vous abuse par des paroles inconsistantes, car c'est à cause de ces choses que la colère de Dieu atteint ceux qui désobéissent. (Éphésiens 5, 5-6).

Paul insiste sur le lien entre la foi en Yeshoua et l'héritage eschatologique du Royaume de Dieu. Cependant, quand il parle de ceux qui sont exclus de cet héritage, Paul énumère les types de comportements qui constituent une violation fondamentale des normes de la Torah, universellement applicables (en termes rabbiniques, ce sont les commandements noachides). Il n'inclut pas dans cette liste l'« incroyance » (à savoir, le manque de foi explicite en Yeshoua).

Comme nous l'avons déduit plus tôt de notre lecture de Romains 2, Paul ne divise pas le monde d'une manière ordonnée entre ceux qui croient en Yeshoua (qui sont « sauvés ») et ceux qui sont dépourvus de foi explicite en Yeshoua (qui sont « damnés »). Pour tous, le Jugement sera selon les actes plutôt que selon les croyances ou les expériences, bien que les croyances et les expériences donnent forme aux actes. Tout comme les actes des « justes Gentils » de Romains 2 démontrent qu'une Torah implicite est inscrite sur leur cœur, de même, les actes de quelques-uns qui sont en dehors des murs visibles de l'*ekklesia* peuvent porter témoignage de leur foi implicite dans le Messie crucifié et ressuscité.

En conclusion, Paul s'adresse à un public différent de celui de la tradition de Pierre et de Jacques, et développe un nouveau concept de la « foi ». Néanmoins, son enseignement concernant la destinée finale ressemble beaucoup à celui de ses compagnons apôtres.

La tradition de Jean

Comme la tradition apostolique de Paul, la tradition de Jean met l'accent sur la « foi » comme réponse appropriée à la Personne et au message de Yeshoua. Jean écrit son Évangile avec un objectif clair et simple, et il transmet cet objectif sans ambiguïté à la fin du livre : « Mais ces [signes] ont été mis par écrit, pour que vous croyiez que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant vous ayez la vie en Son Nom. » (Jean 20, 31). Que veut dire Jean par « croire » ? Et qu'entend-il par « avoir la vie en Son Nom » ?

Comme en Paul, la foi implique la proclamation de certaines vérités. Dans Jean, la foi se concentre moins sur des événements eschatologiques particuliers réalisés en Yeshoua (à savoir, *Sa mort* et *Sa Résurrection*), et plus sur l'identité personnelle de Yeshoua³³. La foi proclame que Yeshoua est le Messie (Jean 11, 27 ; 20, 31 ; 1 Jean 5, 1), le Fils de Dieu (Jean 11, 27 ; 20, 31 ; 1 Jean 5, 5), qui vient et est envoyé par Dieu (Jean 16, 27 ; 17, 8, 21). Mais la foi considère Yeshoua comme plus qu'un simple serviteur fidèle, chargé d'une Mission rédemptrice unique :

33. « Sans doute le principal intérêt d'un Évangile... est-il d'exposer l'action de Dieu dans le Christ pour l'accomplissement de son dessein de grâce... Mais la concentration incessante de l'évangéliste [Jean] sur la personne par laquelle Dieu agit, rend évident que pour lui 'la fonction et la personne sont inséparables' » (Beasley-Murray, *John*, lxxxiv).

Il est le Saint de Dieu (Jean 6, 69), qui demeure dans le Père et en qui le Père demeure (Jean 10, 38 ; 14, 10-11). Il est Celui qui a en partage le Nom de Dieu et la nature divine (Jean 17, 11-12), et la foi en Yeshoua reconnaît qu'Il proclame à juste titre «Je Suis» (Jean 8, 24 ; 13, 19 ; voir 8, 58-59, 18, 5-6). En langage contemporain, on pourrait dire que, pour Jean, la vérité centrale affirmée par la foi est la Divinité de Yeshoua.

Cependant, Jean ne montre pas plus d'intérêt que Paul pour un assentiment purement intellectuel à des vérités proposées. Nul n'« a la vie » en prononçant des formules de foi. Croire que Yeshoua est le Chemin, la Vérité et la Vie (Jean 14, 6) implique nécessairement de répondre à une invitation à entrer et à entretenir une relation. C'est la réponse humaine pertinente à une rencontre personnelle avec Celui qui incarne la Révélation de Soi du Dieu d'Israël. Elle consiste à «venir» à Yeshoua (6, 35), à «aimer» Yeshoua (16, 27), et à «obéir à» Yeshoua (14, 21 ; 15, 10 ; 3, 36 ; 8, 51 ; 12, 47-48). En Jean, comme en Paul, la foi joue un rôle équivalent à celui que tiennent les disciples fidèles dans la tradition de Pierre et de Jacques ³⁴.

Qu'est la «vie en Son Nom » reçue par ceux qui croient en Yeshoua ? Dans la tradition apostolique de Pierre et de Jacques, la «Vie» fait référence à un Don, qui sera accordé dans le futur, dans le Monde à venir (Matthieu 7, 14 ; 18, 8-9 ; 19, 16-17. 29 ; 25, 46). Par conséquent, nous pourrions raisonnablement penser que la principale préoccupation de Jean est d'assurer ceux qui croient en Yeshoua de leur destinée finale. Cependant, une attention particulière à l'usage de Jean indique clairement que ce n'est pas le cas. En Jean, la «Vie éternelle» est reçue maintenant, *dans ce monde*. C'est une possession actuelle, et non pas simplement attendue dans l'avenir ³⁵.

34. «Croire» se réfère donc à la réponse pertinente à la Révélation de Dieu, une fidèle adhésion à Sa Vérité, comme la «fidélité» dans l'AT ; c'est une conviction de vérité sur laquelle on joue sa vie et ses actes, et non un simple assentiment passif donné à un fait». (Keener, *The Gospel of John, A Commentary, vol. I*, 327).

35. «Pour les synoptiques, la «vie éternelle» est quelque chose que l'on reçoit lors du jugement final ou dans une ère future (Marc 10, 30 ; Matthieu 18, 8-9), mais pour Jean, c'est une possibilité actuelle» (Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, 239).

Qui croit au Fils a la Vie éternelle... (Jean 3, 36).

En vérité, en vérité, Je vous le dis, celui qui écoute Ma parole et croit à Celui qui M'a envoyé a la Vie éternelle et ne vient pas en jugement, mais il est passé de la mort à la Vie. (Jean 5, 24).

En vérité, en vérité, Je vous le dis, celui qui croit a la Vie éternelle. (Jean 6, 47).

Qui mange Ma Chair et boit Mon Sang a la Vie éternelle et Je le ressusciterai au dernier jour. (Jean 6, 54).

La possession actuelle de la Vie éternelle donne un espoir confiant pour le Monde futur (Jean 6, 40.54 ; 11, 25-26). Cependant, Jean ne se concentre pas sur ce futur espoir, mais sur la vie que ceux qui croient reçoivent maintenant.

Yeshoua donne la Vie éternelle à ceux qui croient en Lui (Jean 5, 21 ; 10, 26 ; 17, 2). En outre, la Vie qu'Il donne reste la Sienne après qu'Il l'ait donnée, car elle n'est pas « quelque chose » d'extérieur à Sa Personne. Yeshoua donne la Vie en Se donnant Lui-même.

Comme le Père en effet a la Vie en Lui-même, ainsi a-t-Il donné au Fils d'avoir aussi la Vie en Lui-même (Jean 5, 26).

Je suis le Pain de Vie. Quiconque vient à Moi n'aura jamais faim ; quiconque croit en Moi n'aura jamais soif.» (Jean 6, 35 ; voir 6, 53-58).

Je suis la Résurrection et la Vie (Jean 11, 25).

Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. (Jean 14, 6).

La Vie éternelle n'est pas simplement le Don que nous fait Yeshoua – c'est Sa Présence parmi nous et en nous. C'est la raison pour laquelle nous avons besoin de « croire en » Yeshoua pour avoir cette Vie – car « croire » signifie venir à Lui, L'aimer, en restant avec Lui. Lorsque nous nous approchons de Yeshoua, nous nous approchons de la Vie. Il est comme la lumière, ou la chaleur, émise par un feu ; on ne peut pas avoir la lumière et la chaleur sans le feu, et on ne peut pas avoir le feu en dehors de la lumière et de la chaleur.

Cette identification de Yeshoua avec la « Vie », en Jean, est liée à l'accent mis par ce livre sur la Divinité de Yeshoua. Dieu est le seul qui a la Vie « en Lui-même ». Pourtant, Dieu a accordé que Yeshoua ait également la Vie « en Lui-même », de sorte que tous L'honorent comme ils honorent Dieu. S'approcher de Yeshoua, c'est s'approcher de Dieu, et s'approcher de Dieu c'est avoir la Vie : « Et telle est la Vie éternelle : qu'ils Te connaissent, le seul vrai Dieu, ainsi que Yeshoua le Messie que Tu as envoyé » (Jean 17, 3).

Tout comme Jean se concentre sur la Vie éternelle comme sur une réalité présente, il envisage le Jugement comme se produisant actuellement et non pas seulement dans le Monde à venir :

¹⁶ Car Dieu a tant aimé le monde qu'Il a donné Son Fils unique, afin que quiconque croit en Lui ne se perde pas, mais ait la Vie éternelle. ¹⁷ Car Dieu n'a pas envoyé Son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par Lui. ¹⁸ Qui croit en Lui n'est pas jugé; qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au Nom du Fils unique de Dieu. ¹⁹ Et tel est le jugement : la Lumière est venue dans le monde et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la Lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises. ²⁰ Quiconque, en effet, commet le mal hait la Lumière et ne vient pas à la Lumière, de peur que ses œuvres ne soient démontrées coupables, ²¹ mais celui qui fait la vérité vient à la Lumière, afin que soit manifesté que ses œuvres sont faites en Dieu. (Jean 3, 16-21).

Yeshoua vient comme une Lumière qui révèle ce que nous avons fait et qui nous sommes réellement. Ceux qui fuient la Lumière sont ceux qui préfèrent l'obscurité. Leur jugement n'est pas un verdict futur, mais une réalité présente : en fuyant Celui qui est la Lumière et la Vie, ils se condamnent à l'obscurité (l'absence de lumière) et à la mort (l'absence de vie) ³⁶.

Tandis que croire en Yeshoua est la manière dont on reçoit la Vie (puisque, comme on l'a noté ci-dessus, Il est la Vie, et que croire signifie « venir à Lui »), la raison pour laquelle les gens « viennent à la Lumière » est « que l'on voit clairement que leurs actions ont été faites en Dieu ». L'inverse est également vrai : ceux qui ne croient pas fuient la Lumière pour que « leurs actions ne soient pas mises au jour » [...] parce que leurs actions sont mauvaises. « La réponse de chacun à Yeshoua révèle qui il est vraiment : si nous rejetons Celui qui est la Vérité, nous montrons que nous sommes infidèles ; si nous rejetons Celui qui est la Bonté même, nous montrons que nous sommes mauvais. Ainsi, Jean ne rejette ni l'importance des actes (en apparente opposition à la « foi ») ni l'importance de la manière dont on a vécu *avant* de croire en Yeshoua ³⁷. Dans ce texte, le Jugement est toujours fonction des actes, et ce ne sont pas tant la foi ou l'incrédulité qui sont à la base du jugement que *le jugement lui-même, rendu par celui qui est jugé!*

³⁶. Voir Brown, *Gospel of John*, 239.

³⁷. Voir Tiessen, *Who Can Be Saved?*, 145.

Dans la tradition apostolique de Pierre et de Jacques, aucun lien explicite n'est établi entre « la foi en Yeshoua » et la destinée finale. Dans la tradition de Paul, la foi en Yeshoua est liée au « Salut », mais le Jugement est rendu selon les actes qui violent les commandements noachides (sans référence à l'absence de foi en Yeshoua). Dans la tradition de Jean, comme on l'a vu plus haut, la foi en Yeshoua conduit à la « Vie éternelle », et l'incrédulité à l'égard de Yeshoua entraîne la condamnation – mais les deux résultats sont considérés principalement comme des conditions présentes réalisées, plutôt que comme une destinée finale (bien qu'ils aient des implications définitives pour le monde venir). Néanmoins, le nouveau lien entre « l'incrédulité » et le jugement mérite des commentaires.

Qui croit en Lui n'est pas jugé ; qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au Nom du Fils unique de Dieu. (Jean 3, 18).

Qui croit au Fils a la Vie éternelle ; qui refuse de croire au Fils ne verra pas la Vie ; mais la colère de Dieu demeure sur lui. (Jean 3, 36).

Qui sont ceux qui « ne croient pas au Nom du Fils unique de Dieu » ? Est-ce que cela se réfère à quiconque dans le monde ne croit pas explicitement en Son Nom ? Le deuxième passage ci-dessus impliquerait que « ne croit pas » signifie plus que cela, car c'est celui qui « désobéit au Fils » qui subit « la colère de Dieu », et la désobéissance exige la connaissance d'un commandement et la connaissance de Celui qui commande.

Cette inférence est corroborée par d'autres textes de Jean. En Jean 6, 36, Yeshoua dit : « Mais Je vous l'ai dit : vous Me voyez et vous ne croyez pas ». Dans les versets qui suivent, Yeshoua met en contraste ces incroyants avec ceux qui croient : « quiconque voit le Fils et croit en Lui a la Vie éternelle ». (Jean 6, 40). Tout comme la croyance en Yeshoua est précédée d'une rencontre avec Lui, dans laquelle la personne « voit le Fils », ainsi, l'incroyance est précédée d'une rencontre similaire. Ailleurs, Jean décrit cette rencontre personnelle par une imagerie auditive plutôt qu'optique : « Je ne juge personne qui *entend Mes paroles* et ne les observe pas, car Je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde. Celui qui Me rejette et ne reçoit pas Mes paroles a son juge : au dernier jour, la parole que J'ai faite entendre servira de juge » (Jean 12, 47-48).

L'incroyant entend les mots de Yeshoua et rejette Yeshoua et Ses paroles. Encore une fois, cela contraste avec celui qui croit en Yeshoua : « En vérité, Je vous le dis, celui qui *entend Ma parole* et qui croit en Celui qui M'a envoyé, a la Vie éternelle » (Jean 5, 24) ³⁸.

C'est pourquoi, l'Évangile de Jean dit peu de chose des *non-croyants*, mais beaucoup sur les incroyants ! ³⁹ Il traite sévèrement ceux qui voient la Lumière, la reconnaissent comme Lumière, puis tournent le dos et s'éloignent de la Lumière. Il parle de la condition de ceux qui ont rencontré Yeshoua et L'ont rejeté – pas de ceux qui ne L'ont jamais rencontré. Qu'est-ce que cela signifie pour nous aujourd'hui ? Pour entendre et voir Yeshoua, il ne s'agit pas seulement de lire un livre sur Lui, d'entendre un prédicateur parler de Lui à la télévision, de regarder un film sur Sa vie, de recevoir un tract et un discours appris par cœur par un prédicateur public. Ce que nous percevons en réalité dans de tels contacts est façonné par nos engagements communs et notre histoire personnelle et familiale. Voir Yeshoua, au sens johannique, c'est voir la *Lumière* et reconnaître Son éclat. Une telle rencontre est nécessaire pour que se produisent une véritable croyance ou une incrédulité.

Qu'est-ce que cela signifie pour les Juifs qui ne croient pas en Yeshoua ? Quoiqu'il ait été dit à propos de Sa génération qui L'aurait clairement « vu » et « entendu », et Lui aurait dit un « non » énergique, on ne peut pas supposer que toutes les générations subséquentes de Juifs qui ne croient pas explicitement en Lui L'ont rencontré et ont émis cette même réponse négative. Seul Dieu peut discerner entre un incroyant et un non-croyant ; cependant, même si la distinction était évidente aux yeux des hommes, les circonstances extraordinaires de l'histoire juive devraient rendre chacun très prudent dans l'évaluation de la destinée finale et individuelle des Juifs.

38. Cette perspective fournit le contexte nécessaire pour interpréter d'autres versets johanniques, tel Jean 8, 24 : « Je vous ai donc dit que vous mourrez dans vos péchés. Car si vous ne croyez pas que Je Suis, vous mourrez dans vos péchés. » Comme l'a noté Tiessen, « Il est important de se souvenir que Jésus a fait cette déclaration spécifiquement aux personnes à qui Il révélait son identité. Il est essentiel que nous n'étendions pas trop de telles déclarations aux non-évangélisés, qui sont, par définition, dépourvus d'une telle révélation. », (Tiessen, *Who Can Be Saved?*, 85).

39. *Ibid*, 134.

Quelle est la contribution de la tradition de Jean à une recherche sur la destinée finale de ceux qui ne croient pas en Yeshoua ? Les hypothèses semblent être semblables à celles discernées ci-dessus dans les traditions de Pierre, de Jacques et de Paul. Tout comme le jugement réalisé dans ce monde par une rencontre avec Yeshoua conduit à la Vie ou à la condamnation selon les actes antérieurs de la personne qui voit la Lumière du Messie, ainsi le Jugement final sera basé sur les actes :

« Ne soyez pas étonnés, car elle vient, l'Heure où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront Sa voix et sortiront : ceux qui auront fait le bien, pour une résurrection de Vie, ceux qui auront fait le mal, pour une résurrection de jugement. » (Jean 5, 28-29).

Le prologue de l'Évangile de Jean déclare également que toutes choses ont été faites par la Parole qui S'incarne en Yeshoua (Jean 1, 13, 9, 14). En Lui est la Vie qui est la Lumière de tous les hommes (Jean 1, 4-5, 9). Beaucoup d'auteurs de l'Église primitive ont compris que cela signifiait que le Fils de Dieu avait agi de manière révélatrice et salvifique en dehors de l'histoire du Peuple d'Israël⁴⁰. Il est évident que la tradition de Jean lui-même a supposé que le Fils de Dieu avait agi de manière similaire dans l'histoire d'Israël (Jean 12, 41). Dans cette perspective, et dans une certaine mesure, tous les êtres humains rencontrent la Lumière de Yeshoua, et tous seront tenus responsables de la manière dont ils répondent à la Lumière qu'ils reçoivent.

En conclusion, nous trouvons que la tradition de Jean a des enseignements moins explicites sur la destinée individuelle finale que les traditions de Pierre et de Jacques ou de Paul. Il parle souvent de la « Vie éternelle » et de la « condamnation », mais celles-ci sont considérées principalement comme des conditions réalisées dans le présent plutôt que comme une anticipation d'une récompense future. La croyance en Yeshoua ou l'incroyance à Son égard ne sont pas tant les qualifications pour la destinée finale, que les jugements que les individus portent sur eux-mêmes dans le présent en se tournant vers la Lumière qui leur est révélée, ou en s'en détournant.

Tout en différant des traditions de Pierre et de Jacques et de celle de Paul, dans la singularité de l'accent qu'il met sur la foi en Yeshoua, comme Celui en Qui Dieu réside de manière unique, et sur l'horizon

40. Ibid, 48-52.

majoritairement eschatologique, Jean ne propose pas un enseignement sur la destinée finale qui entre en conflit avec les autres traditions apostoliques que nous avons examinées.

Marc 16, 9-16

Le dernier texte à examiner, Marc 16, 9-16, ne peut être attribué à un courant particulier de la Tradition apostolique. Bien qu'il figure à la fin de l'Évangile de Marc, un consensus de la recherche admet qu'il ne fait pas partie de la rédaction originale ⁴¹. Sa valeur canonique a été contestée, mais nous n'entrerons pas ici dans ce débat.

Marc 16, 15-16 offre le seul exemple, dans les Écrits apostoliques, d'un passage qui relie explicitement la condamnation finale au manque de foi dans la Bonne Nouvelle : « Et il leur dit : « Allez dans le monde entier, proclamez l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croira pas, sera condamné » ».

