Tresser une corde à trois brins
Spiritualité, histoire et théologie au service du peuple juif et de l'Église chrétienne

Mark S. Kinzer

Université de Fribourg – 16 novembre 2026

Je suis reconnaissant à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg de m'accorder cet honneur extraordinaire. Dire que cela a été une surprise serait un euphémisme. Lorsque j'ai reçu le courriel de félicitations de la doyenne, j'étais convaincu qu'il s'agissait d'une tentative de phishing orchestrée par quelque pirate informatique diaboliquement ingénieux, installé en Russie ou en Afrique.

Pourquoi une telle surprise ? Parce que je suis un théologien juif messianique et qu'à ce titre, on m'épargne généralement le fardeau des distinctions prestigieuses. Un ami professeur dans un établissement d'enseignement supérieur réputé m'a confié un jour, non sans regret, qu'aucune grande institution chrétienne d'enseignement supérieur aux États-Unis n'engagerait un professeur publiquement identifié comme Juif messianique. Inutile de préciser que l'attitude à notre égard dans le monde juif est encore moins favorable. Comme me l'a dit un jour un rabbin orthodoxe, alors qu'il organisait discrètement une rencontre avec moi : « Vous autres, vous êtes radioactifs. »

Voilà qui explique ma surprise lorsque j'ai appris que cette distinction m'était décernée, mais aussi mon absence de surprise lorsque j'ai découvert que son annonce publique avait suscité une controverse. Les protestations n'avaient rien à voir avec mes écrits ni avec mes activités connexes. Elles tenaient simplement au fait que j'étais Juif messianique. Et les Juifs messianiques ont la réputation d'être des personnages dérangeants.

Il est vrai que, même au sein du cercle restreint de ceux qui connaissent mes écrits, j'ai parfois été considéré comme dérangeant. Mais, dans la plupart des cas, ceux que mon travail a contrariés étaient d'autres Juifs messianiques. Comme l'écrivait l'un de mes détracteurs il y a une vingtaine d'années : « Si les positions de Kinzer étaient adoptées, la foi biblique en Jésus serait détruite, tant chez les Juifs que chez les non-Juifs. » Ces critiques juifs messianiques pourraient considérer la controverse actuelle comme Jacqueline Kennedy aurait réagi aux craintes populaires à l'idée d'élire son mari premier président catholique des États-Unis. On lui prête cette remarque : « Mais Jack est un si *mauvais* catholique ! »

La question de savoir si je suis un Juif messianique exemplaire ou un mauvais Juif messianique fait débat au sein de la communauté juive messianique. En revanche, il est incontestable que ma théologie et mon parcours de vie sont atypiques dans ce milieu. Les influences chrétiennes les plus déterminantes dans ma formation spirituelle et théologique ont été catholiques et orthodoxes orientales, plutôt que protestantes. Les influences juives les plus formatrices m'ont été transmises directement dans des contextes synagogaux traditionnels, plutôt que par l'intermédiaire de sources juives messianiques. Quant à ma formation universitaire, je ne l'ai pas reçue dans une école

biblique ou un séminaire protestant conservateur, mais dans une grande université publique, où j'ai notamment été initié à la pratique de la méthode historico-critique.

Tout cela m'a conduit à porter un regard singulier sur un mouvement que la plupart des chrétiens et des Juifs considèrent comme fondamentaliste, triomphaliste et sectaire. À mes yeux, la mission de tous les Juifs qui croient en Jésus consiste à promouvoir le renouveau de *l'ensemble* du peuple de Dieu en témoignant du mystère de Jésus, Messie d'Israël. Ce mystère réside dans sa présence cachée au milieu du peuple juif et dans la présence cachée d'Israël, par lui, au sein de l'Église. Ensemble, Israël et l'Église constituent l'unique peuple de Dieu. C'est cette vision œcuménique qui a troublé certains Juifs messianiques, lesquels rejettent soit ma conception de la présence sanctifiante de Yeshoua au sein du peuple juif [Yeshoua étant la forme hébraïque du prénom Jésus], soit ma conception correspondante de la présence unificatrice d'Israël au sein de l'Église.

Cette vision largement œcuménique du rôle des disciples juifs de Jésus découle de la trajectoire de ma propre vie et de la manière dont les circonstances m'ont placé à la croisée de trois courants religieux et intellectuels de la fin du XXe siècle et du début du XXIe siècle : (1) les mouvements spirituels œcuméniques qui encouragent les disciples juifs de Jésus à conserver leur identité juive ; (2) les réinterprétations historiques des origines du christianisme et du judaïsme rabbinique ; et (3) la théologie chrétienne postsubstitutive [c.-à-d. une théologie qui dépasse la conception qui affirme que l'Église a remplacé le peuple d'Israël comme peuple élu de Dieu] et la théologie juive marquée par la pensée chrétienne. Ayant été successivement immergé dans ces trois courants de vie et de pensée, j'en suis venu à considérer les disciples juifs de Jésus comme des participants occupant une place unique dans le tressage d'une corde à trois brins qui relie l'Église chrétienne au peuple juif.

L'objectif de cette conférence est de mettre en lumière le potentiel œcuménique des mouvements qui appellent les Juifs baptisés à mener une vie visiblement juive, et de montrer que la réalisation de ce potentiel œcuménique est *conforme* aux conclusions de la réinterprétation historique et exégétique, tout en *découlant* nécessairement d'une théologie chrétienne postsubstitutive. Je poursuivrai ces objectifs en racontant mon propre cheminement de découverte existentielle et intellectuelle, en le situant dans le contexte plus large de l'histoire de ces trois courants religieux et intellectuels de la modernité.

