



Pr. Robert M. KERR

## LA DIVINITÉ DE JÉSUS DANS LE JUDAÏSME DU SECOND TEMPLE

Comment le judaïsme des temps apostoliques a-t-il pu reconnaître  
le Messie annoncé et sa divinité en la personne de Jésus crucifié ?

*Conférence donnée pour EEChO le 12 novembre 2023*

[www.eecho.fr](http://www.eecho.fr)

En travaillant avec la catégorie clé de l'identité du Dieu d'Israël - qui se concentre à juste titre sur qui est Dieu plutôt que sur qu'est-ce que la divinité - j'essaierai ici de montrer que le judaïsme à l'époque apostolique avait des moyens clairs et cohérents de caractériser l'identité unique du Dieu unique et, par conséquent, de distinguer absolument ce Dieu unique de toute autre réalité.

Lorsqu'on lit la christologie du Nouveau Testament en gardant à l'esprit ce contexte théologique juif, il apparaît clairement que, dès les premiers débuts de la christologie après Pâques, les premiers chrétiens ont inclus Jésus, précisément et sans ambiguïté, dans l'identité unique du Dieu unique d'Israël. Ils l'ont fait en incluant Jésus dans les caractéristiques uniques et déterminantes par lesquelles le monothéisme juif identifiait Dieu comme unique. Ils n'ont pas eu à rompre avec le monothéisme juif pour ce faire, puisque le monothéisme, tel que le concevait le judaïsme du Second Temple, était structurellement ouvert au développement d u monothéisme christologique que nous trouvons dans les textes du Nouveau Testament. La christologie la plus ancienne était déjà la christologie la plus haute, la vraie « Christologie haute » (High Christology). On peut l'appeler la christologie de l'identité divine, proposant ainsi de dépasser la distinction standard entre christologie « fonctionnelle » et christologie « ontique », distinction qui ne correspond pas à la pensée juive primitive sur Dieu et qui a, par conséquent, sérieusement déformé notre compréhension de la christologie néotestamentaire.

Lorsque nous pensons en termes d'identité divine, plutôt qu'en termes d'essence ou de nature divine, qui ne sont pas les catégories primaires de la théologie juive, nous pouvons voir que les soi-disant fonctions divines que Jésus exerce sont intrinsèques à ce qu'est Dieu. Cette christologie de l'identité divine n'est pas une simple étape sur le chemin du

développement patristique de la christologie ontologique dans le contexte d'une théologie trinitaire. Il s'agit déjà d'une christologie pleinement divine, qui soutient que Jésus-Christ est intrinsèque à l'identité unique et éternelle de Dieu. Les Pères ne l'ont pas tant développée que transposée dans un cadre conceptuel plus concerné par les catégories philosophiques grecques de l'essence et de la nature.

L'inclusion de Jésus dans l'identité unique et divine a des implications non seulement sur l'identité de Jésus, mais aussi sur l'identité de Dieu. Lorsque l'on prend au sérieux, comme c'est le cas dans les principales formes de théologie du Nouveau Testament, que non seulement Jésus était préexistant et exalté, mais aussi le Jésus terrestre, souffrant, humilié et crucifié appartient à l'identité unique de Dieu, alors il faut dire que Jésus révèle l'identité divine - qui est vraiment Dieu - dans l'humiliation comme dans l'exaltation, et dans le lien entre les deux. La propre identité de Dieu est révélée en Jésus, dans sa vie et sa croix, tout aussi réellement que dans son exaltation, d'une manière qui s'inscrit dans la continuité et la cohérence de l'Ancien Testament et de la conception juive de Dieu, mais qui est également nouvelle et surprenante.

Si les Pères ont réussi à s'approprier, à leur manière, dans la théologie de Nicée, l'inclusion de Jésus dans l'identité de Dieu par le Nouveau Testament, ils ont moins bien réussi à s'approprier ce corollaire : la révélation de l'identité divine dans la vie humaine et la passion de Jésus. Pour rendre justice à cet aspect de la christologie néo-testamentaire, nous devons nous tourner vers le type de théologie de la croix qui s'est imposée au vingtième siècle.