Ce texte enseigne-t-il que tous ceux qui ne croient pas en Yeshoua dans cette vie sont destinés à la destruction finale ? Si l'on se reporte au contexte, il est évident que ce que veut exprimer ce passage est beaucoup plus limité. Les versets précédents nous disent ce que l'on entend par « ne pas croire ». Marie-Madeleine voit Yeshoua ressuscité et va raconter sa rencontre à Ses disciples. Bien qu'ils aient été avec Lui pendant trois ans, qu'ils L'aient aimé et servi, et aient entendu parler de *Sa mort* et de *Sa Résurrection*, « ils ne crurent pas » (Marc 16, 11). Deux autres sont venus faire le même compte-rendu, et à nouveau « ils n'ont pas cru » (Marc 16, 13). Enfin, Yeshoua leur apparaît et les réprimande pour leur « manque de foi » (Marc 16, 14). Il leur ordonne ensuite de « proclamer la Bonne Nouvelle à toute la création » (Marc 16, 15). Dans ce contexte, il est évident que « celui qui ne croit pas » est celui qui entend la Bonne Nouvelle, reçoit d'elle un témoignage convaincant du Seigneur ressuscité et néanmoins, obstinément

41. Voir Kernaghan, *Mark*, 343-44. Même les érudits conservateurs qui plaident en faveur de sa datation précoce et de sa valeur canonique s'accordent sur le fait qu'il n'appartient pas à Marc : « On peut le comparer à l'histoire de la femme adultère, dans Jean 8, comme exemple d'une tradition ancienne qui peut très bien être authentique et est sans aucun doute primitive, mais n'appartient pas au texte actuel de l'Évangile tel qu'il est. » (Cole, *The Gospel According to St. Mark*, 259).

et avec constance, refuse de devenir disciple (c'est-à-dire être baptisé et entrer dans la Communauté de ceux qui L'aiment, Le servent, Lui obéissent et Lui font confiance).

L'enseignement sur la croyance et l'incrédulité en Marc 16, 9-16 ressemble à ce que nous avons trouvé dans la tradition de Jean. La condamnation attend ceux qui, volontairement, ne croient pas, c'est-à-dire rejettent la Lumière qui leur est apparue. Ces mots ne se réfèrent pas à ceux qui ne connaissent pas Yeshoua, ou manquent d'une authentique familiarité avec Lui, mais à ceux qui, comme les disciples, Le connaissent, voient la Lumière, puis refusent d'accepter ce qu'Il a fait pour eux. Marc 16, 16 ne classe pas le monde entier dans les deux groupes de « croyants » et de « non-croyants », il n'envoie pas non plus ce dernier à la perdition éternelle. Au lieu de cela, il décrit les deux réponses offertes par des personnes qui ont réellement rencontré Yeshoua.

Conclusion

Au début de cette étude, j'ai affirmé qu'une réponse approfondie et convaincante à la question de la destinée finale comprendra au moins quatre éléments et que je ne traiterai que le premier d'entre eux. Par conséquent, les conclusions tirées à ce stade seront provisoires, et devront être testées et affinées par une réflexion théologique, pratique et historique supplémentaire. Néanmoins, notre étude de l'enseignement biblique explicite sur le sujet nous fournit une hypothèse préliminaire qui mérite une attention sérieuse.

Selon cette hypothèse, l'enseignement apostolique (comme en témoignent surtout les traditions de Pierre et de Jacques, et celle de Paul) commence par nous mettre en garde contre la présomption concernant notre propre « salut » et la damnation des autres.

Il est frappant de constater que l'enseignement apostolique a souvent été compris par les [protestants] évangéliques de manière diamétralement opposée : comme garantissant notre salut et le salut des autres qui sont comme nous (par les opinions, les expériences ou les affiliations communautaires), et la damnation de ceux qui sont différents de nous. Je pense que Søren Kierkegaard était sur la bonne voie dans sa méditation sur « La peur et le tremblement » : « Dans ma vie, je n'ai jamais été aussi loin et il est improbable que j'aille plus loin qu'au point de « peur et de tremblement », où j'ai la totale

certitude que tout autre que moi sera facilement béni, et que moi seul ne le serai pas. Dire aux autres : vous êtes éternellement perdus, cela, je ne peux le faire. Pour moi, la situation reste constamment la suivante : tous les autres seront bénis, c'est certain, ce n'est qu'avec moi qu'il peut y avoir des difficultés»⁴². Kierkegaard ne fait pas ici une déclaration doctrinale sur le salut des « autres », il cherche plutôt à illustrer l'attitude que la Bonne Nouvelle vise à évoquer à travers ses avertissements concernant la destinée finale.

L'enseignement apostolique universel selon lequel tous seront jugés en fonction de leurs actes doit se garder de toute évaluation présomptueuse. Nous trouvons cet enseignement dans tous les domaines de la Tradition apostolique que nous avons examinés. Ce qui compte finalement, en dernière analyse, ce n'est pas notre lignée, notre appartenance ethnique, notre appartenance religieuse, nos expériences ou nos opinions religieuses, mais la manière dont nous avons vécu notre vie. Avons-nous obéi aux commandements divins ? Avons-nous fait la volonté de Dieu ? Avons-nous réalisé ce que Dieu voulait que soit notre vie ?

La Justice de Dieu dans ce jugement définitif s'exprime dans le fait que Dieu tient chacun pour responsable uniquement de ce qu'il a reçu. C'est notre responsabilité de prendre ce que nous savons et ce qui nous est donné, et d'en faire quelque chose. Chacun doit répondre à la lumière de la révélation qui lui a été impartie. Cela devrait nous rendre modérés, nous qui ont vu la gloire de Yeshoua, et tempérer également notre évaluation du sort des autres.

Le Dessein rédempteur de Dieu pour Israël, les nations et toute la Création, se réalise par l'Œuvre rédemptrice du Messie Yeshoua et le Don de l'Esprit en Sa Personne. Étant donné que le destin des individus reçoit son caractère du destin collectif et cosmique plus large dont il fait partie, personne ne peut atteindre une fin heureuse en dehors de l'Œuvre de salut de Yeshoua. En dernier lieu, le bonheur du Monde à venir résidera dans la Communauté éternelle de « toutes choses » avec le Père et le Fils dans l'Esprit. En prévision de ce Jour, Dieu nous offre l'opportunité d'entrer dans cette relation éternelle maintenant.

42. Cité d'après Von Balthasar, *Dare We Hope "That All Men Be Saved"?*, 88.

C'est ce que la tradition de Pierre et de Jacques connaît de la condition de disciple, et ce que signifient les traditions de Paul et de Jean par « la foi en Yeshoua ». Le jugement de nos actions déterminera si nous avons déjà commencé à vivre dans cette relation éternelle, implicitement ou explicitement, Et si nous avons persévéré dans cette voie, ou avons cherché à nous en évader.

Pour ceux qui n'ont pas de foi explicite en Yeshoua, le jugement de leurs actions révélera comment ils ont répondu à la Lumière – ou, plus précisément, à la Lumière qui leur a été donnée. Qu'ils le sachent ou non, tous les êtres humains sont créés et soutenus par Dieu, par la Parole divine dans l'Esprit. Toutes les créatures – et tous les êtres humains, en particulier – rencontrent Dieu, Sa Parole dans l'Esprit, chaque jour, chaque heure, chaque instant. On rencontre Yeshoua dans les démunis ; Il se tient aux côtés de tous ceux qui ont été lésés, et qui doivent décider s'ils en gardent rancune ou s'ils renoncent à le faire ; Il parle à chacun par la Torah « écrite sur son cœur ». De manière significative, Yeshoua Se révèle explicitement par la proclamation de la Bonne Nouvelle, par la transmission de Son enseignement et par l'incarnation de Sa Mission rédemptrice dans la vie de la Communauté, qui témoigne de Son Nom. Comment avons-nous répondu à Yeshoua, la Torah vivante, dans toutes nos actions ? Telle est, en définitive, la question qui sera posée à chacun.

Ce que C. S. Lewis dit au sujet des menaces de Yeshoua concernant l'enfer s'applique tout aussi bien à la totalité de l'enseignement apostolique sur la destinée finale : « Les paroles du Seigneur concernant l'enfer, comme tous Ses discours, s'adressent à la conscience et à la volonté, non à notre curiosité intellectuelle. Quand elles nous ont mus à l'action en nous convainquant d'une éventualité terrible, elles ont probablement fait tout ce qu'elles avaient l'intention de faire ⁴³. » De manière similaire, les promesses du Seigneur et des Apôtres concernant la vie du Monde à venir nous poussent à l'action, non en nous avertissant d'une « éventualité terrible » mais en mettant devant nous une espérance glorieuse. Si chacun de nous répond à la Lumière qui a illuminé sa vie, le Seigneur l'accueillera par ces mots : « C'est bien, serviteur bon et fidèle, entre dans la joie de ton Maître » [Mt 25, 21. 23].

43. Lewis, *The Problem of Pain*, 119.

7.

LUMEN GENTIUM : DIALOGUE AVEC LES JUIFS MESSIANIQUES

Écrit et présenté par Mark Kinzer au nom des participants Juifs Messianiques au sein du groupe de dialogue entre Catholiques Romains et Juifs Messianiques, cet exposé a été présenté lors de la réunion du groupe en 2008. Le groupe s'est d'abord réuni au monastère des Camaldules en Italie, en 2000, et a continué à se réunir chaque année depuis. Dans la présente intervention, Kinzer traite du document de Vatican II, *Lumen Gentium* (qui définit le rôle de l'Église en tant que « lumière pour les nations ») du point de vue Juif messianique. Il loue le document pour son traitement du Corps du Christ et du Peuple de Dieu, pour son exhortation à maintenir l'unité au milieu de la diversité, et pour sa position charitable et prometteuse à l'égard des non-catholiques. Il se dit préoccupé par l'affirmation du document selon laquelle l'Église est le « nouveau Peuple de Dieu », expliquant que la conclusion logique d'une telle position est qu'Israël selon la chair n'a plus de vocation divine dans le monde et que les Juifs qui deviennent croyants en Yeshoua n'ont aucun appel divin à vivre en tant que Juifs. Le fait que *Lumen Gentium* qualifie l'Église de « nouvel Israël » révèle un penchant substitutionniste, et du point de vue de Kinzer, le traitement du Peuple de Dieu par le document souffre d'une perception exagérée de discontinuité. Alors que le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992) contribue à corriger certains éléments problématiques de *Lumen Gentium*, les affirmations positives qu'il formule concernant le Peuple juif ne sont pas pleinement intégrées dans l'ecclésiologie catholique. Estimant que les lacunes qui subsistent sont en grande partie dues à des omissions, Kinzer a bon espoir que l'Église catholique puisse progresser dans le développement de son enseignement sur la relation de l'Église avec le Peuple juif ¹.

Toute rencontre sérieuse entre Juifs Messianiques et Catholiques romains conduit finalement à une discussion sur l'ecclésiologie. Chacun pose des questions qui remettent en cause les revendications identitaires de l'autre. Pourtant, ces questions peuvent ouvrir

1. Texte publié sous une forme modifiée dans *First Things* 189 (janvier 2009), et dans *First Things* 193 (mai 2009), incluant des réponses, et une réplique de Kinzer.

des pistes imprévues de réflexion théologique qui aboutissent à une compréhension approfondie pour chaque partenaire de la discussion.

Il n'y a pas de meilleur point de départ pour commencer la discussion qu'une lecture attentive de *Lumen Gentium*, le document de Vatican II qui fournit l'enseignement le plus complet et le plus lucide sur le sens et le rôle de l'Église, donné par tout organisme chrétien officiel au fil des siècles. Dans le même temps, nous devons reconnaître que des développements importants se sont produits depuis Vatican II dans la pensée catholique, concernant le Peuple juif. Par conséquent, nous devons compléter cette lecture de *Lumen Gentium* en recourant également au *Catéchisme de l'Église catholique* (CEC) qui a inclus ces développements dans son enseignement.

Que fait un Juif Messianique de *Lumen Gentium* et du *Catéchisme de l'Église catholique* dans son traitement de l'Église, du Judaïsme et du Peuple juif?

APPRÉCIATION

Pour le Juif Messianique, il y a beaucoup à admirer dans *Lumen Gentium*. Le document traite judicieusement de deux concepts bibliques comme étant essentiels pour l'identité de l'Église : le Corps du Christ et le Peuple de Dieu. Le premier concept met en évidence l'union de l'Église avec Yeshoua crucifié et ressuscité et son identité en tant qu'incarnation terrestre continuée de Sa Présence (LG 7). Parce que l'Église est le Corps du Christ, elle sert de sacrement au milieu du monde, et rend perceptible par le monde la réalité du Seigneur ressuscité (LG 48). Le second concept met en évidence l'identité de l'Église en tant que société humainement structurée permanente dans le temps (LG 9-17). Parce que l'Église est le Peuple de Dieu, elle vit en tant que Communauté qui est pleinement dans le monde, même si elle n'en fait pas partie. Le premier concept met l'accent sur l'union de l'Église avec Dieu par le Christ dans l'Esprit ; le second souligne le rôle de l'Église en tant qu'expression collective dans ce monde d'une humanité renouvelée et transformée par l'Œuvre rédemptrice du Messie. En liant les deux concepts, *Lumen Gentium* affirme que l'Église est à la fois une réalité mystique et une communauté pleinement humaine, et qu'aucune des deux ne peut

légitimement être mise en valeur aux dépens de l'autre².

Dans la ligne de cette double identité, le document décrit les fonctions de l'Église en ce qui concerne la triple fonction traditionnelle du Christ en tant que Prêtre, Prophète et Roi (LG 10-13, 21, 25-27, 34-36)³.

Caractériser l'Église de cette manière implique la reconnaissance de son union avec le Christ en tant que Son Corps, puisqu'elle assume collectivement les fonctions qui Lui appartiennent en tant que Chef. D'autre part, les trois fonctions renvoient aux positions originelles clés de direction au sein du Peuple d'Israël, et leur utilisation dans le document implique donc une ressemblance avec la réalité communautaire et institutionnelle de la vie d'Israël. Le motif réitéré du triple office confirme ainsi et renforce l'importance centrale de la double identité de l'Église en tant que Corps du Christ et Peuple de Dieu.

En attribuant une telle importance à l'identité de l'Église en tant que Peuple de Dieu, *Lumen Gentium* soulève la question ecclésiologique qui préoccupe le plus les Juifs Messianiques : quelle est la relation entre l'Église et le Peuple juif ? Le document répond sincèrement à cette question en mettant l'accent sur la transition de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance, et de l'Israël biblique à l'Église (LG 9). Bien que je ne sois pas satisfait des réponses fournies par *Lumen Gentium*, j'apprécie la façon dont la présentation de l'Église place cette question au centre de l'ordre du jour ecclésiologique.

2. « Cette société organisée hiérarchiquement d'une part, et le Corps mystique d'autre part, l'ensemble discernable aux yeux et la Communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin. C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à Son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du Corps (cf. *Ep* 4, 16). » (LG 8).

3. La triple fonction de prêtre / prophète / roi fournit un motif structurel clé pour l'ensemble du document. Ainsi, l'Église en tant que Peuple de Dieu est décrite dans ses rôles sacerdotal (LG 10-11), prophétique (LG 12) et royal (LG 13-16). Une autre section du texte montre comment la fonction épiscopale (avec son clergé subordonné) incarne et représente ces trois rôles (LG 21, 25-27). Enfin, le document dépeint les laïcs comme participant de manière distincte à ce triple office (LG 34-36).

Les Juifs Messianiques devraient se sentir mis au défi par l'appel du document à l'unité ecclésiale et à l'universalité, et être impressionnés par la manière dont cet appel est équilibré par la valeur accordée à la diversité intérieure de l'Église ⁴. *Lumen Gentium* reconnaît l'importance des différences régionales (LG 13) ; les différences historiques dans les coutumes d'Églises particulières fondées à différentes époques (LG 13) ; les différences de vocation entre le clergé, les laïcs et les religieux (LG 18-29 ; 30-38 ; 43-47) ; et les différences eschatologiques entre l'Église qui chemine [ici-bas] et l'Église du Ciel (LG 48-51). Cette combinaison d'unité et de diversité fournit un cadre potentiel pour discuter des conséquences de la renaissance de l'Église de la circoncision.

En tant que Juif Messianique, je suis reconnaissant pour la perspective de *Lumen Gentium*, optimiste et réaliste, ouverte à ceux qui sont en dehors de la structure visible de l'Église catholique romaine, et même en dehors d'une confession explicite de foi en Christ (LG 15-16). Sans minimiser la centralité d'une telle foi, ni compromettre ses propres revendications ecclésiologiques essentielles, le document permet aux catholiques de nouer des relations fructueuses et constructives avec les non-catholiques. Il encourage des évaluations charitables et humbles du prochain, sans sacrifier la tâche apostolique et évangélique de l'Église dans le monde (LG 17).

Peut-être la plus grande force de *Lumen Gentium* est-elle son dessein global. Le document aborde certains des enseignements les plus spécifiques et les plus controversés du Catholicisme romain : l'infailibilité et la compétence universelle du pape, la conception immaculée et l'assomption corporelle de Marie, ainsi que les sept sacrements, mais il contextualise ces enseignements dans un cadre spirituel et communautaire qui offre une nouvelle perspective concernant leur signification.

En commençant par une réflexion trinitaire sur le mystère de l'Église en tant que Corps du Christ (LG 2-4), *Lumen Gentium* précise que la réalité spirituelle de l'Église a la préséance sur sa structure juridique. Le document traite ensuite de l'Église en tant que société humaine, mais il le fait en caractérisant l'Église comme étant le Peuple de Dieu (LG 9-17).

4. «L'Église sainte, de par l'institution divine, est organisée et dirigée suivant une variété merveilleuse.» (LG 32).

La nature de l'Église, en tant que Peuple et Communauté structurée et permanente dans le temps, inclut tous ses membres et pas seulement ses dirigeants officiels. Par conséquent, la réalité communautaire de l'Église l'emporte aussi sur sa structure juridique. Certes, *Lumen Gentium* considère la structure hiérarchique de l'Église comme étant d'une immense importance, et consacre une grande partie de son texte à l'explication de son rôle (LG 18-29). En même temps, en situant la discussion de la Hiérarchie de l'Église dans le contexte de la nature de l'Église comme Corps du Christ et Peuple de Dieu, le document indique que la structure hiérarchique existe pour servir des fins qui lui sont supérieures⁵. De même, en présentant l'enseignement du Concile sur Marie comme une sorte d'appendice à son enseignement sur l'Église (LG 52-69), plutôt que de lui consacrer un document spécial, le Concile indique que le rôle principal de Marie est de servir de modèle, de type et de mère de l'Église, plutôt que d'agir comme un objet indépendant de dévotion. Les Juifs Messianiques peuvent et doivent reconnaître *Lumen Gentium* comme un tournant historique du Concile Vatican II. Néanmoins, comme on peut s'y attendre, tous les aspects du document ne suscitent pas en nous un assentiment sans équivoque.

PRÉOCCUPATIONS

Si les Juifs Messianiques peuvent apprécier la manière dont *Lumen Gentium* donne une nouvelle importance à la question de l'identité de l'Église en relation avec le Peuple d'Israël, nous trouvons insuffisantes les réponses qu'il apporte. Le *Catéchisme* aide, à cet égard, en ce qu'il compense quelques-unes des déficiences que nous voyons dans *Lumen Gentium*. Toutefois, aux yeux des Juifs Messianiques, même le *Catéchisme* ne va pas assez loin.