Premier brin : Mouvements spirituels œcuméniques et disciples juifs de Jésus

De l'époque patristique jusqu'au Moyen Âge, pratiquement tout le monde considérait que le christianisme et le judaïsme constituaient deux catégories mutuellement exclusives. Jérôme résumait bien ce consensus dans sa critique de la « secte des Nazaréens » judéo-chrétiens : puisque les « Nazaréens » voulaient « être à la fois juifs et chrétiens », ils n'étaient en réalité « ni l'un ni l'autre »[1]. Conformément à cette position de Jérôme, l'Église exigeait, durant toute cette période, que les Juifs qui recevaient le baptême rompent tout

[1] Jérôme, Lettre 112, et Augustin, Lettre 75.

lien avec la communauté juive et abandonnent toute expression, publique ou privée, de leur identité juive.

L'une des premières figures à rompre explicitement avec cette tradition fut le comte Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), dirigeant de la communauté piétiste morave établie autour de son domaine de Herrnhut, en Allemagne. L'attitude œcuménique de Zinzendorf se manifestait notamment par son amitié avec le cardinal-archevêque de Paris, et l'ampleur de sa vision œcuménique s'étendait jusqu'au peuple juif. Sous sa direction, la prière pour Israël devint une composante habituelle de la liturgie morave, par laquelle la communauté suppliait Dieu de « rétablir la tribu de Juda en son temps et de bénir ses prémices parmi nous »[2]. Plus étonnant encore, il fut parmi les premiers à envisager des communautés de disciples juifs de Jésus qui conserveraient certains éléments du mode de vie juif traditionnel. Zinzendorf déverrouillait ainsi la porte de cette double identité des Juifs disciples de Jésus que Jérôme avait considérée comme définitivement scellée.

Zinzendorf était emblématique d' une transformation profonde qui allait s'épanouir au siècle suivant. Peu de chrétiens du XIXe siècle allèrent aussi loin que lui dans l'encouragement donné aux Juifs baptisés d'observer des pratiques spécifiquement juives, telles que le sabbat ou les règles de la cacherout [lois alimentaires juives]. Cependant, de nombreux chrétiens reconnaissaient désormais que Dieu poursuivait des desseins de salut à l'égard du peuple juif, et beaucoup de Juifs baptisés commencèrent à se considérer comme participant toujours à la vocation nationale d'Israël. Contrairement aux Juifs baptisés du Moyen Âge, dont certains étaient connus pour avoir incité à des actions hostiles contre leur ancienne communauté, ces chrétiens d'origine juive défendaient les autres Juifs victimes d'attaques antijuives. Ils commencèrent également à se regrouper pour créer leurs propres organisations œcuméniques, quoique protestantes, telles que la *Hebrew Christian Alliance* (fondée en Angleterre en 1866) et la *Hebrew Christian Prayer Union* (créée en 1882). Dans le monde catholique, un phénomène comparable se manifesta dans la vocation des frères Ratisbonne, qui fondèrent la *Congrégation de Notre-Dame de Sion* en 1843.

À la fin du XIXe siècle, les aspects les plus radicaux de la vision de Zinzendorf réapparurent chez certaines personnalités juives éminentes qui croyaient en Jésus. Cette vision prit d'abord une forme programmatique dans l'œuvre de Joseph Rabinowitz (1837-1899), qui tenta d'établir une communauté judéo-chrétienne à Kichinev, aujourd'hui Chișinău, alors située dans l'Empire russe. Rabinowitz avait été un membre respecté du monde juif et souhaitait que sa communauté fonctionne comme une institution juive au sein de la communauté juive locale, indépendamment des confessions chrétiennes et des organisations missionnaires. Tout en recherchant une autonomie ecclésiale juive, il noua également des amitiés avec divers responsables chrétiens. Afin d'exprimer les nuances de ce modèle subtil de relations communautaires, Rabinowitz prit des dispositions pour recevoir le baptême dans une église luthérienne de tradition bohémienne, à Berlin, des mains d'un pasteur congrégationaliste américain, en prononçant une confession de foi qu'il avait lui-même composée en hébreu.

---

[2] Christiane Dithmar, *Zinzendorfs nonkonformistische Haltung zum Judentum*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2000, p. 218-221.

Rabinowitz adopta les pratiques juives qu'il considérait comme prescrites par la Bible, telles que la circoncision et le sabbat. Il conserva toutefois une certaine distance critique à l'égard de la tradition rabbinique. Ce ne fut pas le cas de certains de ses contemporains juifs chrétiens de la fin du XIXe siècle, tels qu'Isaac Lichtenstein (1825-1908) et Theophilus Lucky (né Chaim Yedidiah Poliak, 1854-1916). Lichtenstein était un rabbin hongrois qui continua à vivre comme un Juif observant après avoir confessé sa foi en Jésus. Lucky était un érudit, éduqué à Berlin et à New York, qui, comme Lichtenstein, continua à observer la loi juive traditionnelle. Tous deux poursuivirent leur participation à la vie communautaire juive après être devenus disciples de Jésus.

Exerçant son activité dans la sphère russe, Rabinowitz attira l'attention de l'éminent philosophe russe Vladimir Soloviev (1853-1900). Soloviev se situait à la frontière entre le catholicisme et l'orthodoxie russe et nourrissait une profonde estime pour le judaïsme. Il exhortait ses compatriotes russes à considérer Rabinowitz non pas comme un protestant, mais comme un fils d'Israël cherchant à retrouver une expression authentiquement juive de la foi au Christ.