Puisque les membres d'EEChO s'intéressent à la nature du monothéisme dans la Bible hébraïque et dans le judaïsme du Second Temple, ils verront la pertinence de la proposition selon laquelle une christologie de l'identité divine était la forme commune de toute la christologie primitive, qui, par la suite put être soutenue et développée dans les épîtres de Paul, l'épître aux Hébreux et l'évangile de Marc.

## **NATURE DU MONOTHÉISME JUIF DU SECOND TEMPLE**

Les différents points de vue sur la nature du monothéisme juif du second Temple (ou, en fait, sur la question de savoir si le terme « monothéisme » est approprié) correspondent à un éventail similaire de points de vue sur le processus par lequel Jésus a été considéré comme divin et sur le sens dans lequel il a été considéré comme divin dans les communautés chrétiennes de l'époque du Nouveau Testament. En simplifiant quelque peu l'éventail des points de vue pour les besoins de l'illustration, on peut identifier deux approches principales.

Il y a d'abord l'idée que le judaïsme du second Temple était caractérisé par un monothéisme « strict » qui rendait impossible l'attribution d'une véritable divinité à toute autre figure que celle du Dieu unique.

À partir de cette vision du monothéisme juif, certains affirment que Jésus ne peut avoir été traité comme réellement divin dans un contexte monothéiste juif, de sorte que seule une rupture radicale avec le monothéisme juif pourrait rendre possible l'attribution d'une divinité réelle à Jésus . Compte tenu du caractère manifestement très juif du christianisme primitif , cette approche tend à interpréter les faits de manière à minimiser la mesure dans laquelle on peut trouver dans les textes du Nouveau Testament quelque chose qui s'apparente à une christologie réellement divine.

Deuxièmement, il existe des points de vue révisionnistes sur le judaïsme du second Temple qui, d'une manière ou d'une autre, nient son caractère strictement monothéiste. Ces points de vue se concentrent généralement sur divers types de figures intermédiaires - anges principaux, humains exaltés, fonctions ou attributs divins personnifiés, etc. Ces figures fournissent, pour ainsi dire, une catégorie juive déjà existante dans laquelle s'inscrivent les premières estimations chrétiennes du statut exalté de Jésus. Parce que le monothéisme juif n'était pas strict mais souple, et que la frontière entre le Dieu unique et toutes les autres réalités était relativement floue en raison de l'intérêt porté aux figures intermédiaires, la christologie du Nouveau Testament peut être considérée comme un développement intelligiblement juif.

Troisièmement, le monothéisme du second Temple était effectivement « strict ». La plupart des juifs de cette période étaient très consciemment monothéistes et avaient des idées très familières et bien définies sur la manière dont l'unicité du Dieu unique devait être comprise. Ils traçaient clairement la ligne de distinction entre le Dieu unique et toute autre réalité, et avaient l'habitude de distinguer Dieu de toute autre réalité à l'aide de certains critères clairement articulés.

Je soutiens qu'une christologie était possible dans un contexte monothéiste juif, non pas en appliquant à Jésus une catégorie juive de statut intermédiaire semi-divin, mais en identifiant Jésus directement avec le Dieu unique d'Israël, en incluant Jésus dans l'identité unique de ce Dieu unique. Ce qui a manqué dans toute cette discussion de cette question, c'est une compréhension adéquate de la manière dont le judaïsme du second Temple comprenait l'unicité de Dieu. En acquérant une telle compréhension, nous serons en mesure de voir que ce que les textes du Nouveau Testament font en général, c'est reprendre les façons monothéistes juives bien connues de distinguer le Dieu unique de toute autre réalité et de les utiliser précisément pour inclure Jésus dans l'identité unique du Dieu unique telle qu'elle était communément comprise dans le judaïsme du second Temple.

Ainsi, par exemple, dans les récits de l'Ancien Testament, on parle ici des récits de l'histoire d'Israël, Dieu agit comme un personnage de l'histoire, identifiable de la même manière que les personnages humains de l'histoire. Il possède une identité personnelle, à l'instar d'Abraham, de Moïse et de David. Cela ne veut pas dire que l'analogie humaine est suffisante. Toute la littérature biblique et juive, même les passages qui, à première vue, semblent naïvement anthropomorphiques dans leur représentation de Dieu, sont clairement conscients de la transcendance de Dieu, de sorte que le langage et les concepts sont étirés lorsqu'ils lui sont appliqués. L'identité de Dieu, dans la conception juive, sort de l'analogie humaine, mais son point de départ est clairement l'analogie de l'identité personnelle humaine. L'idée d'identité - je reprends le terme de Richard Bauckham - concerne l'identité de Dieu, tandis que la nature concerne ce que Dieu est ou ce qu'est la divinité.