Avant d'exposer les préoccupations, résumons ce que *Lumen Gentium* a à dire au sujet du Peuple juif. Le document parle d'abord

5. Il convient également de noter que *Lumen Gentium* fonde son enseignement concernant la papauté (LG 22) sur le contexte plus large de l'épiscopat et de la succession apostolique (LG 19-21). L'évêque de Rome exerce « le pouvoir complet, suprême et universel sur l'Église » (LG 22), mais il le fait en tant que responsable d'un collège épiscopal, bien qu'il n'ait pas besoin de l'approbation explicite des autres évêques pour exercer son autorité.

du Peuple d'Israël au début de son introduction trinitaire (LG 2), qui considère le Dessein de Dieu le Père comme ayant été conçu « avant le début du temps » :

Tous ceux qu'Il a choisis, le Père, avant tous les siècles, les « a distingués et prédestinés à reproduire l'image de son Fils qui devient ainsi l'aîné d'une multitude de frères » (*Rm* 8, 29). Et tous ceux qui croient au Christ, Il a voulu les convoquer dans la sainte Église qui, annoncée en figure dès l'origine du monde, merveilleusement préparée dans l'histoire du Peuple d'Israël et de l'ancienne Alliance, établie enfin dans ces temps qui sont les derniers, s'est manifestée grâce à l'effusion de l'Esprit Saint.

Le but de Dieu – « élever les hommes à la participation à la vie divine » – se réalise dans Son Dessein « de rassembler dans la sainte l'Église tous ceux qui croient au Christ ». L'histoire du Peuple d'Israël préfigure l'Église et prépare à son établissement qui consiste en la Personne, la vie et l'Œuvre du Christ, et se manifeste par l'effusion de l'Esprit. De ce fait, l'Église est une réalité essentiellement nouvelle dans le monde. Elle a certaines caractéristiques en commun avec le Peuple d'Israël dans l'ancienne Alliance, mais elle est en discontinuité fondamentale avec elle. Le but du Dessein divin, conçu « avant le début du temps », est l'établissement de l'Église, et les relations de Dieu avec les Israélites de l'ancienne Alliance sont toutes ordonnées à la préparation de ce but.

Cette vue de « l'Israël de l'Ancienne Alliance » est réitérée et développée dans LG 9 : le paragraphe initial du document sur ce thème. Ce paragraphe introduit le motif central de *Lumen Gentium* – l'Église en tant que Peuple de Dieu. Il commence par décrire le Dessein général de Dieu pour l'humanité, et la manière dont ce Dessein conduit à l'Élection du Peuple d'Israël et à l'établissement de l'Alliance de Dieu avec lui :

À toute époque, à la vérité, et en toute nation, Dieu a tenu pour agréable quiconque Le craint et pratique la justice (cf. *Ac*10, 35). Cependant le bon vouloir de Dieu a été que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel ; Il a voulu en faire un Peuple qui Le connaîtrait selon la vérité et Le servirait dans la sainteté. C'est pourquoi Il s'est choisi Israël pour être Son Peuple avec qui Il a fait Alliance et qu'Il a progressivement instruit, Se manifestant, Lui-même et Son Dessein, dans l'histoire de ce Peuple et Se l'attachant dans la sainteté.

Le but suprême de cette Élection, cependant, ne concerne pas Israël en tant que Communauté particulière, mais la nouvelle réalité universelle qui est l'Église :

Tout cela cependant n'était que pour préparer et figurer l'Alliance Nouvelle et parfaite qui serait conclue dans le Christ, et la révélation plus totale qui serait transmise par le Verbe de Dieu Lui-même, fait chair. «Voici venir les jours, dit le Seigneur, où Je conclurai avec la Maison d'Israël et la Maison de Juda une Alliance Nouvelle[...] Je mettrai ma foi au fond de leur être et Je l'écrirai sur leur cœur. [...] Tous Me connaîtront du plus petit jusqu'au plus grand, dit le Seigneur». Cette Alliance Nouvelle, le Christ l'a instituée : c'est la Nouvelle Alliance dans Son Sang, Il appelle la foule des hommes de parmi les Juifs et de parmi les Gentils, pour former un tout selon la chair mais dans l'Esprit et devenir le nouveau Peuple de Dieu. Ceux, en effet, qui croient au Christ, qui sont «re-nés» non d'un germe corruptible mais du germe incorruptible qui est la Parole du Dieu vivant, non de la chair, mais de l'eau et de l'Esprit Saint, ceux-là constituent finalement «une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un Peuple que Dieu s'est acquis, [...] ceux qui autrefois n'étaient pas un peuple étant maintenant le Peuple de Dieu».

L'Alliance avec Israël, qui établit Israël en tant que nation, n'est qu'une «préparation» et une «figure» d'une nouvelle et meilleure Alliance qui établira «le nouveau Peuple de Dieu». Ce nouveau Peuple – dont l'appartenance est déterminée non par voie physique mais par naissance spirituelle – est l'Israël mentionné par Jérémie 31 comme le destinataire de la «nouvelle Alliance». Aussi, *Lumen Gentium* présente l'Église comme une nouvelle réalité, modelée d'une certaine manière sur le Peuple d'Israël, une nouvelle réalité qu'il prépare merveilleusement, mais qui est en totale discontinuité avec lui. Il serait naturel de conclure de cette caractérisation de l'Église qu'Israël selon la chair n'a plus une vocation divine particulière dans le monde (au-delà de celle des autres groupes ethniques) et que les Juifs qui entrent dans l'Église n'ont pas de vocation divine particulière, spécifiquement en tant que Juifs – dans la sphère ecclésiale.

Après une description plus détaillée de l'Église en tant que «Peuple messianique» appelé à être «un instrument pour la Rédemption de tous», LG 9 continue à en parler comme d'un véritable Peuple «pourvu des moyens adaptés pour son unité visible et sociale».

Et tout comme l'Israël selon la chair cheminant dans le désert reçoit déjà le nom d'Église de Dieu, ainsi le nouvel Israël qui s'avance dans le siècle présent en quête de la Cité future, celle-là permanente, est appelé lui aussi : l'Église du Christ [...] Bien qu'elle transcende les limites des peuples dans le temps et dans l'espace

l'Église est destinée à s'étendre à toutes les parties du monde et prend ainsi place dans l'histoire humaine.

Ici, le document emprunte le langage de l'apôtre Paul, qui réfère à l'« Israël selon la chair » (1 Corinthiens 10, 18). Mais il va plus loin que la manière de s'exprimer de Paul et du Nouveau Testament en se référant à l'Église comme au « nouvel Israël ». Cette terminologie, combinée à la nature préparatoire de l'appel d'Israël, implique que l'Israël charnel ne possède plus une vocation unique et positive dans le monde. En un sens, il ne mérite même plus le titre d'« Israël ». En même temps, en faisant remarquer que l'« Israël selon la chair [...] était déjà appelé l'Église de Dieu », *Lumen Gentium* indique que la discontinuité historique entre les deux Israël – celui de l'ancienne Alliance, et celui de la nouvelle – pourrait ne pas être aussi radicale qu'il apparaissait de prime abord.

Un seul paragraphe de *Lumen Gentium* (LG 16) traite explicitement de la relation entre l'Église et le Peuple juif après la venue du Christ :

Enfin, pour ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au Peuple de Dieu et, en premier lieu, ce Peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair, Peuple très aimé du point de vue de l'Élection, à cause des Pères, car Dieu ne regrette rien de Ses dons ni de Son appel.

En citant Romains 11, 28-29, *Lumen Gentium* rejette résolument l'idée que l'Israël selon la chair a perdu son Élection et n'a plus une vocation divine distincte dans le monde par rapport à celle d'autres groupes ethniques. Cependant, le contexte de ce rejet du substitutionnisme mine en quelque sorte son message positif. Le Peuple juif est présenté comme le premier de plusieurs groupes « qui n'ont pas encore reçu l'Évangile » – ils font partie d'une catégorie plus large d'adhérents des « religions non chrétiennes ». Ces adhérents, nous l'apprenons, « sont ordonnés au Peuple de Dieu ». Le Peuple juif, par conséquent, ne fait pas *partie* du Peuple de Dieu, c'est-à-dire de l'Église, mais lui est, comme tous les êtres humains, ordonné du fait de la vocation universelle de l'Église. Par suite, là même où *Lumen Gentium* cherche à faire une déclaration explicitement positive sur le Peuple juif, elle éloigne implicitement Israël de son statut originel en tant que Peuple de Dieu, et traite implicitement la Tradition religieuse d'Israël, enracinée dans la Révélation divine, comme étant simplement

la première parmi beaucoup de traditions non chrétiennes ⁶.

Que fait un Juif Messianique de l'enseignement de *Lumen Gentium* à propos de l'Israël selon la chair ? Aux yeux des Juifs Messianiques, sa perspective générale sur le Peuple juif – avant et après la venue du Christ – souffre d'un accent exagéré mis sur la discontinuité. L'utilisation par le document du terme « nouveau » souligne cette importance. Il parle du nouveau Peuple de Dieu et du nouvel Israël. Il parle aussi de l'Église comme étant d'abord « constituée », à notre époque, apparemment par la mort et la Résurrection du Christ. Le message du document montre clairement que « nouveau » a trait à l'apparition d'une réalité qui n'existait pas du tout auparavant. Le nouveau Peuple, le nouvel Israël, a été préfiguré par l'ancien, et a ainsi en commun certaines caractéristiques par analogie, mais les deux réalités ne sont pas intégralement interconnectées.

Selon notre vision des choses, en tant que Juifs Messianiques, cette manière d'employer le mot « nouveau » diminue la richesse de sa signification biblique. Dans de nombreux textes bibliques, le mot serait mieux traduit par « renouvelé ». Les nouveaux cieux et la nouvelle terre sont des formes glorifiées de ce qui existait auparavant. La nouvelle humanité est l'ancienne humanité ressuscitée de la mort et transformée. Cette compréhension de la « nouveauté » eschatologique est corroborée par son cas paradigmatique – la Résurrection de Yeshoua. Le Yeshoua ressuscité est nouveau, différent, mais c'est le même être humain que celui qui est né de Marie. De la même manière, l'Église devrait être considérée comme un Israël renouvelé, un Peuple de Dieu renouvelé.

6. La relation entre le Judaïsme et la foi chrétienne est mieux saisie par John Howard Yoder qui affirme que le Judaïsme est une « religion non-chrétienne » (*The Jewish-Christian Schism Revisited*, 147, 156). Cette relation est également exprimée en pratique dans la décision du Vatican d'être en rapport avec le Judaïsme via un organe voué au dialogue intra-chrétien, comme l'a noté Richard John Neuhaus : « Du côté juif, quand, après le Concile, l'Église catholique dialoguait de manière formelle avec les non-chrétiens, les interlocuteurs juifs ont insisté pour ne pas être regroupés dans le Dicastère du Vatican conçu pour traiter avec d'autres religions, mais pour être inclus dans le secrétariat pour la promotion de l'unité des chrétiens. Cette insistance avait des motivations politiques, notamment en ce qui concerne la politique au Moyen-Orient, mais cet arrangement a, je crois, des implications beaucoup plus profondes qu'on ne l'a réalisé à l'époque » (Yoder "Salvation is From the Jews", dans Braaten and Jenson, (éditeurs), *Jews and Christians*, 68.

C'est une forme eschatologique d'Israël, anticipant la vie du Monde à venir au travers du Don de l'Esprit. En tant que réalité eschatologique, c'est aussi un Israël élargi qui inclut dans ses rangs des gens de toutes les nations du monde. Cependant, durant la période apostolique, l'Église a toujours maintenu la continuité avec l'Israël selon la chair, elle est fondée et dirigée par des Juifs observants (Les Apôtres et les Anciens), concentrée dans la Ville sainte de Jérusalem, et elle abrite comme son cœur une expression collective visible de la vie juive (La communauté de ceux qui croient en Yeshoua, à Jérusalem). Cette continuité s'étendait aux relations de l'Église avec le monde juif élargi qui n'avait pas encore accepté le statut de l'Église en tant qu'expansion eschatologique d'Israël. Pour Pierre, Paul et Jacques, les dirigeants du Peuple juif étaient encore leurs chefs, et le Peuple juif était encore leur peuple, le Peuple de Dieu.

De même, la nouvelle Alliance de Jérémie 31 est promise, non à l'Église en tant que nouvelle réalité distincte, mais à Israël selon la chair. Dieu promet à Israël qu'Il renouvelle l'Alliance qu'Il a faite avec lui quand il est sorti d'Égypte. Wolfhart Pannenberg exprime cela clairement :

Jérémie 31, 31-32 et Isaïe 59, 21 promettent la nouvelle Alliance non pas à un autre peuple, mais à Israël, en tant que renouvellement eschatologique et accomplissement de sa relation d'Alliance avec son Dieu. Quand, lors de la dernière Cène qu'Il a célébrée avec Ses disciples la nuit de son arrestation, Jésus a lié la Promesse de la nouvelle Alliance à la communion de table avec Ses disciples, qu'Il a scellée en S'offrant Lui-même, Il ne rompait pas le lien de cette Promesse destinée au Peuple d'Israël. Il montrait au contraire que la communion à Lui-même est, pour l'ensemble du Peuple juif, l'avenir du Salut qui fait déjà irruption dans la Communauté du groupe de disciples. L'inclusion ultérieure des non-Juifs dans la Communauté chrétienne, sur la base de la confession de Jésus scellée par leur baptême, ne change rien à cela ⁷.

Jusque-là, seule une petite partie d'Israël selon la chair est entrée pleinement dans cette Alliance renouvelée, mais la Promesse reste donnée à Israël dans son ensemble et la Promesse sera accomplie. En ce sens, Israël selon la chair est lui-même le Peuple de l'Alliance nouvelle ou renouvelée – le Peuple à qui cette Alliance appartient de manière unique et particulière comme un patrimoine.

7. Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 3, 477.

Lumen Gentium 9 reconnaît que l'Église est essentiellement « un Peuple composé de Juifs et de Gentils », unis selon l'Esprit. Cependant, dans le contexte, cette expression semble signifier que l'appartenance à l'Église est indépendante des limitations fondées sur la naissance ou l'appartenance ethnique. Dire qu'il est « composé de Juifs et de Gentils » signifie simplement qu'il est composé de tous les peuples et que les Juifs en son sein n'ont aucune position privilégiée. *Lumen Gentium* n'a certainement pas l'intention d'enseigner que l'Église doit toujours inclure les Juifs, ou que ces Juifs doivent être visiblement Juifs, ou que l'Église doit toujours veiller à ce que la vie juive distincte puisse être vécue en toute intégrité ou que les Juifs qui sont une partie de l'Église ont l'obligation ou même la permission de transmettre la vie juive à la prochaine génération. En même temps, *Lumen Gentium* n'exclut pas ces conceptions.

Heureusement, beaucoup de ces lacunes ont été traitées dans le *Catéchisme de l'Église catholique*.

La vocation sacerdotale d'Israël apparaît au présent plutôt qu'au passé: « Israël est le Peuple sacerdotal de Dieu ». Le reste de la phrase identifie sans ambiguïté cet « Israël » comme étant le Peuple juif, et non l'Église. (CEC 63. Les italiques sont de moi)

Le *Catéchisme* affirme ensuite explicitement l'importance durable du Peuple juif, dans des paragraphes qui sont présentés comme un commentaire de *Lumen Gentium* 16 :

Quant à ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au Peuple de Dieu « (LG 16).

Le rapport de l'Église avec le Peuple Juif. L'Église, Peuple de Dieu dans la Nouvelle Alliance, découvre, en scrutant son propre mystère, son lien avec le Peuple Juif (cf. NA 4). « à qui Dieu a parlé en premier » À la différence des autres religions non-chrétiennes la foi juive est déjà réponse à la Révélation de Dieu dans l'Ancienne Alliance. C'est au Peuple Juif qu'« appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et les patriarches, lui de qui est né, selon la chair le Christ », car « les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (CEC 839).

Par ailleurs, lorsque l'on considère l'avenir, le Peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance et le nouveau Peuple de Dieu tendent vers des buts analogues : l'attente de la Venue (ou du retour) du Messie. Mais l'attente est d'un côté du retour du Messie, mort et ressuscité, reconnu comme Seigneur et Fils de Dieu, de l'autre de la Venue du Messie, dont les traits restent voilés, à la fin des temps, attente accompagnée du drame de l'ignorance ou de la méconnaissance du Christ Jésus. (CEC 840).

On ne saurait sous-estimer l'importance de ces paragraphes. Ils corrigent les problèmes les plus graves du traitement du Peuple juif par *Lumen Gentium*, des trois manières suivantes : (1) La distinction entre le Peuple juif et l'Église n'est plus celle entre l'Israël selon la chair et le nouvel Israël, mais plutôt entre « le Peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance » et « le Peuple de Dieu de la Nouvelle Alliance » – outre que le premier titre est appliqué non seulement à l'Israël d'avant la venue du Christ, mais aussi au Peuple juif tout au long de l'histoire. Bien que je me demande si c'est le titre qui convient le mieux au Peuple juif, il ne laisse au moins aucun doute sur le statut spirituel d'Israël : il reste le Peuple de Dieu ; (2) « La foi juive » se distingue clairement de toutes les « autres religions non chrétiennes ». Comme la foi de l'Église, le Judaïsme est une réponse à la Révélation de Dieu. Non seulement les « dons et l'appel de Dieu » sont irrévocables, mais les croyances fondamentales du Judaïsme – y compris le rôle permanent de la Torah dans la vie juive – sont reconnues comme données par Dieu ; (3) La relation entre l'Église et le Peuple juif (et entre la foi chrétienne et la foi juive) n'est pas extérieure à l'identité de l'Église, comme on peut le conclure à partir des discontinuités radicales de *Lumen Gentium*, et même de la citation de *Lumen Gentium* par laquelle ce paragraphe commence. Au lieu de cela, le Peuple juif et la foi juive sont intégralement liés à l'identité de l'Église, puisque l'Église « découvre son lien avec le Peuple juif » en se tournant vers l'intérieur et en réfléchissant sur le mystère de son être propre en tant qu'Église (une allusion à *Nostra Aetate* 4). Ce lien implique à la fois une origine commune et un destin messianique commun.

Alors que *Lumen Gentium* définit l'Église comme le « Nouvel Israël », son choix de ce titre ne nécessite ni ne comporte aucun lien évident avec le Peuple juif. Par contre, le *Catéchisme* précise que l'entrée des Gentils dans l'Église – et leur nouvelle identité en tant que participants à la vie d'Israël – implique qu'ils « se tournent vers les Juifs » :

La venue des Mages à Jérusalem pour rendre hommage au Roi des Juifs montre qu'ils cherchent en Israël, à la lumière messianique de l'étoile de David, celui qui sera le Roi des nations. Leur venue signifie que les païens ne peuvent découvrir Jésus et L'adorer comme Fils de Dieu et Sauveur du monde qu'en se tournant vers les Juifs et en recevant d'eux leur Promesse messianique telle qu'elle est contenue dans l'Ancien Testament. L'Épiphanie manifeste que « la plénitude des

Païens entre dans la famille des Patriarches » et acquiert la *Israelitica dignitas* (est rendue « digne de l'héritage d'Israël ») (CEC 528).

L'arrivée des Mages à Jérusalem préfigure la réponse des Gentils au message des Apôtres juifs du Messie juif, et Celui-ci permet aux Gentils de prendre leur « place dans la famille des Patriarches », mais seulement par un nouveau lien qui est établi entre eux et la chair et le sang de la « famille des Patriarches ».

Lorsque le *Catéchisme* traite directement du Peuple juif et de la foi juive, avant et après le Christ, il ne souffre pas des mêmes faiblesses que *Lumen Gentium*. Toutefois, lorsque le *Catéchisme* porte son attention sur l'article du Credo traitant de l'Église (CEC 748-975), il suit de près le schéma de *Lumen Gentium* et mentionne à peine le Peuple juif. Il s'agit d'un échec par omission plutôt que par action, mais cela indique que le *Catéchisme* n'a pas intégré ses affirmations sur le Peuple juif dans son ecclésiologie. En ce qui concerne nos préoccupations en tant que Juifs Messianiques, le *Catéchisme* est une excellente amélioration, mais il n'a pas encore atteint le but.