La grande majorité des personnes engagées dans le monde chrétien hébreu de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle ne suivirent pas la voie de Rabinowitz, Lichtenstein et Lucky. Elles demeurèrent plutôt dans leurs communautés chrétiennes historiques, affirmant appartenir à la nation juive tout en célébrant le culte selon les rites de leurs traditions ecclésiales respectives. Le témoignage de Rabinowitz et de ses compagnons produisit néanmoins des effets. En 1927, la *Hebrew Christian Alliance* créa une Commission pour une Église chrétienne hébraïque, chargée de définir des doctrines, d'élaborer une constitution et d'évaluer la possibilité de fonder une communauté religieuse chrétienne hébraïque indépendante. Le prêtre anglo-catholique d'origine juive, historien et théologien Paul Levertoff, joua un rôle de premier plan dans ce processus. En 1924, il avait publié un article intitulé « The Possibility of a Hebrew-Christian Church » et, en 1925, il composa une liturgie eucharistique en hébreu puisant dans les traditions liturgiques juive et chrétienne. Bien que la Commission ait remis son rapport en 1934, la crise provoquée par l'ascension du Troisième Reich empêcha alors la mise en œuvre de ses conclusions.

Il fallut plus de trois décennies pour que ces semences commencent à germer. C'est dans ce contexte qu'il convient de comprendre la naissance du mouvement juif messianique dans les années 1960 et 1970. Il s'agissait à la fois d'un développement véritablement nouveau et du prolongement de ce qui l'avait précédé. La vision que Zinzendorf avait formulée au XVIIIe siècle, celle de communautés de disciples juifs de Jésus vivant selon les coutumes ancestrales juives, prenait désormais pour la première fois une forme institutionnelle stable. Ce n'était pas exactement ce que Levertoff et les autres pionniers avaient envisagé, mais ce mouvement réussit à remettre en question la formule identitaire binaire de Jérôme. Pour les Juifs messianiques, Jésus et le judaïsme n'étaient pas antithétiques : ils allaient de pair.

C'est dans ce contexte que se situe ma propre reconnaissance de Jésus comme Messie, en 1971. Moins de deux semaines après cette confession de foi, je rencontrai un homme qui allait jouer un rôle décisif dans ma vie. Il s'appelait Haskell Stone. Il avait participé au mouvement Hebrew Christians des années 1950, avant de le quitter parce

qu'il estimait que ce mouvement manquait de liens authentiques avec la vie du peuple juif. Ses modèles étaient des figures comme le rabbin hongrois Isaac Lichtenstein, qui était allé jusqu'à refuser le baptême afin de pouvoir être enterré dans un cimetière juif. Haskell m'encouragea à fréquenter la synagogue avec mon père, à épouser une femme juive et à mener une vie sans ambiguïté juive. Il m'exhorta également à étudier l'histoire des Juifs qui avaient cru en Jésus et à prendre ma place, aux côtés de Lichtenstein, Lucky et Levertoff, comme participant à cette histoire.

Trois mois plus tard, je repris mes études à l'Université du Michigan, à la recherche d'un milieu susceptible de me soutenir sur cette nouvelle voie si inhabituelle que j'avais empruntée. Je le trouvai dans une communauté charismatique œcuménique d'alliance appelée *The Word of God*. C'était l'une des premières communautés d'alliance issues du Renouveau charismatique catholique et, dans les années 1970, elle constituait le centre vital de ce mouvement international alors en plein essor. On m'y encourageait à exprimer mon engagement envers Jésus sous des formes juives et à participer aux offices d'une synagogue locale, tout en m'ouvrant à la diversité des courants de la tradition chrétienne. C'est également là que j'entrevis pour la première fois, comme par anticipation, la plénitude catholique et œcuménique du peuple de Dieu.

Après l'obtention de mon diplôme, je devins un membre pleinement engagé de la communauté *The Word of God*. J'y appris l'art de l'accompagnement pastoral, enseignai les Écritures et la théologie œcuménique aux responsables communautaires et rédigeai des articles et des livres destinés à la formation pratique. Parallèlement, je fréquentais la synagogue, étudiais l'hébreu, passais chaque été un à deux mois en Israël et dirigeais un petit groupe de Juifs messianiques. Dans les années 1980, je récitais quotidiennement les prières de la liturgie juive, revêtu du *talit* et des *tephillin*, et j'observais une forme élémentaire de *cacherout*. Ces années donnèrent progressivement à ma vie spirituelle des contours bien définis : une dévotion au Messie juif, vécue à travers les formes traditionnelles de la pratique juive, unie à une vision catholique et œcuménique de la plénitude du peuple de Dieu. Cependant, je n'étais pas encore entré dans le monde institutionnel du judaïsme messianique, et je n'avais pas encore formulé clairement pour moi-même la manière dont le peuple juif et la tradition juive — qui ne reconnaissaient pas Jésus comme Messie — pouvaient jouer un rôle central dans cette vision œcuménique. Je n'avais pas non plus encore été formé à la discipline de la recherche historique. Le premier brin de la corde à trois brins faisait désormais partie intégrante de ma vie, mais les deuxième et troisième brins restaient encore à venir.