La philosophie grecque, déjà à l'époque dont nous parlons et d'une manière qui devait influencer considérablement la tradition théologique chrétienne après le Nouveau Testament, définissait généralement la nature divine au moyen d'une série d'attributs métaphysiques : ingéniosité, incorruptibilité, immutabilité, etc. Ce que je veux dire, ce n'est pas que la tradition biblique et juive n'avait aucun usage des déclarations sur la nature divine. Certains auteurs juifs de la fin de la période du Second Temple, comme Flavius Josèphe, ont consciemment adopté une partie du langage métaphysique grec. Mais même chez ces auteurs, le cadre conceptuel dominant de leur compréhension de Dieu n'est pas une définition de la nature divine - ce qu'est la divinité - mais une notion de l'identité divine, caractérisée principalement par des moyens autres que les attributs métaphysiques.

Ainsi, pour répondre à la question de savoir en quoi le judaïsme du second Temple considérait que l'unicité du Dieu unique consistait, ce qui distinguait Dieu de toute autre réalité, y compris des êtres adorés comme des dieux par les païens, la réponse donnée à maintes reprises, dans une grande variété de littérature juive du Second Temple, est que le seul vrai Dieu, YHWH, le Dieu d'Israël, est l'unique Créateur de toutes choses et l'unique Régisseur de toutes choses. Quelle que soit la diversité du judaïsme à bien d'autres égards, le point commun était que seul le Dieu d'Israël est digne d'être adoré parce qu'il est l'unique Créateur de toutes choses et l'unique Régisseur de toutes choses.

L'accent mis sur le caractère unique de Dieu en tant que Créateur et Souverain de l'histoire se retrouve dans la Bible hébraïque, en particulier dans les grandes affirmations divines de la divinité unique de Dieu dans le Deutéro-Isaïe, où elles constituent la base de l'attente selon laquelle Dieu démontrera sa divinité unique jusqu'aux extrémités de la terre dans l'avenir.

C'est l'identité unique de Dieu qui exige que l'on n'adore que lui. L'adoration d'autres êtres est inappropriée parce qu'ils ne partagent pas cette identité unique. Adorer Dieu et refuser d'adorer tout autre être, c'est reconnaître la distinction absolue entre Dieu le Créateur et toute autre réalité, créée par lui. Alors que la tendance de la pensée non juive est d'assimiler ces idées d'unicité divine à des modèles de pensée dans lesquels le Dieu suprême est le sommet d'une hiérarchie de divinité ou la source originelle d'un spectre de divinité, la tendance de la pensée juive est d'accentuer la distinction absolue entre Dieu et tout le reste comme la caractéristique dominante de l'ensemble de la vision juive du monde. Le sentiment juif profondément enraciné selon lequel l'identité unique de Dieu exige un culte exclusif a joué un rôle important dans cette différence.

Les figures intermédiaires telles que les anges principaux et les patriarches exaltés, comme Michel dans la littérature de Qumrân ou Yahoël dans l'Apocalypse d'Abraham, ou les figures humaines comme Moïse dans l'œuvre d'Ezéchiel le Tragédien, ou le Fils de l'Homme dans les livres d'Hénoch, doivent être opposées à une deuxième catégorie de figures intermédiaires qui consiste en des personnifications ou des hypostatisations d'aspects de Dieu lui-même, comme son Esprit, sa Parole et sa Sagesse.

D'après ma compréhension de la littérature juive pertinente, celle-ci exclut sans équivoque les figures de la première catégorie de l'identité unique de Dieu, tout en incluant sans équivoque les figures de la seconde catégorie dans l'identité unique de Dieu.