DÉVELOPPEMENT

Même dans *Lumen Gentium*, la principale faiblesse dans le traitement du Peuple juif et de la foi juive découle d'une omission. Son enseignement sur ce sujet semble problématique pour un Juif Messianique plus à cause de ce qu'il implique que de ce qu'il affirme. C'est un point de grande importance, car cela signifie que l'Église catholique pourrait développer sa doctrine sur l'ecclésiologie et le Peuple d'Israël dans de nouvelles directions constructives sans contredire son enseignement authentique antérieur.

Simple omission

Quels nouveaux points doivent être ajoutés par *Lumen Gentium* au traitement du Peuple juif et de la foi juive, en dehors de ce qui a déjà été ajouté par le *Catéchisme*? Du point de vue Juif Messianique, il existe deux omissions qui exigent une attention particulière. Tout d'abord, l'Église historique doit examiner la signification et le rôle de l'Église des circoncis, à la fois dans ses origines bibliques et dans

ses manifestations contemporaines. Cet examen sera aussi difficile et perturbant pour les catholiques que *Lumen Gentium* l'est pour les Juifs Messianiques, mais aussi, espérons-le, aussi enrichissant. Alors que la résurgence de l'Église des circoncis soulève des questions difficiles au sujet de l'identité catholique, elle ouvre de nouvelles possibilités pour confirmer la continuité avec « l'Israël de l'ancienne Alliance » sans nuire à la nouveauté eschatologique de l'Œuvre rédemptrice de Dieu par le Fils dans l'Esprit. Yeshoua n'est pas seulement « *Lumen gentium* », une Lumière pour les Gentils, mais aussi « Gloire de Ton Peuple Israël » (Luc 2, 32). Son Corps devrait également illuminer les deux sphères, mais de façons différentes, comme l'a bien décrit le cardinal Schönborn dans un article de 2008 ⁸.

Deuxièmement, ni *Lumen Gentium* ni le *Catéchisme* ne traitent de la relation entre la Terre d'Israël et le Peuple d'Israël, ni des implications de cette relation pour l'identité de l'Église à une époque où le Peuple d'Israël habite une fois de plus dans ce pays. De même que la destruction d'une présence nationale juive dans la Ville et la Terre saintes au premier siècle ouvre la porte à l'ecclésiologie substitutionniste, la restauration d'une telle présence au XX^e siècle constitue un défi pour l'ecclésiologie. Ce second point est lié au premier, car la restauration d'une existence nationale juive dans le pays promis aux Patriarches et Matriarches a également conduit à la restauration de l'Église des circoncis dans la Terre sainte et la Ville sainte. Jérusalem était le centre originel de l'Église. Se peut-il que Sion ait encore un rôle central à jouer dans la vie de l'Église? Se peut-il que celle qui est devenue la capitale de l'Église des Gentils, Rome, – même si les Catholiques romains sont réticents à admettre que c'est tout à fait ce qu'elle est – doive apprendre à partager une place d'élection avec une autre dont l'histoire est encore plus sacrée? En accord avec Romains 11, le *Catéchisme* reconnaît que « la Venue du Messie glorieux est suspendue à tout moment de l'histoire jusqu'à Sa reconnaissance par 'tout Israël' » (CEC 674).

8. « St. Paul distingue entre les deux vocations, entre ceux qui ont cru en Jésus en tant que Messie qui est venu « de la circoncision » et ceux qui se sont convertis en Christ et sont venus « des Gentils ». En accueillant l'Évangile, les Juifs sont témoins de la fidélité de Dieu à Sa Promesse, tandis que les Gentils sont témoins de l'universalité de Sa miséricorde. Ces deux appels dans l'Église reflètent la double voie du même Salut en Christ, une pour les Juifs et une pour les Gentils. Ainsi, le même Jésus-Christ est simultanément « lumière pour éclairer les nations et gloire de ton Peuple Israël » (Luc 2, 32). » (Schönborn, « Judaism's Way to Salvation », 9).

Si cette reconnaissance émerge progressivement plutôt que dans un éclat soudain d'illumination, ne devrions-nous pas nous attendre à la réémergence de l'Église des circoncis, et à la réémergence de la Terre sainte et de la Ville Sainte non seulement comme centre de pèlerinage mais aussi comme Centre de l'identité ecclésiale ?

Bien que le traitement de ces deux points soit totalement absent de *Lumen Gentium* et du *Catéchisme*, le paragraphe du *Catéchisme* cité ci-dessus (CEC 674) peut offrir un indice dont le sens pourrait être davantage développé : L'entrée de « la plénitude des Juifs » dans le Salut messianique, à la suite de « la plénitude des Païens », donnera au Peuple de Dieu d'« atteindre la stature de la plénitude du Christ » dans laquelle « Dieu sera tout en tous ». Le « Peuple de Dieu » n'atteindra pas sa plénitude tant que le Peuple juif – comme réalité collective – et l'Église des Gentils ne se réuniront pas en un seul troupeau avec un seul Berger, pour célébrer la gloire de Dieu par le Messie d'Israël crucifié et ressuscité dans la puissance de l'Esprit Saint.

Développement insuffisant

En plus de ces omissions, il y a trois points essentiels de *Lumen Gentium* dont les implications ne sont pas suffisamment explorées dans ce document, ni dans le *Catéchisme*. Le premier concerne la relation entre les deux concepts bibliques essentiels utilisés par *Lumen Gentium* : le Peuple de Dieu et le Corps du Christ. Bien que ces deux concepts soient employés ensemble dans le document, la relation entre eux n'est pas développée. Le *Catéchisme* fournit une certaine perspective concernant cette relation : « Les images prises de l'Ancien Testament [pour parler de l'Église], constituent des variations d'une idée de fond, celle de « Peuple de Dieu ». Dans le Nouveau Testament, toutes ces images trouvent un nouveau centre par le fait que le Christ devient « la Tête » de ce Peuple qui est dès lors Son Corps. » (CEC 753).

Ces énoncés sont concis et peuvent être compris de plusieurs manières. Considérons une façon de les comprendre qui ouvrira de nouvelles perspectives pour l'ecclésiologie. Yeshoua devient la Tête du Peuple d'Israël par Sa *mort* et Sa Résurrection et, *d'une certaine*

manière, tous ceux qui font partie de ce Peuple reçoivent un nouveau statut en tant que membres de Son Corps ⁹. Les Juifs qui acceptent la Bonne Nouvelle adoptent ce statut et entrent dans l'Israël eschatologiquement renouvelé et élargi. Ceux qui n'acceptent pas la Bonne Nouvelle se trouvent dans une situation anormale et précaire, mais Yeshoua reste leur Roi et leur Chef, qu'ils Le reconnaissent ou non. Il est né « Roi des Juifs » (Matthieu 2, 2), Il a été crucifié sous le même titre (Matthieu 27, 11, 29, 37), et Il le portera pour toute l'éternité. Dès lors, pour les Juifs, la participation à la vie du Peuple de Dieu conduit à l'appartenance au Corps du Roi messianique qui leur est destiné. Par ailleurs, pour les Gentils, la situation est inverse. Tous les Gentils qui se joignent au Corps du Christ par la foi et le baptême font, de ce fait, partie d'un Peuple d'Israël élargi. Pour eux, le fait d'être membres du Corps conduit à la citoyenneté dans la Communauté d'Israël.

En ce qui concerne la manière dont l'appartenance au Corps du Messie mène à être citoyen d'Israël, nous devons réfléchir au fait que Yeshoua est né juif, a été circoncis le huitième jour et a vécu en Juif fidèle tout au long de Sa vie terrestre. Quand Il est ressuscité des morts, Son identité juive a été transférée à Son existence glorifiée, de même que Son genre masculin. Dire que Yeshoua *était* juif est un fait d'histoire. Dire que Yeshoua *est* juif est un fait d'une conséquence théologique explosive. Le Fils de Dieu n'assume pas une nature humaine générale, mais l'humanité qui descend d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Sarah, Rebecca, Rachel et Léa. Lorsque les Gentils deviennent membres de ce Corps, ils font partie d'un Corps Juif. Ils ne deviennent pas Juifs eux-mêmes, mais ils font partie de la Communauté juive.

Un second motif central de *Lumen Gentium* indique une direction similaire. Ce motif est le triple office de Prêtre / Prophète / Roi, que le Christ exerce en Son Corps. Bien qu'il introduise le triple office du Christ dans sa section sur l'Église en tant que Peuple de Dieu (paragraphes 10 à 16), nulle part *Lumen Gentium* ne relie ce thème à la vie

9. C'est délibérément que j'emploie l'expression « d'une certaine manière », qu'utilise la Constitution *Gaudium et Spes*, 22, 2, de Vatican II : « Car, par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est *en quelque sorte* uni Lui-même à tout homme. ». (Les italiques sont de moi). Bien que mon raisonnement ne soit pas le même qu'en GS 22, mon usage de l'expression est le même.

d'Israël selon la chair. Pourtant, c'est sa source. La Torah définit les institutions de gouvernance d'Israël selon les fonctions de prêtre, de prophète et de roi (Deutéronome 16, 18 – 18, 22). Le théologien anglais Colin Gunton rend explicite le lien que *Lumen Gentium* laisse implicite : « Comme toutes les sociétés, la vie d'Israël a des dimensions religieuses, morales et politiques, et on peut dire que les offices correspondants étaient ceux de prêtre, de prophète et de roi [...] Chacun d'eux [...] est également orienté à la fois vers la relation d'Israël avec Dieu et vers l'ordre social qui en résulte. Ils ont été appelés à maintenir la fidélité d'Israël à l'Alliance »¹⁰.

Décrire Yeshoua en tant que Prêtre, Prophète et Roi, c'est affirmer que Dieu L'a nommé Chef suprême d'Israël, appelé « à soutenir la fidélité d'Israël à l'Alliance », et que toute la suite des dirigeants nationaux d'Israël se résume en Lui.

Dans ce qu'Il fait et enseigne, ce Prophète inspiré par l'Esprit concentre en Lui l'œuvre des législateurs, des prophètes, des rois, des prêtres et même des maîtres de sagesse d'Israël. Leur œuvre culmine en Lui¹¹.

Dans Sa Personne, et au travers des divers actes et phases de Sa carrière historique, Jésus confère aux fonctions et aux institutions d'Israël une signification spécifique et définitive¹².

De cette manière, la vie du Peuple d'Israël va au-delà d'une préparation et d'une anticipation de l'Église ; plus encore, Israël « fournit la logique de la christologie »¹³.

Quelles sont les conséquences pratiques de ce lien entre le triple office du Christ et l'existence nationale du Peuple d'Israël ? Cela pourrait conduire aux mêmes conclusions que celles suggérées ci-dessus en discutant de la relation entre le Peuple de Dieu et le Corps du Christ. Le rendez-vous divin de Yeshoua avec ces fonctions nationales Le met en relation avec le Peuple juif dans son ensemble, et avec tout Juif. Il est le Prêtre, le Prophète et le Roi dont dérivent les aspects sacerdotal, prophétique et royal de la vie juive. Les membres du Peuple juif entrent en relation avec Lui en vertu du fait qu'ils font partie du Peuple, qu'ils le sachent ou non, qu'ils L'aiment ou non.

10. Gunton, *The Christian Faith*, 69.

11. Ibid., 106.

12. Ibid., 72.

13. Ibid., 80.

Cette relation peut ne pas être salvifique, mais, de manière mystérieuse, elle fonde et constitue leur identité d'Alliance. Lorsque les Juifs reconnaissent que Yeshoua est le Prêtre, le Prophète et le Roi d'Israël, ils confirment leur identité en tant que membres du Peuple eschatologiquement renouvelé d'Israël.

C'est pourquoi, le fait de faire partie du Peuple de Dieu met les Juifs en relation avec le Christ (bien que la plupart des Juifs ne discernent pas encore le sens des signes). Par ailleurs, pour les Gentils, le processus se déroule dans l'ordre inverse : la relation avec le Christ les introduit dans le Peuple de Dieu.

Ces deux thèmes centraux de *Lumen Gentium* – l'Église en tant que Peuple de Dieu et Corps du Christ, et en tant que participante au triple office du Christ – supposent une vérité fondamentale : Yeshoua résume non seulement la lignée des dirigeants d'Israël, mais la vie d'Israël dans son ensemble. Il est *l'Homme-Israël par excellence*, qui porte tout le Peuple en Lui-même, plus que son ancêtre Jacob. Par conséquent, toute identité juive « culmine en Lui ». *Lumen Gentium* reconnaît que cela est vrai du rapport du Christ avec l'Église. Il nous faut aller plus loin et l'affirmer aussi de Sa relation avec le Peuple juif.

Ce que nous avons trouvé dans ces deux thèmes a un parallèle exact dans un troisième thème central de *Lumen Gentium* : la Vierge Marie comme « type » de l'Église. Le document se termine par l'enseignement sur Marie, car il cherche à contextualiser correctement son rôle important. Plutôt que de la considérer comme un objet indépendant de dévotion, les catholiques sont encouragés à la voir comme un mode de réalisation individuelle de ce que l'Église devrait être dans son ensemble :

C'est pourquoi encore elle est saluée comme un membre suréminent et absolument unique de l'Église, modèle et exemplaire admirables pour celle-ci dans la foi et dans la charité... (LG 53).

De par le don et la charge de sa maternité divine qui l'unissent à son Fils [...] la Bienheureuse Vierge se trouve également en intime union avec l'Église. Comme l'enseignait déjà saint Ambroise, la Mère de Dieu est le modèle dans l'ordre de la foi, de la charité et de la parfaite union au Christ. En effet, dans le mystère de l'Église, qui reçoit elle aussi à juste titre le nom de Mère et de Vierge, la bienheureuse Vierge Marie occupe la première place, offrant, à un titre éminent et singulier, le modèle de la vierge et de la mère. (LG 63).

L'Église, à son tour, poursuivant la gloire du Christ, se fait de plus en plus semblable à son grand modèle en progressant continuellement dans la foi, l'espérance et la charité, en recherchant et accomplissant en tout la divine volonté. C'est pourquoi, dans l'exercice de son apostolat, l'Église regarde à juste titre vers celle qui engendra le Christ, conçu du Saint-Esprit et né de la Vierge précisément afin de naître et de grandir aussi par l'Église dans le cœur des fidèles. La Vierge a été par sa vie le modèle de cet amour maternel dont doivent être animés tous ceux qui, associés à la mission apostolique de l'Église, coopèrent pour la régénération des hommes. (LG 65).

La Vierge devient, par sa vertu, un modèle pour les catholiques, individuellement, et, par son amour maternel, un modèle pour l'ensemble de l'Église. Dans cet amour, l'Église donne naissance à ses enfants par les eaux du baptême et les nourrit par l'enseignement du Christ, son Époux.

Mais qu'en est-il de la relation de Marie avec le Peuple d'Israël ? Une seule fois, *Lumen Gentium* fait allusion à cette relation, en appelant Marie « la fille de Sion par excellence » (§ 55). Cette référence singulière mérite beaucoup plus d'attention qu'elle n'en reçoit. Lorsque l'Écriture présente le Peuple d'Israël en tant que réalité collective, elle parle normalement de la Communauté en utilisant le langage masculin. La Communauté est Jacob, fils de Dieu, et elle est son représentant dans le monde.

Par contre, quand l'Écriture parle de la capitale Jérusalem, l'expression est féminine. La ville représente la réalité collective de la Communauté en relation avec Dieu, son épouse, et les personnes elles-mêmes sont ses enfants. Tout comme Yeshoua incarne Israël en tant que Prêtre, Prophète et Roi, ainsi Marie incarne Sion, mère de tous les fidèles.

Marie est le type de l'Église, mais elle le devient à travers son rôle de représentation personnelle individuelle de la Ville sainte et du Temple qui résidait en son centre. En négligeant cette dimension de l'identité de Marie, *Lumen Gentium* accentue encore la discontinuité au détriment de la continuité. Du fait que l'Église est perçue comme une réalité radicalement nouvelle, préfigurée par l'ancienne, mais en discontinuité avec elle, l'image de Sion n'apparaît que comme la préfiguration prophétique d'une nouvelle Communauté multinationale dans laquelle les Juifs ne sont qu'un autre groupe ethnique racheté.

Mais Marie n'est-elle pas aussi une mère juive, et Yeshoua un Messie juif ? En donnant naissance au Messie, Marie n'est-elle pas la personnification de toute l'histoire d'Israël, la quintessence de la vie des Juifs humbles et fidèles qui ont vécu au fil des siècles, une histoire qui est aussi nécessaire que son Fiat à la conception de Yeshoua ?

Si, en effet, Marie a une place spéciale dans les Cours célestes, et si elle veille sur ses enfants de la terre, son Peuple selon la chair n'a-t-il pas une place particulière dans son cœur parmi ses enfants bien-aimés ?

Bien que ce thème, comme les autres mentionnés dans cette section, soit négligé dans *Lumen Gentium*, il n'en est pas moins entièrement compatible avec son enseignement explicite. Ce qui est nécessaire peut être ajouté comme un développement légitime plutôt que comme un rejet ou une critique. Peut-être, *Lumen Gentium* est-elle elle-même une « préparation » et une « préfiguration » de quelque chose de plus important encore à venir !

CONCLUSION

Lumen Gentium oblige les Juifs Messianiques – formés dans une large mesure par la mentalité individualiste du protestantisme – à considérer l'importance et les implications de la reconnaissance de la continuité de l'Église en tant que véritable Communauté dans le temps, une « société constituée et organisée en ce monde » (LG 8). L'existence des Juifs Messianiques oblige les Catholiques romains – formés en grande partie par la mentalité substitutionniste de la culture catholique traditionnelle – à considérer l'importance et les implications de la reconnaissance de la continuité entre Israël selon la chair et l'Église.

Le prédicateur de la Maison Pontificale, le P. Raniero Cantalamessa suggère que le Mouvement Juif messianique peut être l'amorce du « rapprochement d'Israël avec l'Église »¹⁴. En même temps, il reconnaît que cet événement eschatologique aura un impact profond sur l'Église elle-même : « Il est certain que le rapprochement d'Israël avec l'Église entraînera une réorganisation dans l'Église, qui se traduira par une conversion de l'une et l'autre parties. Ce sera aussi un rapprochement de l'Église avec Israël. » Si le P. Cantalamessa voit juste – et notre lecture de *Lumen Gentium* conforte son affirmation visionnaire – une telle « recomposition » ne causera aucun dommage à l'Église catholique, mais lui permettra de réaliser sa catholicité originelle dans une plénitude eschatologique.

14. Cantalamessa, *The Mystery of Christmas*, 101.

ÉPILOGUE

LE JUDAÏSME MESSIANIQUE POST-MISSIONNAIRE : RÉFLEXIONS SUR UNE DISCUSSION QUI VIENT DE COMMENCER

Dans le cadre des conférences Robert L. Lindsey, Mark Kinzer a donné la conférence suivante en juillet 2008 dans les locaux de la Congrégation Narkis Street de Jérusalem. Il y passe en revue l'histoire de la réception de *Postmissionary Messianic Judaism* et répond à la multitude des critiques et recenseurs du livre. Kinzer clarifie la centralité de l'affirmation exprimée dans le chapitre 2 de *Postmissionary Messianic Judaism*, à savoir que, selon les Écrits apostoliques, l'observance juive est obligatoire pour les croyants juifs en Yeshoua, et ce par fidélité à l'Alliance. De cette affirmation découle une foule d'implications, d'abord et avant tout, sur la pensée de Kinzer concernant la notion d'« ecclésiologie bilatérale en solidarité avec Israël ». Tandis que la branche juive de l'*ekklesia* est liée par l'Alliance à l'obligation de vivre en Juifs alors que ce n'est pas le cas de la branche de l'*ekklesia* des Gentils, Kinzer affirme que ce cadre ecclésial est le seul qui convienne. Bien que la nouveauté des idées de Kinzer dans *Postmissionary Messianic Judaism* continue à générer un dialogue, il reste encore beaucoup à faire pour consolider la manière dont ces idées doivent être mises en œuvre. Kinzer exprime ses espoirs concernant le dialogue en cours dans plusieurs domaines différents et recommande sérieusement l'engagement de l'Église catholique dans le développement non-schismatique et l'intégration de nouveaux mouvements et communautés¹.