Deuxième brin : Révision historique des origines du christianisme et du judaïsme rabbinique

Selon la formule identitaire binaire de Jérôme, les identités juive et chrétienne ne se recouvraient jamais. Dès le commencement, Jésus et ses disciples auraient rompu avec le judaïsme de leur époque. Ils auraient rejeté le système élitiste du Temple défendu par les sadducéens ainsi que la piété légaliste des pharisiens. Ils auraient même nié la validité permanente des prescriptions cérémonielles de la Loi biblique, puisque ces prescriptions

avaient désormais trouvé leur accomplissement en Jésus. Le judaïsme serait ainsi devenu caduc.

Dans ce cadre historiographique traditionnel, l'accent mis sur la *discontinuité* entre Jésus et le judaïsme de son temps s'accompagnait d'une insistance parallèle sur la *continuité* entre le judaïsme rabbinique ultérieur et le judaïsme que Jésus aurait rendu caduc. Les pharisiens étaient présentés comme les véritables dirigeants du monde juif à l'époque de Jésus, et les rabbins du Talmud comme leurs héritiers directs. Ainsi, la rupture irréparable entre Jésus et les pharisiens aurait créé un fossé infranchissable entre leurs descendants respectifs, comme le reflétait la formule identitaire binaire de Jérôme.

Au cours du siècle dernier, les historiens ont déconstruit ce cadre traditionnel, pièce par pièce. La découverte de textes anciens, notamment ceux de la Gueniza du Caire, de la mer Morte et de Nag Hammadi, a transformé notre compréhension du judaïsme du Ier siècle, en nous rendant plus conscients de sa riche diversité et en éclairant le caractère juif des textes du Nouveau Testament. Il n'existait pas, au Ier siècle, une forme unique et faisant autorité du judaïsme. L'étude historico-critique du mouvement rabbinique a révélé sa position marginale durant ses premiers siècles et remis en question ses propres affirmations d'une continuité ininterrompue avec un Sanhédrin antérieur à l'an 70. La nouvelle discipline de l'histoire de la mystique juive a mis en évidence des points de tension au sein des formes émergentes du judaïsme rabbinique et découvert des lignes de continuité inattendues entre les traditions mystiques ultérieures et les traditions apocalyptiques plus anciennes. Des affinités ont ainsi été discernées entre certains courants mystiques juifs et le mouvement primitif des disciples de Jésus. Tous ces courants de recherche ont bénéficié du climat religieux plus conciliant qui s'est développé après la Shoah et la création de l'État d'Israël. Les universitaires juifs et chrétiens disposaient désormais de possibilités de collaboration sans précédent, et ces efforts communs ont ouvert de nouvelles perspectives pour comprendre l'histoire des relations entre leurs deux communautés religieuses.

Le monde universitaire en vint alors à adopter comme un axiome le récit formulé par Alan Segal dans sa monographie de 1986, *Rebecca's Children* : le christianisme n'était pas l'enfant rebelle du judaïsme rabbinique ; les deux mouvements étaient plutôt des frères, trouvant chacun leurs origines dans le monde multiforme du judaïsme du Ier siècle. Les chrétiens avaient exagéré leur degré de *discontinuité* avec ce monde, tandis que les Juifs avaient exagéré leur degré de *continuité*. Et, pour des raisons qui leur étaient propres, chacun avait accepté les affirmations exagérées de l'autre.

Désormais, les chercheurs juifs et chrétiens étudiaient ensemble les écrits du mouvement primitif des disciples de Jésus comme des textes juifs du Ier siècle. En 1991, le jeune chercheur italien Gabriele Boccaccini publia *Middle Judaism*, dans lequel il soutenait que le christianisme lui-même devait être considéré comme une forme de judaïsme. En 2001, Boccaccini fonda l'*Enoch Seminar*, une communauté internationale de chercheurs consacrée à l'étude de la période de formation qui donna naissance au christianisme et au judaïsme rabbinique. Conformément à sa propre compréhension des origines de ces deux traditions, ce séminaire allait mettre en valeur les travaux de chercheurs juifs qui redessinaient la carte des relations historiques entre elles, tels que Daniel Boyarin, Paula Fredriksen et Mark Nanos.

Nanos mérite une mention particulière dans ce contexte. Son ouvrage de 1996, *The Mystery of Romans*, reçut un *Jewish Book Award* dans la catégorie des relations judéo-chrétiennes. Il suscita également un vif intérêt dans le domaine des études pauliniennes. Nanos rompit avec la lecture habituelle de Paul en présentant l'apôtre comme un Juif observant la Torah. Soutenue par deux autres spécialistes juives de Paul, Pamela Eisenbaum et Paula Fredriksen, cette compréhension de Paul comme Juif pratiquant gagna progressivement du terrain au cours de la décennie suivante. En 2010, elle prit une forme institutionnelle avec la création du groupe *Paul Within Judaism*, au sein de la *Society of Biblical Literature*. Depuis lors, ce que l'on appelle la « Paul-within-Judaism *Schule* » a profondément reconfiguré le paysage des études pauliniennes. Elle a également stimulé des initiatives comparables dans l'étude d'autres textes du Nouveau Testament, toutes désignées par l'expression « within Judaism » : « Matthew within Judaism », « Luke within Judaism », « John within Judaism », etc.

L'expression peut-être la plus significative de ce courant de réinterprétation parmi les chercheurs juifs fut la publication, en 2011, par Oxford University Press, du *Jewish Annotated New Testament*. Dirigé par Amy-Jill Levine et Marc Zvi Brettler, cet ouvrage rassemble des articles et des commentaires sur le Nouveau Testament entièrement rédigés par des chercheurs juifs, qui prennent pleinement au sérieux le caractère juif de ces textes anciens.