Les premiers sont clairement des êtres créés qui servent Dieu, mais ne participent pas à son règne. L'insistance du monothéisme juif sur le fait que Dieu a créé sans aide d'aucune sorte - voir par exemple 2 Hénoch 33:4, en écho au Deutéro-Isaïe (Isaïe 40:13) - dit que Dieu n'avait pas de conseiller dans son travail de création, mais que sa Sagesse était sa conseillère. Le sens est clairement que Dieu n'avait personne d'autre pour le conseiller. Sa Sagesse, qui n'est pas quelqu'un d'autre mais qui est intrinsèque à sa propre identité, l'a conseillé. De même, la Sagesse est représentée assise sur le trône divin à côté de Dieu, participant à l'exercice de sa souveraineté en jouant le rôle de conseillère du roi (1 Hénoch 84:2-3 ; Sagesse. 9:4,10).

En général, les personnifications de la Parole et de la Sagesse de Dieu dans la littérature ne sont pas parallèles aux représentations des anges exaltés en tant que serviteurs de Dieu. Les personnifications ont été développées précisément à partir des idées de la Sagesse de Dieu et de la Parole de Dieu, c'est-à-dire des aspects de l'identité de Dieu. La Parole et la Sagesse appartiennent à l'identité de Dieu, elles font partie de lui, étant créées, et ne sont donc pas issues de lui.

Dans la tradition juive, le culte est la reconnaissance de l'identité divine unique et doit donc être rendu à celui qui a créé et gouverne toutes choses, mais ne peut être rendu à aucun autre être, tous créés par le seul vrai Dieu et soumis à lui. Le Verbe et la Sagesse de Dieu, en revanche, participent à l'œuvre créatrice de Dieu et à sa souveraineté, et appartiennent donc intrinsèquement à l'identité unique de Dieu.

## **L'INCLUSION DE JÉSUS DANS L'IDENTITÉ DIVINE UNIQUE DU MONOTHÉISME JUIF**

Dans ce qui suit, j'essaierai de montrer que l'intention de la christologie du Nouveau Testament, tout au long des textes, est d'inclure Jésus dans l'identité divine unique telle que la concevait le monothéisme juif. Elle le fait délibérément et globalement en utilisant précisément les caractéristiques de l'identité divine sur lesquelles le monothéisme juif s'est concentré pour caractériser Dieu comme unique.

Ils incluent Jésus dans la souveraineté divine unique sur toutes choses, ils l'identifient par le nom divin qui nomme l'identité divine unique, et ils le décrivent comme ayant reçu le culte qui, pour les monothéistes juifs, est la reconnaissance de l'identité divine unique. Ils développent ainsi une sorte de monothéisme christologique qui s'inscrit dans la continuité du monothéisme juif primitif, mais qui se distingue par le fait qu'il considère Jésus-Christ luimême comme intrinsèque à l'identité du Dieu unique. L'inclusion de Jésus dans l'identité divine unique était au cœur de la foi de l'Église primitive avant même la rédaction des écrits du Nouveau Testament, puisqu'elle est présente dans tous ces textes.

Cette nouveauté n'exigeait aucune répudiation de la foi monothéiste que les premiers chrétiens partageaient axiomatiquement avec tous les juifs. Les auteurs du Nouveau Testament ne considéraient pas leur héritage monothéiste juif comme un obstacle à l'inclusion de Jésus dans l'identité divine ; ils utilisaient largement la tradition juive afin d'inclure précisément Jésus dans l'identité divine ; et ils voyaient dans cette inclusion de Jésus dans l'identité divine l'accomplissement de l'attente eschatologique du monothéisme juif selon laquelle le Dieu unique serait universellement reconnu comme tel dans son règne universel sur toutes choses.

La clé de la compatibilité entre le monothéisme juif et la christologie élevée dans le mouvement chrétien primitif n'est pas l'affirmation que le monothéisme juif laissait place à des demi-divinités ambiguës, mais la reconnaissance que sa compréhension de l'identité unique du Dieu unique laissait place à l'inclusion de Jésus dans cette identité.