On m'a demandé de parler ce soir de *Postmissionary Messianic Judaism : Redefining Christian Engagement with the Jewish People* (Le Judaïsme Messianique post-missionnaire : Redéfinir l'engagement chrétien avec le Peuple juif) – un livre publié en 2005 qui résume la vision qui guide ma vie dans ses cinq premières décennies – et le débat

1. Les textes relatifs aux conférences de Lindsey (y compris la conférence de Kinzer et ses réponses) sont accessibles sur <http://www.narkis.org/Archives/Lindsey%20Lectures/LindseyLectures2008.htm>. [Lien inactif].

qu'il a fait éclater ². Ce verbe semble particulièrement approprié, car les échanges ont été parfois explosifs. Heureusement, la lumière générée a parfois été proportionnelle à la chaleur dégagée.

Ce livre a suscité une attention immédiate au sein du mouvement de la communauté Juive Messianique et dans le monde des missions chrétiennes aux Juifs. Dans l'année qui a suivi sa publication, les revues savantes associées à ces deux communautés, *Keshet* et *Mishkan*, ont publié quatorze réponses à *PMJ*, ainsi que des réponses de l'auteur. La discussion s'est poursuivie sans relâche dans ces communautés depuis cette époque. Des recensions du livre sont également parues dans les milieux chrétiens et universitaires, et d'autres sont en vue. À ce stade, aucune critique ou réponse n'a été publiée dans une publication juive traditionnelle (bien que le livre ait été remarqué, comme nous le verrons plus loin).

Certains lecteurs ont trouvé *PMJ* profondément inquiétant. L'une des premières recensions l'a qualifié de « profondément défectueux » et « non biblique » ³. Un autre a affirmé : « Si la plate-forme de M. Kinzer devait être adoptée, la foi biblique de Jésus serait détruite tant chez les Juifs que chez les Gentils » ⁴. Un savant bibliste évangélique a qualifié ma proposition ecclésiologique d'« apartheid » ⁵. Un missionnaire évangélique à l'esprit mieux disposé a suggéré que cette ecclésiologie, « si elle était adoptée par un segment significatif de l'Église, devrait causer aux évangéliques quelques nuits d'insomnie » ⁶. L'auteur d'une recension amicale a estimé que « beaucoup de Chrétiens pourraient considérer que la proposition de Kinzer n'est pas loin d'être théologiquement bizarre » ⁷.

2. On peut trouver les sources référencées dans cette étude dans "Chronological Bibliography of Materials Related to *Postmissionary Messianic Judaism*", p. 202-204. Deux communications remarquables relatives à *Postmissionary Messianic Judaism* ont eu lieu depuis que la présente conférence a été prononcée, et figurent avec des astérisques accolées à leurs titres.

3. Robinson, "Postmissionary Messianic Judaism" (texte en ligne sur : http://jewsforjesus.org/publications/havurah/08_04/kinzer). [<https://jewsforjesus.org/publications/havurah/havurah-v08-n04/postmissionary-messianic-judaism-redefining-christian-engagement-with-the-jewish-people/>] Liens inactifs le 28 septembre 2018.

4. Maoz, "Four Comments on Postmissionary Messianic Judaism," 70.

5. Schnable, "The Identity and the Mission of Believers in Jesus Messiah," 47.

6. Daniels, "Avoiding potholes on the road to Jerusalem," 10.

7. Neuhaus, "On the Square."

ÉPILOGUE

Un autre, moins amical, a soutenu qu'« aller vers le Judaïsme Messianique post-missionnaire c'est aller vers la négation de la vraie foi messianique »⁸. Apparemment, ce dernier auteur a décidé qu'il ne s'était pas exprimé avec une clarté ou une force suffisantes, et il a ajouté : « Je crains donc que *Postmissionary Messianic Judaism* [Judaïsme Messianique post-missionnaire] s'avère être le début du chemin vers l'apostasie pour de nombreux croyants juifs (y compris Gentils), le début du chemin vers la confusion spirituelle pour beaucoup d'autres, et, d'une manière générale, le début du chemin vers le flétrissement et la mort du véritable 'Judaïsme Messianique' pour de nombreuses congrégations »⁹. Peut-être des réponses de ce genre sont-elles à prévoir lorsqu'un livre est largement considéré comme « provocant »¹⁰, « téméraire »¹¹, et « audacieux »¹².

Heureusement, ce qui précède ne dit pas tout. Les critiques et les admirateurs de *PMJ* ont trouvé le livre « fascinant »¹³, « attirant »¹⁴, « expérimenté »¹⁵, « nuancé »¹⁶, « lucide »¹⁷ et « bien écrit »¹⁸. Outre qu'ils le considèrent comme une bonne lecture (au moins en comparaison avec des ouvrages du même genre), les critiques et les admirateurs ont également reconnu que *PMJ* était « novateur »¹⁹, « séminal »²⁰, « important »²¹, « de lecture recommandée »²², et qu'il « constituait

8. Brown, "Is A Post-Missionary, Truly Messianic Judaism Possible?" (texte consultable en ligne à <http://jewsforjesus.org/publications/bookreviews/Post-Missionary>). Lien inactif le 28 septembre le 2018.

9. Ibid.

10. Daniels, "Avoiding potholes on the road to Jerusalem," 10.

11. Schebera, "Postmissionary Messianic Judaism," 129.

12. Yocum, "On Mark Kinzer's *Postmissionary Messianic Judaism*," 902.

13. Maoz, "Four Comments", 69; Neuhaus, "On the Square".

14. Maoz, "Four Comments", 69.

15. Robinson, "Postmissionary Messianic Judaism : A Review Essay", 8; Brown, "Is A Post-Missionary, Truly Messianic Judaism Possible?".

16. Brown, "Is A Post-Missionary, Truly Messianic Judaism Possible?"; Soulen, "Postmissionary Messianic Judaism" 37.

17. Soulen, "Postmissionary Messianic Judaism," 37.

18. Akiva Cohen, "Four Comments", 1.

19. Harvey, "Shaping the Aims and Aspirations of Jewish Believers", 22; Harink, "A Response", 43.

20. Harvey, "Shaping the Aims and Aspirations of Jewish Believers", 22.

21. Soulen, "Postmissionary Messianic Judaism", 37.

22. Robinson, "Postmissionary Messianic Judaism : A Review Essay," 21.

un tournant »²³. David Stern considère *PMJ* comme une « percée ecclésiologique », et suggère que je pourrais être « le Copernic de l'ecclésiologie »²⁴. (Compte tenu de certaines réactions au livre, je me sens plus Galilée que Copernic!).

Dans cette communication, j'aimerais réfléchir à la discussion qui a été occasionnée par *PMJ*, en abordant certaines des questions ai soulevées au sujet du livre, et en exprimant des espérances pour les orientations futures que cette discussion pourrait prendre. Cependant, avant de le faire, je voudrais résumer l'argumentation de *PMJ* et mettre l'accent sur un élément crucial de sa structure qui est passé largement inaperçu.

LE RÔLE DE LA LOI JUIVE D'ALLIANCE DANS L'ARGUMENTATION DE *PMJ*

Comme la plupart des lecteurs le reconnaissent, *PMJ* est un livre sur l'ecclésiologie. Il tente de repenser la relation entre l'Église chrétienne et le Peuple juif et, ce faisant, il avance une nouvelle façon de conceptualiser le cadre communautaire de l'Église, que j'appelle « ecclésiologie bilatérale ». Dans ce cadre, l'*ekklesia* consiste en une Communauté unie qui est essentiellement double, contenant une sous-communauté juive qui la relie à la vie et à l'histoire nationales du Peuple d'Israël, et en une sous-communauté multinationale qui « étend le patrimoine d'Israël » aux peuples de la terre, sans annuler leur identité culturelle respective. En conséquence, la constitution bilatérale de l'*ekklesia* lui permet de remplir une vocation universelle tout en maintenant sa solidarité avec Israël.

En outre, *PMJ* fait valoir que cette solidarité implique la reconnaissance que le Peuple juif demeure une Communauté en alliance avec Dieu, et que sa résistance collective à la foi en Yeshoua n'a pas compromis cette Alliance, ni vicié l'autorité de sa Tradition et de ses enseignants. De plus, *PMJ* soutient que Yeshoua Lui-même réside non seulement avec l'Église chrétienne, mais aussi avec le Peuple juif, et que Sa Présence est manifeste dans la vie juive tant que les Juifs

23. Brown, "Is A Post-Missionary, Truly Messianic Judaism Possible?".

24. Stern, "A Response", 17.

restent fidèles à l'Alliance. Par conséquent, l'aile juive de l'*ekklēsia* peut participer à la vie de la Communauté juive plus large et adhérer à la Tradition juive sans compromettre la fidélité au Messie dont elle confesse le Nom explicitement et sans honte.

Des lecteurs ont applaudi ou combattu ces conclusions, ainsi que les preuves et les raisonnements invoqués dans *PMJ* pour les soutenir. Cependant, peu d'entre eux ont remarqué le noyau de l'argumentation de *PMJ* et le rôle récurrent qu'il joue tout au long du livre. Je parle du chapitre 2 de *PMJ*, intitulé « Le Nouveau Testament et la Pratique juive ».

Dans ce chapitre, j'examine la manière dont les Écrits apostoliques traitent d'un ensemble de pratiques juives enracinées dans la Torah qui, au début du premier siècle, sont devenues des marqueurs cruciaux de l'identité juive : la circoncision, le Shabbat et les Fêtes fériées, ainsi que la *cacherout*. J'arrive à la conclusion suivante : « Notre étude de l'enseignement du Nouveau Testament concernant la pratique juive (pour les Juifs) a produit un résultat surprenant. Nous avons de bonnes raisons de faire valoir que le Nouveau Testament dans son ensemble considère la pratique juive comme obligatoire pour les Juifs »²⁵. Ici, je ne prétends pas seulement « que les Juifs Messianiques ont vécu dans l'observance de la Torah durant la période du Nouveau Testament »²⁶, mais que les Écrits apostoliques considèrent que cette observance est une expression obligatoire de la fidélité à l'Alliance juive, qui se fonde sur une conviction théologique plutôt que sur un jugement prudentiel²⁷.

Les phrases finales du chapitre 2 démontrent quelle importance j'attache à cette proposition : « Cette conclusion a de profondes implications théologiques. À maintes reprises, le reste de ce livre est une tentative de réfléchir à ces implications et à leur importance pour l'Église et pour le Peuple juif. »²⁸ »

25. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, 95.

26. Glaser, "A Response" 31.

27. Je développe ce point dans ma réponse à Glaser, dans *Kesher*, 58-62. Comme Glaser, Robinson (2006) considère que mon argumentation est basée sur l'exemple du mode de vie apostolique. La réponse que je lui fais dans *Mishkans* s'applique également ici : « Ce n'est pas l'observance apostolique de la Torah qui est décisive, mais la conviction évidente des Apôtres que cette observance est une question d'obéissance à un commandement divin ».

La découverte de la permanence, et de l'exigence d'un niveau minimal d'observance de la Torah pour les Juifs qui croient en Yeshoua, est intéressante et importante en soi ; elle constitue un principe fondamental pour une grande partie du mouvement congrégationnel Juif Messianique en diaspora. Beaucoup de lecteurs ont remarqué l'importance accordée par *PMJ* à ce sujet et y ont réagi de manière critique ou appréciative. Cependant, peu ont saisi la position intégrative qu'il occupe dans la structure de l'argumentation de *PMJ*. Qu'est-ce que l'exigence d'une pratique juive a à voir avec une ecclésiologie bilatérale, en solidarité avec Israël, qui professe non seulement la Torah d'Israël, mais aussi sa Tradition religieuse ? Quelle est la relation entre le chapitre 2 et les conclusions étendues et controversées du reste du livre ? Pour répondre à ces questions, passons en revue les grandes lignes de l'argumentation de *PMJ* (telle qu'elle figure dans les chapitres 2 à 7), sans perdre de vue le rôle joué par les conclusions du chapitre 2.

Le Chapitre 3, « Le Nouveau Testament et le Peuple juif », reprend la question du statut spirituel du Peuple juif dans son ensemble. L'introduction au chapitre explique les implications du chapitre 2 pour cette question : « Nous avons conclu, dans notre chapitre précédent, que le Nouveau Testament considère comme normative la pratique juive pour les Juifs qui croient en Yeshoua, mais pas pour les Gentils croyant en Yeshoua. Nous avons également noté le lien intime entre cette pratique et l'identité nationale juive. Compte tenu de ce lien, l'obligation de la pratique juive pour les Juifs (et non pour les Gentils) implique que le Nouveau Testament considère le Peuple juif comme destinataire d'un appel particulier et comme un serviteur ayant un rôle et une mission spécifiques dans le Dessenin divin. »²⁹

Pourtant, il est toujours possible que seuls les Juifs qui croient en Yeshoua continuent à exercer ce « rôle et cette mission spécifiques » et que le reste du Peuple juif soit coupé du patrimoine spirituel d'Israël. L'introduction au chapitre 3 envisage cette possibilité, mais souligne ensuite « les formidables problèmes théologiques soulevés par cette hypothèse.

28. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, 96.

29. *Ibid.*, 97.

ÉPILOGUE

Étant donné qu'un groupe de Juifs croyants en Yeshoua, fidèlement attachés à la pratique juive, a cessé d'exister à une certaine époque du premier millénaire, cette hypothèse conduit à la conclusion perturbante que le Peuple juif dans son ensemble est mort à ce moment-là. Est-ce théologiquement tenable ? Si la pratique juive est importante pour Dieu, le Peuple juif est important pour Dieu. Dieu a-t-Il permis que ce Peuple périsse ? »³⁰ Donc, la seule conclusion qui a du sens est que « les Juifs qui n'ont pas cru en Yeshoua, mais qui ont loyalement maintenu une présence communautaire juive continue dans le monde aux heures de l'obscurité la plus profonde, sont héritiers de l'Alliance de Dieu avec Israël ».³¹

Ce n'est que l'introduction au chapitre 3. Le reste du chapitre consiste en une étude exégétique de l'enseignement factuel des Écrits apostoliques sur cette question. Les implications logiques du chapitre 2 déterminent la thèse à vérifier et appuient cette thèse, mais elles ne peuvent l'étayer de manière convaincante sans s'engager dans une interprétation directe du texte. Comme nous le verrons, c'est la méthode suivie dans *PMJ*. Je formule une thèse largement basée sur les implications du chapitre 2, puis je vérifie cette thèse en voyant si cela nous permet de rendre plausibles les textes scripturaires y afférents.

Avec le chapitre 4, « L'Ecclésiologie Bilatérale en Solidarité avec Israël », nous atteignons le cœur de *PMJ*, à la fois matériellement (le chapitre commence à la page 151 d'un livre qui en compte 310) et théologiquement. Dans ce chapitre, je fais valoir la vision ecclésiologique qui est le point principal de *PMJ*. Comme dans le chapitre 3, l'introduction au chapitre formule sa thèse en tirant les conclusions du chapitre 2 :

La pratique juive est intrinsèquement de nature sociale. La circoncision est un rite social, réalisé par un fonctionnaire qualifié au sein de la communauté. L'observance du Shabbat nécessite un soutien social et une expression commune. Les Lois alimentaires nécessitent un traitement qui rend la viande cachère et un réseau de familles apparentées qui pratique des usages alimentaires similaires. Le besoin pratique de soutien communautaire renforce le sens sous-jacent de toute pratique juive, qui doit être un signe efficace marquant Israël en tant que Peuple mis à part pour Dieu.

30. Ibid., 98.

31. Ibid.

Dans le même temps, le Nouveau Testament souligne également qu'il est important que les Gentils fassent partie de l'*ekklesia* sans devenir Juifs...

Seule une organisation structurelle permet une vie communautaire juive distincte dans le contexte d'une Communauté transnationale de Juifs et de Gentils : l'*ekklesia* doit être composée de deux sous-communautés collectives... Donc, les premières implications des chapitres 2 et 3 sont que l'*ekklesia* est bilatérale, c'est-à-dire une réalité qui subsiste sous deux formes.

Étant donné... que la pratique juive fidèle requiert un soutien communautaire étendu, une seconde conséquence découle de la première : la branche juive de la double *ekklesia* doit s'identifier au Peuple juif dans son ensemble et participer activement à sa vie communautaire ³².

Après avoir exposé clairement la thèse dans son introduction, le chapitre 4 procède à l'examen de cette thèse en examinant les textes y afférents dans les Écrits apostoliques. Comme dans le chapitre 3, le matériau biblique confirme une thèse dérivée initialement des conclusions du chapitre 2.

Le chapitre 5, « Le Non chrétien à Israël : Substitution chrétienne et Pratique juive », relate la triste histoire de la naissance et du développement du substitutionnisme chrétien, d'Ignace d'Antioche à Thomas d'Aquin. Un tel exposé est devenu monnaie courante dans le monde post-Holocauste de la théologie chrétienne et des relations œcuméniques. Cependant, l'accent mis sur ce récit diffère de la plupart des autres. *PMJ* ne vise pas à documenter à nouveau le mépris pour les Juifs et le Judaïsme, cultivé par l'Église chrétienne, ni l'affirmation chrétienne selon laquelle l'Église et le Christianisme ont remplacé Israël et le Judaïsme. Par contre, *PMJ* décrit comment le mépris et le substitutionnisme ont pris la forme d'un rejet de la pratique juive chez les Juifs qui croient en Yeshoua, et d'une délégitimation de l'*ekklesia* juive dont la vie incarnait une telle pratique. Les savants remarquent rarement cette forme de mépris et de substitutionnisme parce qu'ils admettent rarement l'enseignement apostolique concernant la pratique juive. Quand on reconnaît ce dernier, le premier devient particulièrement significatif. Ce qui a été jugé obligatoire par les Apôtres est maintenant condamné comme un péché mortel ! Dès lors, le « Non » chrétien à Israël (exprimé dans l'interdiction de la pratique juive ecclésiale) implique un « Non » chrétien partiel aux Apôtres et au Messie d'Israël qui les a envoyés en mission.

32. Ibid., 152.

ÉPILOGUE

C'est le point de départ du chapitre le plus radical et le plus controversé de *PMJ*. Après avoir considéré le « Non » chrétien historique à Israël, nous examinons maintenant le « Non » historique à Yeshoua. La prémisse sous-jacente des chapitres 6 et 7 est que la pratique juive exige une tradition vivante d'application communautaire, et que toute version du XXI^e siècle de l'*ekklesia* juive doit reconnaître la Tradition juive comme ayant une certaine mesure d'autorité. « On ne peut construire un Judaïsme contemporain exclusivement sur la Bible ou la sensibilité moderne (ou postmoderne). Sans un lien avec l'expérience historique du Peuple juif, le Judaïsme s'évapore dans l'air »³³. Mais cela soulève la question de savoir comment les Juifs qui croient en Yeshoua peuvent traiter comme ayant une quelconque autorité une Tradition qui a dit « Non » à Yeshoua ? C'est un défi formidable. Néanmoins, nous verrons que les conclusions du chapitre 2 qui ont rendu la question nécessaire jouent également un rôle crucial dans la réponse.

En tant que Communauté, le Peuple juif du premier siècle n'a pas accepté le témoignage messianique de Yeshoua. Cette absence de « Oui » collectif a une signification théologique propre. Cependant, elle ne constitue pas un « Non » emphatique. La plupart des Juifs du premier siècle ont probablement peu pris conscience de ces révélations et avaient peu de possibilités d'y répondre. Au temps où le Nom de Jésus était largement connu dans le Peuple juif, le message qu'Il avait proclamé et confié à Ses apôtres – concernant le Peuple juif – avait radicalement changé.