Cette effervescence parmi les historiens du judaïsme et du christianisme se traduisit également par un regain d'intérêt pour l'étude de ces Juifs disciples de Jésus des siècles postérieurs au Ier siècle, dont Jérôme avait récusé l'identité. En 1981, un séminaire consacré au christianisme juif ancien fut organisé lors du congrès annuel de la *Society of Biblical Literature*. Ce séminaire devint finalement une section permanente consacrée à l'étude du christianisme juif et du judaïsme chrétien dans l'Antiquité. Une multitude de monographies sur ce sujet suivit rapidement.

En 1990, je commençai mon initiation à ce cercle de chercheurs engagés dans une réinterprétation de l'histoire. Je rencontrai Jarl Fossum, professeur de Nouveau Testament à l'Université du Michigan et chercheur norvégien, afin de déterminer si le programme doctoral de cette université pourrait me convenir. Il me demanda : « Que recherchez-vous ? » Je lui répondis que je voulais étudier le Nouveau Testament comme un livre juif. Il me dit alors : « Dans ce cas, vous êtes au bon endroit. »

Fossum était un proche collègue d'Alan Segal et, comme lui, considérait l'étude de la mystique juive comme un outil essentiel pour comprendre la haute christologie du Nouveau Testament. Grâce à leur amitié, Alan Segal devint membre de mon comité doctoral.

En 1992, Gabriele Boccaccini rejoignit le corps professoral de l'Université du Michigan, et nous devînmes rapidement amis. Je suivis tous les cours qu'il proposait et, comme Segal, il siégea à mon comité doctoral.

À la fin des années 1990, je me liai également d'amitié avec Mark Nanos, dont j'ai parlé précédemment. Mark était fasciné par les Juifs messianiques contemporains. Il considérait notre mouvement comme un laboratoire permettant d'étudier des dynamiques sociales semblables à celles qu'il discernait à l'arrière-plan des lettres de Paul. Il intervint lors de conférences juives messianiques et participa à d'autres événements que nous

organisions. Il ne partageait pas notre foi en Jésus comme Messie, mais se réjouissait que nous continuions à vivre en tant que Juifs et estimait que les autres devaient nous reconnaître comme tels.

Ce n'est qu'après la publication, en 2005, de ma première monographie théologique, *Postmissionary Messianic Judaism*, que je rencontrai Amy-Jill Levine, codirectrice du *Jewish Annotated New Testament* et désormais première présidente juive de la *Catholic Biblical Association*. Un ami m'avait appris qu'elle avait apprécié mon livre et souhaitait me rencontrer. Je pris contact avec elle et acceptai son invitation à intervenir devant ses étudiants à l'Université Vanderbilt. Je renouvelai cette visite à plusieurs reprises au cours des années suivantes. J'avais trouvé une autre amie bienveillante.

Mes écrits, en particulier *Postmissionary Messianic Judaism* (2005) et *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen* (2018), ne peuvent être compris indépendamment du deuxième brin de la corde à trois brins. De même que les circonstances de mes premières années d'adulte m'avaient préparé à contribuer à une vision œcuménique du rôle des disciples juifs de Jésus, cette étape ultérieure de mon parcours personnel me plaça au plus près d'une évolution majeure parmi les historiens et les exégètes. Cependant, le milieu dans lequel je vivais et travaillais après avoir achevé mes études doctorales en 1995 n'était pas principalement celui des historiens et des exégètes. Pour ajouter le troisième brin à la corde, il me fallait un nouvel environnement social et un cercle d'amis plus large.

Troisième brin : Théologie chrétienne postsubstitutive et théologie juive marquée par la pensée chrétienne

En 1993, je quittai la communauté *The Word of God*, qui traversait une période de troubles et n'était plus que l'ombre d'elle-même. Rassemblant un petit groupe de Juifs messianiques de la région, je pris l'initiative de fonder une communauté juive messianique.

J'avais vécu dans un monde façonné par des catholiques, et c'était au sein de ce monde que j'avais construit ma vie juive. Je découvrais maintenant un judaïsme messianique enraciné dans un terreau protestant conservateur. Où trouver une ligne de continuité existentielle au milieu d'une rupture aussi considérable ? Et quel devait être mon rôle dans ce nouveau cadre communautaire ?

Je trouvai cette ligne de continuité ininterrompue dans ma rencontre avec Dieu — et avec Yeshoua — à travers les prières et les rites traditionnels du judaïsme. Mais comment Yeshoua pouvait-il se révéler avec une telle puissance à travers des paroles et des gestes prescrits par des sages juifs qui auraient frémi de répulsion à la seule évocation de son nom ? Et si la vie religieuse juive recelait une telle puissance, pouvait-on réellement qualifier d'« incroyants » les Juifs d'aujourd'hui qui la pratiquaient avec dévotion, comme le faisaient de nombreux Juifs messianiques ? Quelle était, par ailleurs, la signification théologique de l'histoire de la répression, par les chrétiens, de ces mêmes pratiques juives chez les Juifs baptisés ? Ces questions guidèrent ma réflexion durant les années qui suivirent. Au cours de ce processus, je vécus une série d'épiphanies théologiques.