De plus, il ne s'agissait pas d'une étape que l'on pouvait, comme c'était le cas, aborder graduellement au moyen de croyances christologiques évoluant. Placer Jésus, par exemple, dans la position d'un serviteur angélique de Dieu de très haut rang ne reviendrait pas à s'approcher d'un pas supplémentaire d'assimilation à Dieu, car la distinction absolue entre Dieu et toute autre réalité devrait encore être franchie. Le pas décisif d'inclure Jésus dans l'identité unique de Dieu n'était pas un pas qui pouvait être facilité par des pas antérieurs moins radicaux. C'est un pas qui, chaque fois qu'il a été fait, a dû être fait simplement pour lui-même et *de novo*. Elle ne devient pas plus intelligible en étant placée à la fin d'un long processus de développement christologique. À mon avis, le témoignage du Nouveau Testament s'explique mieux si cette étape a été franchie très tôt, comme l'étape fondamentale sur laquelle reposait tout le développement christologique ultérieur.

## JÉSUS INCLUS DANS L'IDENTITÉ ESCHATOLOGIQUE ET LA SOUVERAINETÉ DE DIEU

La théologie chrétienne primitive, comme les autres théologies juives de l'époque, procédait principalement par exégèse des Écritures hébraïques. L'exégèse créative des Écritures était le principal moyen par lequel les premiers chrétiens développaient même les aspects les plus innovateurs de leur pensée, un point auquel nous devons accorder une grande attention, en particulier dans les parties ultérieures de ce chapitre.

Le Psaume 110,1 (LXX 109,1) est le texte de l'Ancien Testament auquel le Nouveau Testament fait le plus souvent allusion (vingt et une citations ou allusions, dispersées dans la plupart des écrits du Nouveau Testament, à l'exception notable de la littérature johannique).

### **Doc. 1 : Citations du Psaume 110 (109),1 dans le Nouveau Testament**

Matthieu 22,44; 26,64	Romains 8,34	Hébreux 1,3, 13; 8,1; 10,12-13; 12,2
Marc 12,36; 14,62; 16,19	I Corinthiens 15,25	I Pierre 3,22
Luc 20,42-43; 22,69	Éphésiens 1,20; 2,6	
Actes 2,33-35; 5,31; 7,55-56	Colossiens 3,1	Apocalypse 3,21 ?? (incertain)

### **Doc. 2 : Psaume 110 (109),1**

« Oracle de Yahvé à mon Seigneur: "Siège à ma droite, tant que j'aie fait de tes ennemis l'escabeau de tes pieds." ».

לְדָוִד מִזְמוֹר נְאֻם יְהוָה | לְאֲדֹנָי שֵׁב לְיְמִינִי עַד-אֲשִׁיט אֲיִבֶיךָ הַדָּם לְרַגְלֶיךָ

Τῷ Δαυεῖδ ψαλμός. Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

Ce verset ne doit certainement pas être lu comme signifiant que la personne désignée comme « mon Seigneur » (le Messie) est assise sur le trône divin lui-même et exerce la souveraineté divine sur le cosmos. Il pourrait, par exemple, être lu comme signifiant simplement que le Messie se voit accorder une position d'honneur en tant que sujet privilégié à côté du trône divin, où il s'assied inactivement en attendant l'inauguration de son règne sur la terre. C'est ainsi que certains rabbins l'ont lu plus tard. Il est clair, cependant, que les premiers chrétiens l'ont lu différemment : comme plaçant Jésus sur le trône divin lui-même, exerçant la domination de Dieu sur l'ensemble des choses.

L'idée est parfois exprimée en combinant ce verset avec Psaume 8,6.

**Doc. 3 : Psaume 8,6**

« pour qu'il domine sur l'oeuvre de tes mains ; tout fut mis par toi sous ses pieds »

תְּמַשִּׁילֶהוּ בְּמַעֲשֵׂי יְדָיָיךָ כָּל שְׂפָתָה תַחַת רַגְלָיו

καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα χειρῶν σου· πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ

*Psaumes 110,1 et 8,6 combinés ou associés dans le Nouveau Testament :*

Matthieu 22,44; Marc 12,36; I Corinthiens 15,25-28; Éphésiens 1,20-22; I Pierre 3,22

La discontinuité entre la christologie primitive à ce point décisif et les croyances et les attentes de la littérature juive du Second Temple peut être illustrée par le fait que, alors que ce texte, le Psaume 110,1, est le texte de l'Ancien Testament le plus cité dans le Nouveau Testament, il n'y a qu'une seule allusion probable à ce verset dans toute la littérature du judaïsme du second Temple, dans le Testament de Job (33,3), où son utilisation n'a que peu de ressemblance avec sa signification pour les premiers chrétiens. Nulle part dans le judaïsme primitif il n'est appliqué à l'un des personnages célestes exaltés – anges ou patriarches – qui occupent des places importantes dans le ciel, aujourd'hui ou dans l'avenir, ni au Messie, qui n'est jamais censé, bien sûr, dans l'attente juive primitive, gouverner le cosmos depuis le ciel, mais seulement être souverain sur la terre.