Comme on l'a vu dans les chapitres 2, 3 et 4, le message de Yeshoua est parvenu à la première génération d'auditeurs juifs comme une proclamation de la manière dont le Dieu d'Israël avait agi et agissait en Yeshoua pour la Rédemption d'Israël et du monde... Comme on l'a vu au chapitre 5, le message concernant Yeshoua qui est parvenu aux Juifs du deuxième siècle était radicalement différent. Il parlait de la manière dont l'Alliance et le mode de vie d'Israël avaient été annulés dans le Messie, et il affirmait que l'identité et la pratique juives n'avaient aucune valeur ou étaient même interdites. Tout juif fidèle à l'Alliance devait conclure qu'un tel message ne pouvait pas venir du Dieu d'Israël. Rejeter ce prétendu Messie devait être un acte de fidélité à Dieu plutôt que d'infidélité envers Lui!³⁴

33. Ibid., 215.

34. Ibid., 224.

De plus, au Moyen Âge, les sociétés ostensiblement chrétiennes exigeaient parfois que les Juifs qui vivaient en leur sein se convertissent au Christianisme (et abandonnent les pratiques et l'identité juives), les seules alternatives à la conversion étant la mort ou l'exil. Dans une telle situation, qui vivait l'Évangile ? Les Chrétiens qui émettaient une exigence aussi perverse ? Les Juifs qui se convertissaient le couteau sous la gorge ? Ou les Juifs qui ont sacrifié leur vie pour rester fidèles à l'Alliance ? Dans le contexte de l'obligation permanente de la pratique et de l'identité juives, comme enseignée par les Apôtres, nous sommes obligés d'accepter le paradoxe que ces martyrs Juifs incarnaient l'Évangile au moment même où ils étaient supposés le rejeter !

À ce stade, certains de mes critiques crieront à la mystification :

Le rejet juif du message de l'Église était une « participation cachée à l'obéissance de Yeshoua ». Un oui créatif. Mais on nous pardonnera sûrement si nous voyons un tour de passe-passe théologique dans cette argumentation [...] En appelant un non un oui, un aspect fondamental du message biblique a été radicalement renversé !³⁵

Donc, non est oui, le jugement est une bénédiction et l'absence est que la présence et l'endurcissement sont rédempteurs. Sommes-nous censés accepter cela ?³⁶

Je pense que ce n'est pas une coïncidence que les objections les plus bruyantes à mon raisonnement dans ces chapitres proviennent d'auteurs qui n'acceptent pas mes conclusions au chapitre 2. Si l'on ne voit pas la pratique et l'identité juives comme obligatoires pour les Juifs selon l'enseignement apostolique, alors mon argumentation au chapitre 6 apparaîtra vide. En fait, si ces conclusions sont fausses, mon argumentation au chapitre 6 est vide ! Cependant, si le chapitre 2 nous indique la bonne direction, le paradoxe du chapitre 6 n'est pas un « tour de passe-passe théologique », mais plutôt une forte entrave aux paradigmes missiologiques et ecclésiologiques sclérosés. Comme ailleurs dans *PMJ*, une grande partie de la force de conviction ou de l'échec de l'argumentation repose sur la crédibilité du chapitre 2³⁷.

35. Robinson, "Postmissionary Messianic Judaism : A Review Essay", 17.

36 Brown, "Is A Post-Missionary, Truly Messianic Judaism Possible ?".

37. Même dans le cas du chapitre 6, qui s'appuie sur une interprétation théologique de l'histoire, je cherche à trouver au moins une confirmation biblique implicite. Le soutien

ÉPILOGUE

Le chapitre 6 soutient que le « Non » juif apparent à Yeshoua ne porte pas atteinte à la valeur et à l'autorité d'une Tradition juive qui joue un rôle essentiel dans le maintien de la pratique juive au cours des siècles. Le chapitre 7, « La Tradition juive et l'Épreuve biblique », poursuit l'argumentation du chapitre 6 en proposant une compréhension de cette Tradition et des Écrits apostoliques qui les rend compatibles. L'un et l'autre chapitres dépendent des conclusions du chapitre 2, car aucune tradition d'interprétation et de pratique juridiques n'est requise si la pratique juive est facultative plutôt que normative.

Alors que le message de *PMJ* va bien au-delà de la nature obligatoire de la pratique juive basée sur la Torah et de l'identité des Juifs qui croient en Yeshoua, on ne peut sous-estimer la centralité de cette proposition pour l'argumentation du livre dans son ensemble. Elle est beaucoup plus importante comme base pour parvenir à d'autres conclusions que comme conclusion à part entière.

LA DISCUSSION QUI EN A DÉCOULÉ

La discussion qui a suivi la publication de *PMJ* souligne indirectement le rôle crucial joué dans son argumentation par le chapitre 2. La plupart des membres du mouvement communautaire Juif Messianique en Diaspora conviennent qu'une forme de pratique juive basée sur la Torah est une responsabilité d'Alliance pour les Juifs qui croient en Yeshoua. En conséquence, l'ecclésiologie bilatérale est logique pour eux, et ils trouvent peu à objecter aux cinq premiers chapitres de *PMJ*. La controverse ne surgit que lorsque je plaide pour l'autorité légitime de la Tradition juive (chapitres 6-7) et pour l'impératif pratique d'un témoignage post-messianique (chapitres 8 à 9). À preuve ce que m'a dit un dirigeant majeur de l'Alliance Juive Messianique d'Amérique : « Si seulement vous aviez mis un terme au livre après le chapitre 5 ! »

En revanche, la plupart de ceux qui sont impliqués dans les missions chrétiennes trouvent *PMJ* inquiétant du début à la fin. Ils ne considèrent pas les arguments ou les conclusions du chapitre 2

biblique vient de ma lecture de Romains 8-11 (voir *Postmissionary Messianic Judaism*, 129-37).

comme convainçants, et donc l'ecclésiologie bilatérale en solidarité avec Israël ne trouve pas d'écho en eux. Certains des missionnaires ont approuvé les congrégations juives messianiques, mais généralement comme une option missiologique opportune plutôt que comme un impératif ecclésiologique essentiel³⁸. L'appartenance à l'Église pour les Juifs qui croient en Yeshoua est considérée comme aussi viable. L'objectif primordial est ainsi d'amener encore les Juifs individuels « non sauvés » à la foi au Christ et à être membres de l'Église.

Dans le même temps, les missionnaires défenseurs de *PMJ* ont reconnu l'importance des problèmes que soulève le livre et ont montré leur volonté de se mesurer à ces questions de façon constructive :

Que signifie être Juif – pas seulement quelles promesses les Juifs ont reçues, mais que faire si les obligations de l'Alliance leur incombent en vertu de leur appartenance juive ? Kinzer a raison de soulever la question [...]

Comment peut-on prétendre que le Peuple juif demeure un peuple différent, s'il n'y a aucun moyen pour que ce caractère distinctif puisse être vécu et transmis aux générations futures ?

Si l'on admet que le Peuple juif est encore un peuple et pas seulement un agrégat de Juifs individuels, comment cette expression communautaire de Peuple peut-elle ou doit-elle se réaliser ?³⁹

Je sais que le livre de Kinzer va obliger les Juifs messianiques comme moi à repenser leur compréhension de ce qu'ils sont en tant que Juifs dans le Messie Yeshoua. En outre, ceux d'entre nous qui travaillons dans les missions juives devons également réfléchir à notre relation avec la Communauté juive [...] Kinzer a raison de rappeler aux Juifs messianiques de se voir comme faisant partie de la Communauté juive et de se comporter en conséquence [...] La communauté des missions juives doit commencer à penser plutôt comme des gens de l'intérieur

38. Ainsi, dans un dernier numéro de *The Chosen People* (Volume XIV, numéro 5, juin 2008), Glaser écrit : « Ma femme et moi avons fréquenté les églises pendant la plus grande partie de notre vie, et nos filles – qui se sont identifiées comme Juives Messianiques – ont été éduquées à aller à l'église. Les ministères de *Chosen People* créent intentionnellement des congrégations messianiques parce que nous croyons que les Juifs devraient avoir le choix. Les congrégations messianiques sont des endroits culturellement confortables où les Juifs peuvent adorer le Seigneur et amener leurs familles et leurs amis Juifs non croyants... Certes, beaucoup de Juifs iront dans une église et trouveront le Seigneur, mais tous les Juifs qui sont ouverts à l'Évangile ne se sentiront pas à l'aise dans une église. Nous créons donc des congrégations messianiques pour donner à ces personnes juives qui préfèrent le confort d'un environnement plus 'juif' l'occasion d'entendre l'Évangile, d'être sauvé et de croître en grâce dans le cadre de la communauté juive centrée sur Jésus » (3).

39. Robinson, "Postmissionary Messianic Judaism : A Review Essay", 9.

ÉPILOGUE

que comme des étrangers, et je crois que cela renforcera nos ministères auprès de notre Peuple ⁴⁰.

Certes, il existe de nombreux sujets que [Kinzer] a mis sur la table de manière claire et raisonnée et qui exigent notre attention, plus précisément, la question du problème de l'assimilation pour les croyants Juifs et la solution proposée d'une ecclésiologie bilatérale stricte ⁴¹.

Robinson, Glaser et Brown reconnaissent tous que les Juifs Messianiques ont la responsabilité de vivre en tant que Juifs, de participer à la vie du Peuple juif et de transmettre le mode de vie juive à leurs enfants et à leurs petits-enfants. Ma question est la suivante : pouvons-nous remplir une telle responsabilité en dehors d'une ecclésiologie bilatérale en solidarité avec Israël ?

Tandis que les missionnaires et les messianiques sont en désaccord à propos des chapitres 1-5, beaucoup font front commun dans leur résistance aux chapitres 6-9. Les deux préoccupations soulevées par les Juifs messianiques – par rapport à l'autorité légitime de la Tradition juive et à l'impératif pratique du témoignage post-missionnaire – apparaissent à nouveau dans la réponse missionnaire, mais avec une tendance accrue à la caricature de ma position. «Au milieu de 300 pages d'arguments souvent nuancés et sophistiqués, il est quelque peu choquant d'arriver à deux des principales conclusions du livre : d'abord, que les croyants Juifs devraient adopter le «Judaïsme orthodoxe»; et deuxièmement, que notre témoignage de Yeshoua devant notre Peuple devrait dorénavant s'exprimer sur un mode post-missionnaire. Ces suggestions sont scandaleuses et doivent être catégoriquement rejetées » ⁴².

Qu'on me permette de clarifier mon point de vue sur ces deux points. Tout d'abord, *PMJ* ne préconise jamais d'adopter le «Judaïsme orthodoxe». Il argue qu'aucune forme de Judaïsme moderne ou post-moderne ne peut laisser de côté la Tradition rabbinique. Au début du chapitre 6, je cite et j'accepte les paroles de Peter Ochs : «Il n'y a, en un sens, aucun autre Judaïsme pour les Juifs que celui qui vient du Judaïsme rabbinique, ou du Judaïsme de la Mishnah, du Talmud, de la

40. Glaser, "A Response," 34-36.

41. Brown, "Is A Post-Missionary, Truly Messianic Judaism Possible?"

42. Ibid.

synagogue, du rituel de la prière et de l'étude de la Torah qui a émergé après, en dépit de, et en réponse à la perte du second Temple. Tous les nouveaux Judaïsmes apparus depuis sont apparus à partir et dans les termes de ce Judaïsme rabbinique. »⁴³

À la fin du chapitre 7, je soutiens que cela doit aussi être vrai du « nouveau Judaïsme » qui émerge dans le mouvement dont je fais partie. « Comme toute tradition transmise et nourrie par les communautés humaines, y compris la Tradition chrétienne, le Judaïsme rabbinique est imparfait et nécessite un renouvellement continu, un développement et une ré-application contextuelle. Néanmoins, c'est le *Judaïsme rabbinique* qui est renouvelé, développé et réappliqué contextuellement. Nous ne pouvons pas confesser l'Élection et le mode de vie du Peuple juif sans confesser de même la Tradition qui les a soutenus tous les deux »⁴⁴.

J'ai un énorme respect pour le Judaïsme orthodoxe, mais je ne prétends pas être un Juif orthodoxe, et je ne travaille pas non plus à élaborer une version orthodoxe du Judaïsme Messianique. Je cherche à vivre en tant que juif *observant*, et je vise à développer une expression d'un Judaïsme Messianique qui s'inspire de l'intégralité de la Tradition juive. Néanmoins, le Judaïsme Messianique fournira toujours sa propre interprétation distincte du Judaïsme, centrée sur l'enseignement, l'exemple et l'Œuvre rédemptrice du Messie Yeshoua. De cette façon, il cherche à renouveler, à développer et à réviser contextuellement le Judaïsme rabbinique qui est l'héritage commun du Peuple juif dans son ensemble⁴⁵.

La seconde préoccupation, exprimée à la fois dans le mouvement de la Congrégation juive messianique et dans le monde missionnaire, concerne les implications sotériologiques et missiologiques de *PMJ*. Soulevant une question concernant le fondement du Salut, Mitch Glaser écrit : « Je voudrais mettre l'auteur au défi de fournir une explication plus explicite de ses points de vue sur cette question très importante. »⁴⁶

43. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, 215.

44. *Ibid.*, 260.

45. Pour comprendre certains détails de la forme de judaïsme messianique que je préconise, voir *Messianic Jewish Rabbinical Council Standards of Observance* (mai 2007), accessible à www.ourrabbis.org. [http://ourrabbis.org/main/halakhah-mainmenu-26/introduction-mainmenu-27].

46. Glaser, "A Response," 32-33.

ÉPILOGUE

J'ai tenté de le faire dans un exposé intitulé « Final Destinies » délivré au Borough Park Symposium en octobre 2007 ⁴⁷. Cependant, la principale préoccupation dans ce domaine n'a pas été théologique, mais pratique : *PMJ* favorise-t-il une mentalité qui mine le témoignage actif et efficace de Yeshoua chez les Juifs ? J'ai cherché à traiter de cette préoccupation lors d'une conférence de juillet 2007, intitulée "Yeshoua, the Glory of God and the Glory of Israel : Motives for Postmissionary Messianic Jewish Outreach." [Yeshoua, Gloire de Dieu et Gloire d'Israël : Motifs pour une Sensibilisation Juive Messianique Post-Missionnaire] ⁴⁸. Être post-missionnaire, ce n'est pas transcender l'Évangile, mais comprendre son message comme la réalisation plutôt que l'annulation de l'identité et du destin communautaires du Peuple juif. Être post-missionnaire c'est toujours penser aux Juifs individuels et à leur avenir par rapport au Peuple juif dans son ensemble et à son avenir. Le témoignage post-missionnaire rendu à Yeshoua implique une nouvelle orientation vers la vie, l'histoire et la Tradition religieuse collective juives, mais il reste un témoignage rendu à Yeshoua. Et, j'ajouterai, un témoignage passionné, puissant et persuasif.

S'agissant de la réponse chrétienne à *PMJ*, la question la plus importante tourne autour de l'unité de l'*ekklesia* bilatérale.

En même temps, la vision qu'a Kinzer de l'Église comme Communauté de réconciliation entre ceux qui restent résolument différents m'a laissé aux prises avec des questions persistantes sur la manière dont Kinzer traiterai de la préoccupation ecclésiale plus traditionnelle, mais néanmoins tout à fait justifiée, d'exprimer la paix messianique au travers d'une unité visible ⁴⁹.

Cela engendre des questions ecclésiologiques embarrassantes. Y a-t-il alors deux Églises, une pour les Juifs et une autre pour les Gentils ? ⁵⁰

Comment cette approche (qui n'est pas seulement une idée, mais une réalité incarnée dans un certain nombre de congrégations juives messianiques) peut-elle affirmer que, par Sa Croix, le Christ a uni les Juifs et les Gentils en un seul Corps (cf. Ép 2, 11-22) ? La chose n'est pas claire. Il semble parfois que le Christ ait

47. Voir p. 126-155 de la version américaine imprimée du présent livre.

48. Un enregistrement de ce message est disponible en ligne. Pour plus de détails, voir la Bibliographie chronologique.

49. Soulen, "A Response", 106.

50. Neuhaus, "On the Square".

deux Corps : deux Églises, dont aucune n'a une mission de Salut universel. Avec cela, le sentiment que le Christ Lui-même a un unique Dessein salvateur pour tous, cesse d'être manifeste ⁵¹.

PMJ insiste bien sur l'unité de l'*ekklesia* bilatérale. Reprenant le propos de Karl Barth, le chapitre 4 stipule : « Nous avons donc une Communauté bilatérale : elle est à la fois "indissolublement une" et "indélébilement double" » ⁵². Cependant, ce chapitre cite également avec approbation les paroles de David Noel Freedman, qui décrit une « théorie de double maison du Christianisme » qui a réparti les Juifs et les Gentils en « deux classes, égales mais distinctes » ⁵³. Rétrospectivement, je considère l'expression de Freedman comme problématique. Si les deux ailes de l'*ekklesia* bilatérale doivent rester distinctes, elles ne peuvent être « séparées ».

Les préoccupations de mes interlocuteurs chrétiens sont donc justifiées. Nous devons soutenir et garder l'unité de l'*ekklesia* tout en préservant sa double nature essentielle. Comment cela peut-il s'accomplir ? Je n'avais pas l'intention, dans *PMJ*, de proposer un arrangement structurel ou de gouvernance particulier pour l'*ekklesia* bilatérale. J'ai plutôt essayé de définir la réalité communautaire et relationnelle que tout arrangement de ce genre doit favoriser. La discussion sur la structure ecclésiale doit encore avoir lieu. Elle devrait faire l'objet d'un dialogue entre les dirigeants Juifs chrétiens et messianiques qui admettent et adoptent la nécessité de l'Unité et de la différenciation bilatérale.

Une future discussion sur la structure concrète d'une *ekklesia* bilatérale tirera bénéfice d'une considération de la sagesse de la Tradition catholique. Dans le monde protestant, de nouvelles communautés et mouvements ont tendance à générer de nouvelles entités religieuses. À l'inverse, le Catholicisme a une longue histoire consistant à intégrer de nouvelles communautés et des mouvements dans sa vie institutionnelle, sans fragmentation. Nous voyons cela surtout dans la formation des ordres religieux et leur intégration dans la vie plus large de l'Église. Mais plus pertinente pour notre situation est l'approche catholique de rites divers (comme le byzantin, l'ukrainien ou le syriaque).

51. Marshall, "Elder Brothers : John Paul II's Teaching on the Jewish People as a Question to the Church", 125.

52. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism*, 175.

53. *Ibid.*, 178.

ÉPILOGUE

Le Catholicisme a trouvé une manière d'adapter les particularités de diverses traditions théologiques, liturgiques et dévotionnelles dans ses rangs. Il a la capacité de le faire en partie parce que ses structures ecclésiales transcendent la congrégation locale. Si la congrégation locale est le porteur exclusif de l'identité et de la vie ecclésiale, il est difficile de concevoir une ecclésiologie bilatérale qui établira le niveau d'Unité requis par la Bonne Nouvelle.

Une seconde perspective découlant du Catholicisme concerne la centralité de la Cène du Seigneur/Eucharistie (que ma communauté appelle *HaZikkaron* [*le Mémorial*]). Il ressort clairement des Écrits apostoliques que l'une des fonctions essentielles de ce rituel est d'être une expression et un instrument d'Unité (1 Corinthiens 10, 16-17 ; 11, 17-32). Il est également clair que les Apôtres voyaient dans le partage de nourriture à la même table (dans des contextes qui incluaient probablement une dimension eucharistique) un signe essentiel de la Réconciliation de Juifs et de Gentils dans l'Unité d'une Communauté (Galates 2, 11-14). En conséquence, toute incarnation structurelle et communautaire adéquate de l'ecclésiologie bilatérale devra fournir des contextes où les membres des ailes juive et non-juive de l'unique *ekklesia* peuvent se rassembler pour célébrer *HaZikkaron* comme un seul Corps en deux parties.