Ces épiphanies survinrent alors que se précisait ma conviction quant au rôle particulier que je devais jouer au sein du mouvement juif messianique. Après avoir achevé

mon doctorat en 1995, je me demandai : que dois-je faire de cette formation ? Comment puis-je mettre ce que j'ai reçu au service de cette communauté ? J'avais été formé comme historien de la Bible et exégète. Le monde juif messianique avait-il besoin d'un enseignant biblique supplémentaire ? Je ne le pensais pas. Ce qui lui faisait manifestement défaut, c'était une théologie cohérente et élaborée, enracinée dans la tradition textuelle et liturgique juive, centrée sur Yeshoua le Messie et nourrie de toute la richesse de la tradition chrétienne. J'acquis la conviction que ma tâche consistait à favoriser le développement d'une telle théologie.

Je me mis alors à lire avec une conscience claire de mon objectif. Je lus Abraham Joshua Heschel, qui confirma ma conviction qu'une connaissance profonde du Dieu d'Israël demeurait inscrite au cœur de la tradition juive. Je lus Franz Rosenzweig et adoptai sa métaphore de l'Étoile de la Rédemption comme une image appropriée pour penser la relation entre l'Église et le peuple juif. Auparavant, l'orientation de la tradition juive vers sa propre vie intérieure m'avait mis mal à l'aise ; je comprenais désormais cette orientation comme une incarnation appropriée de la vocation juive, par contraste avec l'appel chrétien à l'évangélisation du monde. Le peuple juif et l'Église chrétienne constituaient deux composantes d'un même tout, le peuple de Dieu dans sa double composante.

Je lus ensuite Will Herberg, un théologien juif américain influencé par Rosenzweig. Herberg s'appuyait sur la notion d'alliance comme mode de relation avec Dieu établi par Dieu lui-même pour les êtres humains. Par grâce divine, Israël avait été appelé à entrer dans une telle relation d'alliance, dont Dieu avait fait le fondement de toutes les relations d'alliance ultérieures. Mais comment les nations pouvaient-elles entrer dans cette alliance ? La voie leur avait été ouverte par Jésus, que Dieu avait établi comme « one-man Israel », comme « Israël en une seule personne ». En étant unis à Jésus, les membres des nations étaient introduits dans l'alliance que Dieu avait conclue avec Israël.

Bien entendu, en tant que Juif messianique adhérant à une christologie haute, qui comprend Jésus à la fois comme Fils de Dieu et Messie d'Israël, je ne pouvais accepter que Herberg limite le champ d'action de Jésus aux nations du monde. Mais la notion de Jésus comme « Israël en une seule personne » rendait possible une perspective allant au-delà de l'intention de Herberg. Si Yeshoua était l'incarnation d'Israël, il pouvait également être la réalité cachée qui sous-tend l'intimité persistante d'Israël avec son Père divin. Ainsi comprise, la christologie haute pouvait servir de prémisse fondamentale à une théologie juive messianique postsubstitutive. (Cela contredisait les affirmations de la théologienne catholique radicale Rosemary Ruether, qui considérait l'antijudaïsme comme « la main gauche de la christologie »[3].)

Je lus Paul van Buren, un théologien chrétien qui, comme Herberg, avait été influencé par Rosenzweig. Van Buren fut le premier théologien de langue anglaise à entreprendre une refonte systématique du message chrétien à la lumière de l'élection irrévocable d'Israël. Van Buren insistait sur la nécessité d'une réflexion théologique portant sur les événements de l'histoire — et tout particulièrement sur l'histoire du peuple juif et de l'Église. En examinant les relations entre les deux communautés, il ne se

[3] Rosemary Ruether, « Anti-Judaism as the Left Hand of Christology », *New Catholic World* (janvier-février 1974), p. 12-17 (« the left hand of Christology »).

concentra pas sur les atrocités violentes commises par les chrétiens, mais plutôt sur la substitution chrétienne [ou théologie du remplacement] et ses conséquences pour la manière dont nous devons interpréter théologiquement la réponse historique du peuple juif au message chrétien :

> L'Évangile s'est présenté aux non-Juifs comme une exigence d'abandonner leurs pratiques païennes et le culte de dieux qui ne sont pas Dieu. Mais l'Évangile s'est présenté aux Juifs, tel que l'Église l'a prêché après l'époque de Paul, comme une exigence d'abandonner les commandements explicites et l'alliance du Dieu même que l'Église proclamait ! Nous sommes ici devant une incohérence profonde, née de l'absence d'une véritable théologie chrétienne d'Israël. *La réalité théologique qu'une telle théologie doit donc prendre en considération est qu'Israël a dit non à Jésus-Christ par fidélité à son Père, le Dieu d'Israël*[4].

En conséquence, la présence juive visible au sein de l'Église disparut. Pour van Buren, il s'agit d'une évolution historique qui appelle une réflexion théologique : « Des événements bouleversants et inattendus se sont produits depuis les Écrits apostoliques. L'un des moindres n'est certainement pas ce fait historique : l'Église primitive, composée de Juifs et de non-Juifs, est rapidement devenue une réalité très largement non juive »[5]. Van Buren m'aida à réfléchir à la signification de cette histoire problématique, non seulement dans sa relation au peuple juif, mais aussi dans sa relation à l'histoire des disciples juifs de Jésus.