L'interprétation messianique des psaumes royaux en général nous amènerait à penser que lorsque les Juifs de la période du Second Temple ont interprété le Psaume 110, ils l'ont appliqué au Messie. Mais son absence dans la littérature rabbinique montre qu'il n'avait pas d'importance pour eux, alors que pour les premiers chrétiens, il était d'une importance capitale. La différence reflète simplement le fait que les premiers chrétiens ont utilisé le texte pour dire quelque chose à propos de Jésus que la littérature juive du Second Temple n'est pas intéressée à dire à propos de qui que ce soit : qu'il participe à l'unique souveraineté divine sur toutes choses. Il est clair que l'exaltation de Jésus au

trône céleste de Dieu ne pouvait que signifier, pour les premiers chrétiens qui étaient des monothéistes juifs, son inclusion dans l'identité unique de Dieu, et que, par ailleurs, les textes en montrent la pleine conscience et utilisent tout à fait délibérément la rhétorique et la conceptualité du monothéisme juif pour rendre cette inclusion sans équivoque.

La Bible contient quatre indications à l'appui de cette affirmation.

### **La souveraineté de Jésus sur « toutes choses »**

L'expression appartient à la rhétorique standard du monothéisme juif, dans laquelle elle fait constamment référence, tout naturellement, à l'ensemble de la réalité créée, dont Dieu se distingue absolument en tant que Créateur et Dirigeant.

#### **Doc. 4 : « Tout » /ἅ/ πάντα**

##### **Ancien Testament :**

Isaïe 44,24; Jérémie 10,16; 51,19; Sirach 43,33; Sagesse 9,6; 12,13; 2 Maccabées 1,24

##### **Extracanonique :**

AddEsth 13,9; 3 Maccabées 2,3; I Hénoch 9,5; 84,3; 2 Hénoch 66,4; Jubilés 12,19; Apocalypse d'Abraham 7,10; Joseph et Aséneth 12,1; Oracles sibyllins 3,20; 8,376; Idem frg. 1,17; Josèphe, Guerre 5,218; 1QapGen 2,13; 4QDb 18,5,9

##### **Nouveau Testament :**

Matthieu 11,27, Luc 10,22, Jean 3,35, 13,3, 16,15; Actes 10,36; I Corinthiens 15,27-28; Éphésiens 1,22; Philémon 3,21; Hébreux 1,2; 2,8, etc.

### **Jésus partage l'exaltation de Dieu audessus de toutes les puissances angéliques.**

De nombreux textes du Nouveau Testament soulignent l'exaltation et la souveraineté de Jésus sur toutes les puissances angéliques, parfois en utilisant avec insistance la puissante imagerie juive de la hauteur. Par exemple, Ephésiens 1:21-22.

#### **Doc. 5 : Éphésiens 1,20-22**

« Qu'il [Dieu] a déployée en la personne du Christ, le [Jésus] ressuscitant d'entre les morts et le faisant siéger à sa droite, dans les cieux bien au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie, et de tout autre nom qui se pourra nommer, non seulement dans ce siècle-ci, mais encore dans le siècle à venir. Il a tout mis sous ses pieds, et l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Église ».

Jésus n'est pas ici placé dans la position d'une figure angélique, et les pouvoirs angéliques ne sont pas non plus rétrogradés. Le fait est que Jésus partage précisément l'exaltation et la souveraineté de Dieu sur toutes les puissances angéliques.

De même, dans le grand passage christologique d'Hébreux chapitre 1, où une catena de sept citations est déployée pour expliquer la pleine signification du Psaume 110:1, la signification de l'exaltation de Jésus à la droite de Dieu est expliquée en prouvant sa supériorité par rapport à tous les anges. Cette supériorité est à la fois imagée comme une hauteur spatiale (1,3-4) et expliquée comme une différence qualitative. Les anges, affirme le passage, ne sont que des serviteurs de Dieu, alors que le Christ, qui occupe le trône divin lui-même, participe à la souveraineté de Dieu et est, par conséquent, servi par les anges (1,7-9,13-14).