Les lecteurs chrétiens de *PMJ* ont également commenté les questions théologiques plus larges qu'il soulève dans les domaines de la Christologie et de la Pneumatologie. Ainsi, Peter Hocken écrit :

Une section importante du livre de Kinzer traite de l'identification totale et permanente de Yeshoua avec Son Peuple et de Yeshoua comme « Homme unique d'Israël ». Kinzer en fait une plateforme clé – à juste titre, me semble-t-il –, dans son plaidoyer pour l'importance théologique et d'Alliance du Judaïsme rabbinique, mais il ne l'utilise pas pour fournir un fondement christologique à son ecclésiologie Juive Messianique. Si une ecclésiologie fondée sur la Bible est basée sur les missions du Fils et de l'Esprit, une compréhension messianique et non-substitutionniste de l'Église sera basée sur le Messie crucifié et ressuscité d'Israël, dont l'humanité glorifiée par laquelle l'Esprit Saint est répandu, reste toujours juive-israélite et devient l'instrument par lequel les croyants de la Gentilité sont greffés dans la Communauté d'Israël transformée ⁵⁴.

54. Hocken, "A Response", 52.

John Yocum met l'accent sur la Pneumatologie :

Il est troublant que soit absente du livre une mention du Don du Saint-Esprit comme constitutif du Corps du Christ, et ce que cela pourrait signifier pour notre compréhension du statut du Peuple d'Israël. Kinzer met en place un « test christologique » de la validité du Judaïsme rabbinique et conclut que la Tradition du Talmud et de la Mishnah réussit ce test. Je ne suggérerais pas qu'il existe quelque chose comme un « test pneumatologique », car normalement la Présence du Saint-Esprit est testée par référence au Christ plutôt que l'inverse, mais la Présence du Christ n'est-elle pas possible sous différents modes, et la confession de Yeshoua comme Messie n'est-elle pas intrinsèquement liée à Sa Présence vivifiante, éclairante et habilitante au travers de l'effusion du Saint-Esprit ? Certes, le Nouveau Testament indique que, d'une certaine manière, le Christ était déjà présent et actif dans l'histoire d'Israël avant l'Incarnation, mais pas selon le mode sous lequel Il est présent à ceux qui reçoivent le Don du Saint-Esprit après la Résurrection. Est-ce seulement la reconnaissance de la Présence intime de Celui qui est *déjà* présent au milieu d'eux qui est en cause dans l'acceptation de Yeshoua en tant que Messie ? ⁵⁵

Hocken et Yocum posent des questions d'importance capitale. Si l'ecclésiologie que je propose est valable, elle doit être enracinée dans les réalités fondamentales de Qui est Dieu et de ce qu'Il a fait et fera. Cela jettera une lumière nouvelle sur notre compréhension de ces réalités. Aussi, j'accepte la critique amicale de Hocken et Yocum, et j'approuve la direction qu'ils indiquent. En fait, je l'espère, mon prochain livre sera consacré aux thèmes de la christologie, de l'ecclésiologie bilatérale et du Dieu d'Israël.

Ce qui nous amène à la dernière section de cette étude.

L'AVENIR DU DÉBAT

Pour terminer cette étude, j'aimerais exprimer mes espoirs pour l'avenir de ce dialogue. Je me concentrerai moins sur la réponse à *PMJ* en tant que livre, et davantage sur la discussion des questions de fond que le livre soulève. Je le ferai en distinguant cinq domaines de discussion : (1) le mouvement congrégationnel Juif Messianique en Diaspora ; (2) le mouvement congrégationnel Juif Messianique en Israël ; (3) ceux qui sont actifs dans des missions chrétiennes destinées aux Juifs ; (4) l'Église chrétienne ; et (5) la Communauté juive majoritaire.

55. Yocum, "On Mark Kinzer's *Postmissionary Messianic Judaism*," 904.

ÉPILOGUE

Au sein du mouvement religieux Juif Messianique de la Diaspora, j'espère plus de discussions concernant notre relation aux missions, au Christianisme évangélique, à la Communauté juive et à sa Tradition religieuse. Je soutiens dans *PMJ* que, bien que le Judaïsme Messianique soit originaire des missions chrétiennes aux Juifs, il oriente au-delà de ce monde (quoique pas au-delà de la « mission » en soi). Contrairement au monde des missions chrétiennes, le Judaïsme Messianique a accepté la responsabilité inhérente à l'Alliance de la pratique juive fondée sur la Torah et s'est démarqué comme une forme distincte de Judaïsme centré sur Yeshoua. Ce faisant, il a franchi le pas de ne plus se considérer comme un simple sous-ensemble du protestantisme évangélique.

Cependant, je pense que la difficulté qu'ont de nombreux Juifs Messianiques à apprécier les chapitres 6 et 7 de *PMJ* reflète la nécessité d'examiner sérieusement les conséquences de ce que nous avons déjà accepté comme vrai. Est-il possible de pratiquer un mode de vie juif fondé sur la Torah sans emprunter largement à la Tradition religieuse juive ? Et est-il possible de puiser largement dans la Tradition religieuse juive sans avoir une affirmation christologiquement fondée de la Communauté qui a porté et produit cette Tradition, et de la Tradition elle-même ? À long terme, est-il possible d'accepter les conclusions du chapitre 2 de *PMJ* sans adopter des positions semblables à celles des chapitres 6 et 7 ?

L'ecclésiologie bilatérale en solidarité avec Israël appelle le mouvement de la congrégation Juive Messianique à faire un pas vers le monde juif et un pas hors de sa matrice évangélique. Ce n'est qu'en se distinguant de l'évangélisme et en étant lié au Judaïsme qu'un Judaïsme Messianique peut remplir sa vocation de pont ecclésiologique permettant à l'Église de découvrir son identité en relation avec Israël et de permettre au Peuple juif de rencontrer son Messie comme il ne l'a jamais fait auparavant.

J'espère voir naître une discussion théologique sérieuse dans le mouvement culturel congrégationnel Juif Messianique en terre d'Israël. Jusqu'ici, la Communauté Juive Messianique israélienne avait peu de chercheurs hautement qualifiés et elle montrait peu d'intérêt pour le dialogue théologique. Je suis témoin de signes de changement à cet égard et je prévois que de nouvelles perceptions

surgiront d'une Communauté Juive messianique compétente et théologiquement consciente dans le pays.

En particulier, j'espère que s'instaurera une discussion théologique sérieuse entre les Juifs Messianiques israéliens concernant la nature, l'importance et les obligations de l'identité juive d'Alliance. Dans le passé, les Juifs messianiques israéliens ont souvent considéré leurs cousins de la Diaspora comme des membres psychologiquement insécurisés de la Maison de Jacob qui s'appuient sur la pratique juive fondée sur la Torah – et la Tradition qui incarne une telle pratique – comme une béquille pour soutenir une identité intenable en exil. Pour leur part, en tant qu'Israéliens, ils n'ont pas de tels problèmes : ils parlent l'hébreu, vivent dans la Terre promise à nos ancêtres et font partie d'un État juif en tant que citoyens.

Bien sûr, cette attitude reflétait les vues de la société laïque israélienne dans son ensemble sur le sionisme et le Judaïsme de la Diaspora. Cependant, la discussion sur l'identité juive d'Israël au XXI^e siècle a considérablement changé. De nombreux facteurs ont contribué à ce changement, dont l'échec de l'idéologie et du système de valeurs sionistes laïques ; la résurgence de l'orthodoxie sous ses diverses formes ; la présence de centaines de milliers de citoyens israéliens qui sont techniquement des Gentils d'origine juive ; les très nombreux Israéliens qui vivent au moins une partie de leur existence dans la Diaspora et ont une expérience directe du Judaïsme de la Diaspora ; et le défi arabe au statut d'Israël en tant qu'État juif. Soudain, l'identité juive dans le pays semble presque aussi peu sûre que l'identité juive dans la Diaspora. Pour assurer l'amarrage de cette identité, de nombreux Israéliens admettent la nécessité de retrouver un lien avec le passé juif. Il ne suffit pas de faire remonter nos racines jusqu'au roi David, aux Maccabées et aux zélotes. Nous ne pouvons pas passer de l'an 70 de notre ère à 1900 ou 1948, comme si les dix-huit derniers siècles étaient une anomalie historique sans conséquences.

Quelques Juifs Messianiques israéliens sont parvenus à des conclusions similaires. Ils ont constaté qu'il ne suffisait pas de faire remonter leurs racines aux disciples juifs de Yeshoua dans les Actes des Apôtres. La vie juive ne s'est pas éteinte avec la destruction du Temple en 70 ou avec la disparition de la Communauté qui se rassemblait à Jérusalem et adhérait à Yeshoua, et elle n'est pas revenue à la vie du jour au

lendemain avec l'émergence des mouvements sionistes ou chrétiens hébraïques. *La vie juive s'étend comme une ligne continue et ininterrompue, et l'identité juive dépend de notre capacité à faire de chaque segment de cette ligne une ressource pour l'étape qui sera la nôtre dans le parcours.* Je veux espérer qu'augmente le nombre de Juifs Messianiques israéliens qui parviendront à cette conclusion, et que se développe entre eux un dialogue dynamique et fructueux qui enrichira à la fois le mouvement Messianique israélien et leurs cousins à l'étranger.

À l'intérieur de la Communauté des missions chrétiennes pour les Juifs, je veux espérer que se fasse jour la volonté de s'attacher aux questions ecclésiologiques et de les considérer comme importantes à part entière, et pas seulement en tant que questions secondaires liées à la missiologie et à la sotériologie. Comme il ressort clairement de *PMJ*, je vois l'identité communautaire juive comme une réalité ecclésiale qui est fondamentale pour la vie et la mission de l'Église chrétienne. Dans la Communauté missionnaire, par leurs réponses à *PMJ*, certains ont reconnu l'importance de ces questions et ont exhorté leurs collègues à y remédier. À ma connaissance, cela n'a pas encore eu lieu, mais le débat ne fait que commencer.

En particulier, j'ai hâte d'entendre le débat entre les missionnaires concernant l'importance de favoriser l'existence d'une vie juive transgénérationnelle pour leurs convertis. Est-il important que les petits-enfants des Juifs qui croient en Yeshoua s'identifient et vivent comme des Juifs ? Dans l'affirmative, les méthodes et les modèles missionnaires traditionnels ont-ils facilité ce but, ou l'ont-ils entravé ? S'il n'est pas question d'ecclésiologie bilatérale en solidarité avec Israël, comment atteindre cet objectif ? S'intéresser à de tels sujets exigera que les missionnaires mettent de côté les approches atomisées de l'ecclésiologie, de la missiologie et de la sotériologie, et réfléchissent en termes plus communautaires. Ce faisant, ils peuvent découvrir des vérités négligées dans une Bible qui a pris forme dans un monde étranger à l'individualisme occidental moderne. J'espère voir, dans l'Église chrétienne, une prise de conscience croissante de l'importance du Judaïsme Messianique pour l'identité chrétienne et pour ouvrir de nouvelles perspectives sur la relation de l'Église avec le Peuple juif dans son ensemble. Cela a déjà commencé. J'ai personnellement participé à un projet remarquable qui présente un grand potentiel et qui illustre ce qui pourrait se développer à plus grande échelle.

À l'automne 2000, un petit groupe de Juifs Messianiques et de Catholiques romains a été convoqué par le Père (maintenant cardinal) Charles Cottier, le théologien de la Maison papale, pour initier un dialogue. La réunion n'était pas un dialogue formel parrainé par le Vatican, mais une initiative privée du cardinal Cottier et d'autres responsables catholiques éminents. Nous nous sommes réunis chaque année, depuis 2000, et nous avons beaucoup appris les uns des autres. Les participants catholiques ont fait preuve d'une grande reconnaissance pour la signification spirituelle du mouvement Juif Messianique, et d'une ouverture sincère au message difficile que nous apportons. Si de telles rencontres sont possibles entre les plus hauts dirigeants de l'Église catholique et les Juifs Messianiques, ne pouvons-nous pas espérer que des relations et des dialogues similaires se développent avec d'autres dans le monde chrétien ?

En fin de compte, ces entretiens doivent mener à une discussion sur l'importance de préserver l'existence et l'identité juives des Juifs qui croient en Yeshoua. Les dirigeants chrétiens doivent faire face à cette question autant que les missionnaires chrétiens vis-à-vis des Juifs. Même lorsque les pasteurs et les confessions ne s'engagent pas dans des activités d'évangélisation organisées et délibérées en direction des Juifs, leurs Églises attirent des âmes juives qui ont perdu ou n'ont jamais eu d'attachement à la vie communautaire juive. Quelle responsabilité les dirigeants chrétiens ont-ils d'encourager ces personnes à continuer de vivre en tant que Juifs ? Quelle responsabilité ont-ils de les aider à le faire ? Ce sont des questions que les Chrétiens n'ont jamais posées auparavant. Si les perspectives avancées dans *PMJ* ont quelque poids, il faudra s'y intéresser maintenant. Finalement, dans le monde juif plus large, j'espère voir la reconnaissance que ce dialogue ait lieu entre les Juifs Messianiques, les missionnaires et les dirigeants chrétiens. Il a déjà reçu une certaine attention. Par exemple, dans un article publié par l'Agence Télégraphique Juive, un journaliste juif respecté a étudié le milieu Juif Messianique et a écrit ce qui suit :

Au cours des deux dernières années, certains dirigeants Messianiques se sont demandé si leur mouvement n'était pas trop aligné sur les évangéliques. La salve initiale s'est produite en 2005 lorsque le théologien Mark Kinzer a publié un livre intitulé « Post-Missionary Messianic Judaism » [Le Judaïsme Messianique post-missionnaire], qui soutient que l'acceptation du Christ ne libère pas un Juif

ÉPILOGUE

de certaines obligations religieuses telles que respecter la *cachrou* et observer le Shabbat.

Kinzer [...] croit que les congrégations Messianiques ont l'obligation de conserver ces pratiques – non comme une forme de Christianisme « contextualisé » mais plutôt comme ce qu'il appelle un Judaïsme authentique. « L'Alliance de Dieu avec Israël exige un certain mode de vie », dit-il. « Ce n'est pas une option. Tout message qui éloigne les Juifs du Judaïsme n'est pas l'Évangile. Vous n'avez pas sauvé une âme juive »⁵⁶.

Dans la même veine, le *Jewish Daily Forward* décrivait des segments du monde Juif Messianique qui préconisaient un lien plus étroit avec la Communauté juive plus large :

Un livre est devenu la pierre de touche pour le groupe : « Postmissionary Messianic Judaism : Redefining Christian Engagement With the Jewish People » [Le Judaïsme Messianique post-missionnaire : Une redéfinition de la relation chrétienne avec le Peuple juif], écrit par Mark Kinzer en 2005. Kinzer a été considérablement moins bien accueilli dans les milieux chrétiens aussi ouvertement missionnaires que le Lausanne Consultation on Jewish Evangelism [Comité consultatif de Lausanne pour l'évangélisation des Juifs], fondé par des dirigeants évangéliques chrétiens en 1980⁵⁷.

Alors que ces articles montrent que *PMJ* n'est pas totalement passé inaperçu dans le monde juif plus large, très peu de membres de cette Communauté ont ne serait-ce qu'une idée des échanges qui ont lieu parmi nous. Je m'attends à ce que cela change dans les prochaines années.

Je ne prévois pas que la Communauté juive plus large accueillera à bras ouverts et avec enthousiasme *PMJ* et la forme de Judaïsme qu'il préconise. Cependant, je crois que *PMJ* constitue une plate-forme pour un développement sans précédent – un véritable dialogue entre les Juifs Messianiques et les Juifs traditionnels. Nous ne ferons pas de compromis concernant nos convictions à propos de Yeshoua comme Messie d'Israël – et je ne m'attends pas à ce qu'ils fassent des compromis avec leur conviction que nous nous sommes gravement égarés sur ce point. Néanmoins, il existe assez de points communs pour qu'une discussion puisse s'ouvrir. J'espère qu'elle commencera bientôt.

56. Yeoman, "Messianics are praying the 'Shema,' but preaching Jesus as the messiah."

57. Siegel, "Messianic Jews Find Fertile Ground in the Bible Belt."

Je suis heureux que la plupart de mes lecteurs conviennent que *PMJ* est un livre important. L'un de mes plus redoutables critiques (Michael Brown) l'a qualifié de « tournant ». Si Michael Brown a raison, les prochaines années feront avancer la discussion générale bien au-delà du point où elle se trouve actuellement. Je serai ravi si c'est le cas, même si on ne se souvient plus que mon livre a constitué le point à partir duquel le courant a commencé à couler dans une autre direction.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- Allison, Dale C. *Jesus of Nazareth—Millenarian Prophet*. Minneapolis : Fortress Press, 1998.
- Baeck, Leo. “Romantic Religion.” In *Jewish Perspectives on Christianity*, edited by Fritz À. Rothschild, 56–91. New York : Continuum, 1996.
- . “Judaism in the Church.” In *Jewish Perspectives on Christianity*, edited by Fritz À. Rothschild, 92–110. New York : Continuum, 1996.
- Barclay, John M. G. *Obeying the Truth*. Minneapolis : Fortress Press, 1988.
- Barth, Karl. *Prayer*. Louisville : Westminster John Knox, 2002 ; original edition 1952.
- Beasley-Murray, George R. *John*. Word Biblical Commentary, vol. 36. Waco : Word Books, 1987.
- Berkovits, Eliezer. *Not in Heaven : The Nature and Function of Halakha*. Hoboken, NJ : Ktav, 1983.
- Boccaccini, Gabriele. *Middle Judaism*. Minneapolis : Fortress, 1991.
- Braude, William G., translator. *The Midrash on Psalms, vol 2*. New Haven : Yale University Press, 1959.
- Braaten, Carl, and Robert Jenson, editors. *Union with Christ, The New Finnish Interpretation of Luther*. Grand Rapids : Eerdmans, 1998.
- , editors. *Jews and Christians : People of God*. Grand Rapids : Eerdmans, 2003.
- Brawley, Robert L. *Luke-Acts and the Jews*. Atlanta : Scholars Press, 1987.
- Brown, Raymond E. *An Introduction to the Gospel of John*. New York : Doubleday, 2003.
- Brown, Wesley H., and Peter F Penner, editors. *Christian Perspectives on the Israeli-Palestinian Conflict*. Pasadena : WCIU Press, 2008.
- Buber, Martin. “The Two Foci of the Jewish Soul.” In *Jewish Perspectives on Christianity*, edited by Fritz À. Rothschild, 122–31. New York : Continuum, 1996.