L'auteur qui exerça la plus grande influence sur moi au cours de ce processus de réflexion théologique fut le théologien juif orthodoxe Michael Wyschogrod. Quatre de ses thèses se révélèrent fondamentales. Premièrement, il considérait la réalité charnelle du peuple juif comme un temple dans lequel la Présence divine résidait et se manifestait. Dans une formule mémorable, il qualifiait Israël d'« ancre charnelle que Dieu a plongée dans le sol de la création »[6]. Deuxièmement, cette compréhension du peuple juif pouvait avoir un sens pour les chrétiens s'ils concevaient Jésus comme l'incarnation individuelle de l'Israël collectif — selon les termes de Herberg, un « Israël en une seule personne ». En Jésus, la Présence divine répandue à travers tout le peuple juif se concentre et atteint son intensité maximale. L'union avec Jésus introduit ainsi les chrétiens dans une union à la fois

---

[4] Paul van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality, Part 2: A Christian Theology of the People Israel*, San Francisco, Harper & Row, 1983, p. 34 (« The Gospel met Gentiles as a demand to abandon their pagan ways and the service of gods that are not God. The Gospel met the Jews, as the church after Paul's time preached it, as the demand to abandon the express commands and covenant of the very God whom the church proclaimed! Here is a profound incoherence that has arisen because of the lack of a proper Christian theology of Israel. *The theological reality which such a theology must address, then, is that Israel said No to Jesus Christ out of faithfulness to his Father, the God of Israel* », c'est moi qui souligne).

[5] Paul M. van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality, Part 1: Discerning the Way*, San Francisco, Harper & Row, 1980, p. 128 (« Staggering and unexpected events have occurred since the Apostolic Writings. Not least of these is the historical fact that the early church of Jews and Gentiles soon became an overwhelmingly Gentile enterprise »).

[6] Michael Wyschogrod, *The Body of Faith: God and the People Israel*, Northvale (NJ), Jason Aronson, 1996, p. 256 (« the carnal anchor that God has sunk into the soil of creation. » Ceci est la dernière phrase du magnum opus de Wyschogrod *The Body of Faith*. Le bref extrait en entier : « The circumcised body of Israel is the dark, carnal presence through which the redemption makes its way in history. Salvation is of the Jews because the flesh of Israel is the abode of the divine presence in the world. It is the carnal anchor that God has sunk into the soil of creation »).

avec Dieu et avec Israël. Une fois encore, la christologie haute devient un moyen de dépasser la théologie du remplacement.

Ces affirmations fondamentales concernant Dieu, Israël et Jésus préparèrent le terrain pour sa troisième thèse, la plus audacieuse. Dans un article fondateur publié en 1995, Michael adressa une lettre ouverte à un « ami » juif catholique anonyme, dont on apprit plus tard qu'il s'agissait du cardinal Lustiger[7]. Dans cet article, il soutenait que les Juifs baptisés devaient mener une vie visiblement juive, en observant la Torah aussi pleinement que leurs circonstances le permettaient. Cette idée n'était pas nouvelle chez Wyschogrod. Dès 1970, il avait affirmé l'existence d'un lien essentiel entre la théologie du remplacement et la répression historique de l'identité juive des Juifs baptisés par l'Église[8]. Mais Michael mettait désormais au défi un Juif catholique bien réel de tirer ces mêmes conclusions et de les mettre en pratique en devenant un Juif observant (sans pour autant abandonner son catholicisme).

La quatrième thèse de Michael exposait les implications ecclésiologiques de la troisième. Selon lui, en réprimant l'identité juive des Juifs baptisés, l'Église avait violé non seulement le principe paulinien de l'élection irrévocable d'Israël, mais aussi l'ecclésiologie à deux composantes que Paul partageait avec le concile de Jérusalem rapporté en Actes 15 : « La décision du premier concile de Jérusalem signifie donc que l'Église doit être constituée de deux composantes, unies par leur foi en Jésus. Toutefois, en ce qui concerne la Loi mosaïque, les chrétiens juifs demeureraient soumis à celle-ci, tandis que les chrétiens issus des nations relèveraient des Lois noahides. »[9] De cette manière, Wyschogrod anticipait à la fois le Paul observant la Torah de Mark Nanos et l'ecclésiologie bilatérale de Mark Kinzer. De cette manière également, il sortait de son isolement le premier brin de la corde à trois brins, celui qui concerne le christianisme juif et le judaïsme chrétien, et le reliait pour la première fois aux deuxième et troisième brins, consacrés à la réinterprétation historique et à la théologie chrétienne postsubstitutive.

Les conclusions de Wyschogrod furent reprises par le théologien méthodiste Kendall Soulen dans sa critique novatrice de la théologie de la substitution, publiée en 1996 sous le titre *The God of Israel and Christian Theology*. Soulen définissait l'Église comme une communion de Juifs et de non-Juifs qui, ensemble, anticipent dès le temps présent la relation de bénédiction mutuelle entre Israël et les nations qui caractérisera le monde à venir. La préservation, par l'Église, de l'identité nationale distincte des Juifs qui se

---

[7] Michael Wyschogrod, « Letter to a Friend », dans *Modern Theology* 11:2 (avril 1995), p. 165–171. L'ensemble du numéro de la revue était consacré à la discussion de la thèse de Wyschogrod, avec des réponses d'Eugene B. Borowitz, David B. Burrell, Ellen T. Charry, Paula Fredriksen, George Lindbeck et David Novak, ainsi qu'une introduction et une postface de Peter Ochs. L'article lui-même a été réimprimé dans : *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations*, éd. par R. Kendall Soulen, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, p. 203-210.

[8] Cf. Wyschogrod, « Israel, the Church, and Election », dans *Abraham's Promise*, p. 183–184.