Il ne s'agit pas d'une polémique contre les anges ou la christologie des anges. Rien de ce qui est dit sur les anges n'aurait été controversé par un lecteur juif. La fonction des anges dans ce passage est d'aider à la définition théologique du Dieu unique, de représenter la ligne de distinction que le monothéisme juif a toujours insisté pour tracer entre Dieu, le seul souverain, et toute autre réalité. Lorsque cette ligne est tracée, même les anges les plus élevés ne sont que des serviteurs de Dieu. Mais si Jésus est supérieur aux anges, participant à la souveraineté divine, cela signifie précisément, pour le monothéisme juif, qu'il est inclus dans l'identité unique du Dieu unique.

Une étude attentive d'Hébreux 1, pour laquelle nous manquons de place ici, révélerait avec quel soin et quelle sophistication le passage emploie toutes les caractéristiques clés par lesquelles le monothéisme juif caractérisait habituellement l'unicité de Dieu afin d'inclure Jésus dans l'identité divine unique.

### **Jésus exalté reçoit le nom divin**

Il reçoit le tétragrammaton (YHWH), le nom qui désigne l'identité unique du Dieu unique, un nom qui est exclusif au Dieu unique, ce que n'est pas le mot « dieu », parfois ambigu (même aussi Elohim en Hébreu - le dieu unique ou les dieux?).

L'épître aux Hébreux 1:4 affirme que Jésus, élevé à la droite de Dieu, est devenu « aussi supérieur aux anges que le nom dont il a hérité est plus excellent que le leur ». Bien que la plupart des commentateurs ne le pensent pas, il ne peut s'agir que du nom divin, le nom qui est au-dessus de tout nom, qui, selon Philippiens 2:9, a été conféré à Jésus lorsque Dieu l'a exalté à la plus haute position.

**Doc. 6 :**

**Hébreux 1, 3-5**

« Resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance, ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante, ayant accompli la purification des péchés, s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs, devenu d'autant supérieur aux anges que le nom qu'il a reçu en héritage est incomparable au leur. Auquel des anges, en effet, Dieu a-t-il jamais dit: Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré? Et encore: Je serai pour lui un père, et lui sera pour moi un fils ».

**Philippiens 2,9**

« Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom ».

**La participation du Christ exalté à la souveraineté divine unique est reconnue par l'adoration.**

Comme nous l'avons déjà vu, le culte dans la tradition juive est précisément la reconnaissance de l'identité divine unique. Il est accordé à Dieu, en particulier en tant qu'unique Créateur de toutes choses et en tant qu'unique Régisseur de toutes choses. Il met en pratique, de la manière la plus évidente, la distinction que le monothéisme juif établit entre le Dieu unique et toutes les autres réalités. La preuve christologique significative n'est donc pas seulement celle qui montre, comme l'ont de plus en plus reconnu les études récentes, que la pratique de l'adoration de Jésus remonte loin dans le christianisme primitif, mais aussi la preuve que l'adoration était considérée comme due au Christ précisément en raison de son inclusion dans l'identité divine unique par l'exaltation sur le trône de Dieu.

Par conséquent, les descriptions de l'adoration universelle dans Philippiens 2,9-11 et Apocalypse 5, deux passages que nous n'avons pas le temps d'aborder ici, sont très significatives : dans les deux cas, c'est précisément l'exaltation du Christ sur le trône divin qui suscite l'adoration de toute la création.

Il convient également de mentionner Matthieu 28,17, où, dans la scène finale de l'Évangile, les disciples adorent Jésus alors qu'il déclare que tout pouvoir lui a été donné dans les cieux et sur la terre.

Les éléments que nous avons examinés jusqu'à présent correspondent à ce que l'on pourrait appeler le monothéisme christologique et eschatologique. Jésus est considéré comme celui qui exerce la souveraineté eschatologique de Dieu sur toutes choses, en vue de l'avènement du royaume de Dieu et de la reconnaissance universelle de la divinité

unique de Dieu. Nous pourrions dire que Jésus est inclus dans l'identité eschatologique de Dieu. Il est clair que la préoccupation dominante des premiers chrétiens était la participation présente et future de Jésus à la souveraineté divine. Il est donc d'autant plus remarquable que les premiers chrétiens aient inclus Jésus dans l'unique souveraineté divine, non seulement eschatologiquement mais aussi des origines, non seulement dans le présent et l'avenir mais aussi depuis le début.