- Campbell, Douglas À. *The Quest for Paul's Gospel*. London : T&T Clark, 2005.
- Cantalamesa, Fr. Raniero. *The Mystery of Christmas*. Sydney : St. Paul's Publications, 1988.
- Cardozo, Nathan T. Lopes. *The Written and Oral Torah*. Northvale, NJ : Jason Aronson, 1997.
- Cohen, Arthur À. "The Natural and the Supernatural Jew." In *Contemporary Jewish Theology*, edited by Elliot N. Dorff and Louis E. Newman, 190–98. New York : Oxford University Press, 1999.
- Cole, Alan R. *The Gospel According to St. Mark*. Grand Rapids : Eerdmans, 1961.
- Cosgrove, Charles H. *Elusive Israel*. Louisville : Westminster John Knox, 1997.
- Cranfield, C. E. B. *The Epistle to the Romans, vol. 2*. Edinburgh : T. & T. Clark, 1979.
- Crüsemann, Frank. *The Torah*. Edinburgh : T&T Clark, 1996.
- Danby, Herbert. *The Mishnah*. Oxford : Oxford University Press, 1933.
- Danielou, Jean. *The Theology of Jewish Christianity*. London : Darton, Longman, & Todd, 1964.
- Davies, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism*. Philadelphia : Fortress, 1980 ; orig. pub. 1948.
- Davies, W. D., and Dale C. Allison. À *Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*. Edinburgh : T&T Clark, 1997.
- Dickson, Athol. *The Gospel According to Moses*. Grand Rapids : Brazos, 2003.
- Donin, Rabbi Hayim Halevy. *To Pray as a Jew*. New York : Basic, 1980.
- Dunn, James D. G. "Jesus, Table-Fellowship, and Qumran." In *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, edited by James H. Charlesworth, 254–272. New York : Doubleday, 1992.
- . *The Partings of the Ways*. Philadelphia : Trinity, 1991.
- . *Romans 1-8*. Word Biblical Commentary, vol. 38a. Dallas : Word, 1988.
- . *Romans 9-16*. Word Biblical Commentary, vol. 38b. Dallas : Word, 1988.
- Edersheim, Alfred. *Prophecy and History*. Grand Rapids : Baker, 1980 ; original edition 1885.
- Falk, Harvey. *Jesus the Pharisee*. Mahwah, NJ : Paulist, 1984.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- Fishbane, Michael. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford : Oxford University Press, 1985.
- Fossum, Jarl E. *The Name of God and the Angel of the Lord*. Tubingen : J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1985.
- France, R. T. *The Gospel According to Matthew*. Grand Rapids : Eerdmans, 1985.
- Fuchs-Kreimer, Nancy. “Redemption : What I Have Learned from Christians.” In *Christianity in Jewish Terms*, edited by Tikva Frymer-Kensky et al., 275–84. Boulder : Westview, 2000.
- Greenberg, Irving. *The Jewish Way*. New York : Touchstone, 1988.
- Gruber, Daniel. *Rabbi Akiba’s Messiah : The Origins of Rabbinic Authority*. Hanover, NH : Elijah, 1999.
- Guggenheimer, Heinrich. *The Scholar’s Haggadah*. Northvale, NJ : Jason Aronson, 1995.
- Gunton, Colin E. *The Christian Faith*. Oxford : Blackwell, 2002.
- Halivni, David Weiss. *Peshat and Derash*. Oxford : Oxford University Press, 1991.
- . *Revelation Restored*. Boulder : Westview, 1997.
- Hammer, Reuven. *Entering Jewish Prayer*. New York : Schocken, 1994.
- , translator. *Sifre on Deuteronomy*. New Haven : Yale University Press, 1986.
- Harlow, Rabbi Jules, editor. *Siddour Sim Shalom*. New York : The Rabbinical Assembly and The United Synagogue of America, 1985.
- Harrington, Daniel J. *The Gospel of Matthew*. Collegeville, MN : Liturgical Press, 1991.
- Hartman, David. *À Living Covenant*. Woodstock, VT : Jewish Lights, 1997.
- Hays, Richard B. *The Moral Vision of the New Testament : Community, Cross, New Creation, À Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. New York : HarperOne, 1996.
- Haynes, Stephen R. *Prospects for Post-Holocaust Theology*. Atlanta : Scholars Press, 1991.
- Hengel, Martin. “The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period.” In *The Suffering Servant : Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, edited by Bernd Janowski and Peter Stuhlmacher, 75-146. Grand Rapids : Eerdmans, 2004.
- Herberg, Will. *Faith Enacted as History*. Philadelphia : Westminster, 1976.
- . “Judaism and Christianity : Their Unity and Difference,” *The Journal of Bible and Religion* 21 (April 1953), 67-78.

- Heschel, Abraham Joshua. *God in Search of Man*. New York : Farrar, Straus & Cudahy, 1955.
- . *The Sabbath*. New York : Farrar, Straus, and Giroux, 2001 ; orig. pub. 1951.
- Hoenig, Samuel N. *The Essence of Talmudic Law and Thought*. Northvale, NJ : Jason Aronson, 1993.
- Jacobs, Louis. "The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism." In *Jewish Spirituality : From the Sixteenth Century Revival to the Present*, edited by Arthur Green, 99-126. New York : Crossroad, 1997.
- Jenson, Robert. *Systematic Theology, vol. 1*. Oxford : Oxford University Press, 1997.
- Jeremias, Joachim. *New Testament Theology*. New York : Charles Scribner's Sons, 1971.
- Johnson, Elizabeth, and David M. Hay, editors. *Pauline Theology, vol. 4*. Atlanta : Scholars Press, 1997.
- Josephus, Flavius. *Jewish Antiquities*. Translated by Ralph Marcus. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1986 ; orig. pub. 1933.
- Juster, Dan. *Jewish Roots*. Rockville, MD : Davar, 1986.
- Kadushin, Max. *The Rabbinic Mind*. New York : Blaisdell, 1965.
- Keck, Leander E. *Romans*. Nashville : Abingdon, 2005.
- Keener, Craig S. *À Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids : Eerdmans, 1999.
- . *The Gospel of John : À Commentary, vol. 1*. Peabody, MA : Hendrickson, 2003.
- Kernaghan, Ronald J. *Mark*. Downers Grove, IL : Intervarsity, 2007.
- Kinzer, Mark. "On the Nature of Messianic Judaism : Replying to My Respondents," *Kesher* 13 (Summer 2001) 36-67.
- . *Postmissionary Messianic Judaism*. Grand Rapids : Brazos, 2005.
- . *The Nature of Messianic Judaism*. West Hartford : Hashivenou Archives, 2000.
- Lachs, Samuel Tobias. *À Rabbinic Commentary on the New Testament : The Gospels of Matthew, Mark and Luke*. Hoboken : Ktav, 1987.
- Levenson, Jon D. *Sinai and Zion*. New York : Harper and Row, 1987.
- . *The Death and Resurrection of the Beloved Son*. New Haven : Yale University Press, 1993.
- Levering, Matthew. *Christ's Fulfillment of Torah and Temple*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2002.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- Lewis, C. S. *God in the Dock*. Grand Rapids : Eerdmans, 1970.
- . *The Problem of Pain*. New York : Macmillan Publishing Co., 1962.
- Lieber, David L., editor. *Etz Hayim : Torah and Commentary*. Philadelphia : Jewish Publication Society, 2001.
- Longenecker, Richard N. *The Christology of Early Jewish Christianity*. Grand Rapids : Baker, 1981.
- Mason, Steve. “Chief Priests, Sadducees, Pharisees and Sanhedrin in Acts.” In *The Book of Acts in Its First Century Setting, vol. 4 : Palestinian Setting*, edited by Richard Bauckham, 133–57. Grand Rapids : Eerdmans, 1995.
- McKnight, Scot. *À New Vision for Israel*. Grand Rapids : Eerdmans, 1999.
- Milgrom, Jacob. *Leviticus 1–16*. Anchor Bible. New York : Doubleday, 1991.
- Moore, George Foot. *Judaism, vol. 1*. Peabody, MA : Hendrickson, 1997 ; orig. pub. 1927.
- Mosès, Stéphane. *System and Revelation*. Detroit : Wayne State University Press, 1992.
- Mullen, E. Theodore. “Hosts, Host of Heaven.” In *The Anchor Bible Dictionary, vol. 3*, edited by David Noel Freedman, 301-304. New York : Doubleday, 1992.
- Neuhaus, Richard John. “Salvation is From the Jews,” *First Things* (November 2001).
- Neusner, Jacob. *À Short History of Judaism*. Minneapolis : Fortress, 1992.
- . *An Introduction to Judaism : À Textbook and Reader*. Louisville : Westminster/John Knox, 1991.
- . *Genesis Rabbah, vol. 1*. Atlanta : Scholars Press, 1985.
- Novak, David. “Beyond Supersessionism,” *First Things* 81 (March 1998).
- . *The Election of Israel*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995.
- Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology, 3 vols*. Translated by Geoffrey Bromiley. Grand Rapids : Eerdmans, 1991, 1994, 1998.
- Rosenzweig, Franz. *The Star of Redemption*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1985.
- Saldarini, Anthony J. *Matthew’s Christian-Jewish Community*. Chicago : University of Chicago Press, 1994.
- . *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*. Wilmington : Michael Glazier, 1988.
- Sanders, E. P. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*. Philadelphia : Trinity, 1990.

- Sarna, Nahum M. *The JPS Torah Commentary : Genesis*. Philadelphia : JPS, 1989.
- Scherman, Rabbi Nosson, translator. *The Complete ArtScroll Siddour*. Brooklyn : Mesorah, 1984.
- Schiffman, Lawrence H. *From Text to Tradition*. Hoboken, NJ : Ktav, 1991.
- Schoeps, Hans J. *Paul*. Philadelphia : Westminster, 1961.
- Scholem, Gershom G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York : Schocken, 1941.
- Schönborn, Christoph. "Judaism's Way to Salvation," *The Tablet*, 29 March 2008.
- Sim, David. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*. Edinburgh : T&T Clark, 1998.
- Simon, Maurice, translator. *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud : Berakoth*. London : Soncino, 1984.
- Soloveitchik, Joseph. *Halakhic Man*. New York : JPS, 1983.
- Soulen, R. Kendall. *The God of Israel and Christian Theology*. Minneapolis : Fortress, 1996.
- Spiegel, Shalom. *The Last Trial*. Woodstock, VT : Jewish Lights, 1993 ; orig. pub. 1967.
- Stackhouse, John G., editor. *What Does It Mean To Be Saved?* Grand Rapids : Baker Academic, 2002.
- Stern, David. *Messianic Jewish Manifesto*. Clarksville, MD : Jewish New Testament Publications, 1988.
- Tendler, Moshe Dovid. "Harsh Words," *Moment* 23 :4 (August 1998).
- Thoma, Clemens. *À Christian Theology of Judaism*. New York : Paulist Press, 1980.
- Tiessen, Terrance L. *Who Can Be Saved?* Downers Grove : Intervarsity, 2004.
- Torrance, Thomas F. *The Mediation of Christ*. Colorado Springs, CO : Helmers & Howard Publishers, 1992.
- . "The divine vocation and destiny of Israel in World History." In *The Witness of the Jews to God*, edited by David W. Torrance, 85-104. Edinburgh : Handsel, 1982.
- Van Buren, Paul M. *According to the Scriptures*. Grand Rapids : Eerdmans, 1998.
- . *À Theology of the Jewish-Christian Reality, Part 2 : À Christian Theology of the People Israel*. Lanham, MD : University Press of America, 1995.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- Vanhoozer, Kevin J. *The Drama of Doctrine*. Louisville : Westminster John Knox, 2005.
- VanLandingham, Chris. *Judgment & Justification in Early Judaism and the Apostle Paul*. Peabody : Hendrickson, 2006.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Dare We Hope "That All Men Be Saved"?* San Francisco : Ignatius, 1988.
- Wright, N. T. *The Climax of the Covenant*. Minneapolis : Fortress, 1992.
- . *The New Testament and the People of God*. Minneapolis : Fortress, 1992.
- . *What Saint Paul Really Said*. Grand Rapids : Eerdmans, 1997.
- Wyschogrod, Michael. *Abraham's Promise : Judaism and Jewish-Christian Relations*. Grand Rapids : Eerdmans, 2004.
- . *The Body of Faith*. Northvale, NJ : Jason Aronson, 1996.
- . "Incarnation," *Pro Ecclesia* 2 (Spring 1993) 208-15.
- Yoder, John Howard. *The Jewish-Christian Schism Revisited*. Grand Rapids : Eerdmans, 2003.
- Zemer, Moshe. *Evolving Halakhah*. Woodstock : Jewish Lights, 1999.
Bibliographie chronologique des matériaux afférents à *Postmissionary Messianic Judaism*
- Sadan, Tsvi. "Mark Kinzer, Postmissionary Messianic Judaism." *Kivun* 47 (Sep–Oct 2005) 19.
- Robinson, Rich. "Postmissionary Messianic Judaism." *Havurah* 8, no. 4 (November 11, 2005). Online : http://www.jewsforjesus.org/publications/havurah/08_04/kinzer.
- Van Engen, Charles. "Response to Postmissionary Messianic Judaism." Delivered at the Hashivenou Forum in Pasadena, CA, January 2006. Online :
http://www.hashivenu.org/papers/2006_Postmissionary_MJ_VanEngen.pdf
- Stokes, H. Bruce. "Response to Postmissionary Messianic Judaism." Delivered at the Hashivenou Forum in Pasadena, CA, January 2006. Online :
http://www.hashivenu.org/papers/2006_Postmissionary_MJ_Stokes.pdf
- Rottenberg, Isaac. "Postmissionary Messianic Judaism ? Observations on the Mark Kinzer Thesis." *Restore* 9, no. 3 (January 2006) 10–13.
- Nerel, Gershon. "*Nostra Aetate* : Between Hebrew Catholics and Messianic Jews." *Mishkan* 46 (2006) 47–58.

Kesher 20 (Hiver/Printemps 2006)

- Jonathan Kaplan, "À Synopsis of Mark Kinzer's Post-Missionary Messianic Judaism," 7–15.
David H. Stern, "À Response," 16–22.
Daniel C. Juster, "À Response," 23–29.
Mitch Glaser, "À Response," 30–36.
R. Kendall Soulen, "À Response," 37–42.
Douglas K. Harink, "À Response," 43–48.
Peter Hocken, "À Response," 49–55.
Mark S. Kinzer, "À Rejoinder to Responses," 56–64.

Mishkan 48 (2006)

- Kai Kjaer-Hansen, "Postmissionary in Three Senses," 3.
Kai Kjaer-Hansen, "Mark Kinzer and Joseph Rabinowitz," 4–7.
Rich Robinson, "Postmissionary Messianic Judaism : À Review Essay," 8–21.
Richard Harvey, "Shaping the Aims and Aspirations of Jewish Believers," 22–27.
Eckhard J. Schnable, "The Identity and the Mission of Believers in Jesus Messiah," 28–53.
Mark S. Kinzer, "Response to Mishkan Reviewers of My Book," 54–65.
Akiva Cohen, Derek Leman, Baruch Maoz, David Stern, "Four Comments on Postmissionary Messianic Judaism," 66–72.
Schebera, Richard L. "Postmissionary Messianic Judaism." *Dialogue & Alliance* 20, no. 1 (Spring/Summer 2006) 127–29.
Kellner, Mark À. "All in the Family : Unraveling the Church's Confusion about Messianic Jews." *Christianity Today*(March 2006) 75–76.
Daniels, David. "Avoiding potholes on the road to Jerusalem." *Christian Week* (March 3, 2006) 10.
Neuhaus, Richard John. "On the Square : Observations & Contentions." *First Things* (May 24, 2006). Online : <http://www.firstthings.com/onthesquare/2006/05/rjn-52406-so-whats-your-church>
Garner, Daniel. "Postmissionary Messianic Judaism." *Reviews in Religion and Theology*(January 2007) 36–38.
Soulen, R. Kendall. "Postmissionary Messianic Judaism." *Pro Ecclesia* XVI, no. 1. (Winter 2007) 105–7.

- Brown, Michael L. "Is À Post-Missionary, Truly Messianic Judaism Possible?" Paper delivered at the North American Lausanne Consultation on Jewish Evangelism (April 18, 2007). Online : <http://www.jewsforjesus.org/publications/bookreviews/Post-Missionary>
- Messianic Jewish Rabbinical Council Standards of Observance* (May 2007).
Online : <http://www.ourrabbis.org>.
- Siegel, Jennifer. "Messianic Jews Find Fertile Ground in the Bible Belt." *Jewish Daily Forward* (June 13, 2007).
- Sadan, Tsvi. "Hamision Hashlihut Vema Shebeinehem." Interview with Mark Kinzer (responding to Michael Brown), *Kivun* 56 (July-Aug 2007) 8–9.
- Kinzer, Mark S. "Yeshoua, The Glory of God and the Glory of Israel : Motives for Postmissionary Messianic Jewish Outreach." Teaching delivered at the annual conference of the Union of Messianic Jewish Congregations (July 2007, Chicago). Online : <http://messianicjewishconversations.blogspot.com/>
- . "Final Destinies : Qualifications for Receiving an Eschatological Inheritance." Paper delivered at the Borough Park Symposium (October 2007, NYC), now published in *Kesher* 22 (Spring/Summer 2008) 87–119. Online : <http://messianicjewishconversations.blogspot.com/>
- Yeoman, Barry. "Messianics are praying the 'Shema,' but preaching Jesus as the messiah." *Jewish Telegraphic Agency (JTA)* (November 15, 2007).
- Reagan, David R. "Messianic Judaism : Its Meaning and Significance." *Lamplighter* XXVIII, no. 6 (November-December 2007) 8–9.
- Harvey, Richard. "The Hidden Messiah." Paper delivered at the International Lausanne Consultation on Jewish Evangelism (August 2007) (see *Lausanne Consultation on Jewish Evangelism Bulletin* 90, November 2007).
- Marshall, Bruce D. "Elder Brothers : John Paul II's Teaching on the Jewish People as a Question to the Church." In David G. Dalin and Matthew Levering (editors), *John Paul II and the Jewish People*, 113–29. Lanham, MD : Rowman & Littlefield, 2008.
- Yocum, John P. "On Mark S. Kinzer's *Postmissionary Messianic Judaism : Redefining Christian Engagement with the Jewish People*." *Nova et Vetera* 5, no. 4 (2007) 895–906.
- *Blomberg, Craig. "Freedom from the Law only for Gentiles? À Non-supersessionist, Alternative to Mark Kinzer's 'Postmissionary Messianic Judaism.'" Paper delivered at the Biblical Studies Conference on Messianic Judaism (February 12–13, 2009 at Denver Seminary).

*Guretzki, David. "Karl Barth on Mark Kinzer's 'Non-supersessionist and Post-Missionary Ecclesiology': Yes! and No!" Paper delivered at the Canadian Evangelical Theological Association (May 23, 2009 at Carleton University, Ottawa).

Colyer, Elmer M. "Post-Missionary Messianic Judaism," *Scottish Journal of Theology* 62-4 (November 2009) 516-519.

Levering, Matthew, "Supersessionism and Messianic Judaism." In *Jewish-Christian Dialogue and the Life of Wisdom : Engagements with the Theology of David Novak*, 12-46. New York : Continuum, 2010.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	5
Introduction à la pensée et à la théologie de Mark Kinzer....	7

Première Partie

VISION POUR UN JUDAÏSME MESSIANIQUE

1. L'Accomplissement messianique de la foi juive	31
2. Vers une théologie du «Judaïsme Messianique»	45

Deuxième Partie

LE JUDAÏSME D'UN POINT DE VUE MESSIANIQUE

3. Judaïsme Messianique et Tradition juive au XXI ^e siècle : Une défense biblique de la Torah orale.....	63
4. Prière en Yeshoua, Prière en Israël : Le Shema d'un point de vue Juif Messianique	103

Troisième Partie

LA FOI EN YESHOUA DANS UNE PERSPECTIVE JUIVE

5. Commencer par la fin : Place de l'eschatologie dans le narratif canonique Juif Messianique	133
--	-----

6. La destinée finale : Qualités requises pour recevoir un héritage eschatologique 173

7. *Lumen Gentium* : Dialogue avec les Juifs Messianiques 207

ÉPILOGUE

Le Judaïsme Messianique post-missionnaire : Réflexions sur une discussion qui vient de commencer..... 227

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE 251

Concernant **Rabbi Mark S. Kinzer** : www.markkinzer.com/
Contact Info : Congregation Zera Avraham
P.O. Box 2025
Ann Arbor, MI 48106
(734) 206-2617
www.cza-annarbor.org

Il est possible de consulter index, annexes et autres éléments qui ne figurent pas dans l'édition imprimée, sur le site [Academia.edu](https://shamash.academia.edu), en copiant le lien suivant dans un moteur de recherche ou dans la zone adresse de votre navigateur :
<https://shamash.academia.edu/MenahemMacina/ANNEXES,-COMPLEMENTS-&-INDEXES-DE-LIVRES-PUBLIES>
Adresse de contact du traducteur : maheqra@gmail.com