[9] Wyschogrod, « Letter to a Friend », dans *Modern Theology*, p. 171, et dans *Abraham's Promise*, p. 209 (« The verdict of the first Jerusalem Council then is that the Church is to consist of two segments, united by their faith in Jesus. However, with respect to the Mosaic Law, Jewish Christians would remain under it while gentile Christians would come under the Noachide commandments. ») Wyschogrod propose une interprétation semblable de l'ecclésiologie paulinienne dans « Paul, Jews, and Gentiles », dans *Abraham's Promise*, p. 197–198.

trouvent en son sein est donc essentielle pour deux raisons : (1) afin que l'Église témoigne de l'alliance irrévocable de Dieu avec Israël ; (2) afin qu'elle accomplisse sa propre vocation de communion eschatologique anticipatrice de Juifs et de non-Juifs, qui se bénissent mutuellement tout en demeurant distincts.

Comme Boccaccini, Nanos et Levine, Soulen et Wyschogrod devinrent mes amis. Au cours d'une conversation qui suivit la publication de *Postmissionary Messianic Judaism*, Michael désigna la thèse centrale de cet ouvrage comme la « thèse Wyschogrod-Kinzer ». J'apportais à cette réflexion mon expérience singulière de disciple juif pratiquant de Jésus, formé au sein d'une communauté œcuménique fondée par des catholiques ; mon expérience d'historien et d'exégète formé à l'étude du judaïsme du Second Temple ; et désormais mon expérience de théologien juif messianique confronté aux réalités complexes et parfois désordonnées d'un jeune mouvement cherchant à définir son identité. J'apportais également une christologie haute dans laquelle la personne de Jésus était inséparable de la vie toujours actuelle du peuple juif, tout comme la vie de ce peuple était inséparable de sa personne. Cependant, les principales conclusions auxquelles je parvenais dans *Postmissionary Messianic Judaism* étaient conformes aux positions que Wyschogrod avait défendues pendant de nombreuses années.

En développant une forme œcuménique de théologie juive messianique, j'étais arrivé à la conclusion que ses principes fondamentaux faisaient partie intégrante d'une théologie chrétienne postsubstitutive cohérente. Tel était, en réalité, l'argument principal de *Postmissionary Messianic Judaism* : aucune tentative chrétienne orthodoxe et cohérente de dépasser la théologie du remplacement ne pouvait ignorer la constitution bilatérale de l'Église ni le lien qui unit l'Église au peuple juif. Pour devenir une corde à trois brins indestructible, capable d'entraîner l'Église vers la communion avec le peuple juif, il faut que le premier brin soit tressé avec les deux autres.

Conclusion

Je suis parvenu à cette vision du potentiel œcuménique des disciples juifs de Jésus au terme d'un cheminement personnel différent de celui des autres Juifs messianiques. Cette vision a été formulée dans *Postmissionary Messianic Judaism*. En réalité, lorsque j'emploie dans cette conférence le terme « œcuménique », son champ sémantique recoupe largement celui que je donnais alors au terme « postmissionnaire ». Entrer dans une relation *œcuménique* avec des Juifs non baptisés ou avec des chrétiens appartenant à une autre tradition ecclésiale, c'est les considérer comme faisant déjà partie de la même communauté d'alliance que nous. Nous pouvons être en désaccord avec eux sur des questions importantes et rencontrer des obstacles pratiques à une vie commune, mais nous ne remettons pas en question leur statut fondamental au regard de l'alliance.

C'est cette orientation œcuménique (ou postmissionnaire) envers le peuple juif qui rendit mon ouvrage de 2005 si controversé dans le monde juif messianique. Certains allèrent jusqu'à me qualifier d'hérétique. Plus de vingt ans plus tard, la situation a évolué. Bien que ma vision œcuménique demeure minoritaire, elle fait désormais normalement partie du discours juif messianique. Au sein de la constellation diverse et traversée de controverses des groupes qui composent le monde juif messianique, on peut même

discerner, encore indistinctement, une orientation œcuménique. Ainsi, les chrétiens qui considèrent qu'une telle forme œcuménique de vie juive en Yeshoua est *conforme* à la réinterprétation historique que j'ai présentée, et qu'elle *découle* nécessairement d'une théologie postsubstitutive, ont des raisons d'être encouragés.

Comment, dès lors, les chrétiens postsubstitutifs devraient-ils entrer en relation avec les Juifs messianiques ? Malgré l'« orientation œcuménique » que je discerne, il demeure vrai que le mouvement juif messianique manifeste encore parfois des tendances fondamentalistes, triomphalistes et sectaires. Si l'on ne voit aucun potentiel œcuménique dans ce mouvement, ou si l'on ne perçoit pas la nécessité de ce que j'appelle le premier brin de la corde à trois brins, alors le boycott de toute relation avec les Juifs messianiques est logique. Mais ce n'est certainement pas l'approche adoptée par les quatre derniers papes. Tous ont soutenu un dialogue constructif avec les Juifs messianiques, et celui-ci a porté de bons fruits œcuméniques parmi les Juifs messianiques qui y ont participé. Je ne peux que supposer que ces papes ont perçu ce potentiel œcuménique latent et décidé d'investir dans les efforts visant à le concrétiser.

J'ai raconté ma propre histoire afin d'éclairer une histoire plus vaste : celle de la corde à trois brins que la Providence divine tresse au milieu des siècles tourmentés de l'époque moderne. En de tels temps, il est surprenant de découvrir dans les disciples juifs de Jésus les annonciateurs non pas de nouveaux troubles, mais d'une guérison et d'un renouveau. Comme le disait souvent le pape François, notre Dieu est un « Dieu des surprises ». Mon histoire, qui trouve son aboutissement dans ce doctorat honoris causa, laisse penser que, sur ce point, le Saint-Père avait raison.