## **JÉSUS INCLUS DANS L'ŒUVRE CRÉATRICE DIVINE**

Alors que l'inclusion de Jésus dans la souveraineté eschatologique de Dieu se retrouve dans toute la littérature du Nouveau Testament, son inclusion dans l'œuvre de la création est moins répandue, mais se retrouve dans 1 Corinthiens, Colossiens, Hébreux, l'Apocalypse et l'Évangile selon Jean. Cela n'est pas surprenant, car ce thème est moins directement lié à la plupart des préoccupations des auteurs du Nouveau Testament.

Pour illustrer notre propos, nous allons examiner le plus ancien de ces textes : 1 Corinthiens 8:6. Ce passage, dans son contexte, se lit comme suit :

### **Doc. 7: I Corinthiens 8,4-6**

« Donc, pour ce qui est de manger des viandes immolées aux idoles, nous savons qu'une idole n'est rien dans le monde et qu'il n'est de Dieu que le Dieu unique. Car, bien qu'il y ait, soit au ciel, soit sur la terre, de prétendus dieux – et de fait il y a quantité de dieux et quantité de seigneurs –, pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes ».

La préoccupation de Paul dans ce contexte est explicitement monothéiste. La question de la consommation de viandes offertes aux idoles et de la participation aux banquets du temple est un exemple du souci monothéiste juif hautement traditionnel de loyauté envers le seul vrai Dieu dans un contexte culturel de culte polythéiste païen. Ce que fait Paul, c'est maintenir cette préoccupation monothéiste juive dans une interprétation chrétienne pour laquelle la loyauté envers le seul vrai Dieu implique la loyauté envers le Seigneur Jésus-Christ.

Il reprend de la lettre des Corinthiens (à la fin du verset 4) la formule monothéiste juive typique « il n'y a pas d'autre Dieu qu'un seul » pour l'approuver et donner, au verset 6, sa propre formulation monothéiste plus complète, qui oppose les « nombreux dieux et les nombreux seigneurs » de l'environnement païen des Corinthiens (verset 5) au Dieu unique

et au Seigneur unique auxquels les chrétiens prêtent une allégeance exclusive. Le verset 6 est une déclaration de la foi chrétienne soigneusement formulée :

**Doc. 8: I Corinthiens 8,6**

« (...) pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes ».

La déclaration a été composée à partir de deux sources, toutes deux clairement reconnaissables. L'une est le *shema*, la déclaration juive classique de l'unicité de Dieu, tirée de la Torah elle-même, récitée deux fois par jour par tous les juifs pratiquants. Il est aujourd'hui communément admis que Paul a adapté ici le *shema Israel* (שמע ישראל) et en a produit, pour ainsi dire, une version chrétienne. La pleine signification de cette adaptation n'est pas aussi largement reconnue.

Dans les première et troisième lignes de la formule de Paul, Paul a, en fait, reproduit tous les mots de la déclaration sur YHWH dans le *shema* (Deut. 6:4 : « Le SEIGNEUR notre Dieu, le SEIGNEUR, est un »), mais Paul a réarrangé les mots de manière à produire une affirmation d'un seul Dieu, le Père, et d'un seul Seigneur, Jésus-Christ. Il devrait être tout à fait clair que Paul inclut le Seigneur Jésus-Christ dans l'identité divine unique. Il redéfinit le monothéisme comme un monothéisme christologique.

**Doc. 9:**

**I Corinthiens 8,6**

« (...) pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes. »

**Deutéronome 6,4**

« Ecoute, Israël:  
Yahvé notre Dieu  
est le seul Yahvé. »

שמע ישראל יהוה אחד יהוה אחד

Ἄκουε, Ἰσραήλ· Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστίν

Si l'on considère que l'auteur ajoute l'unique Seigneur à l'unique Dieu dont parle le *shema*, alors, du point de vue du monothéisme juif, il produirait certainement, non pas un monothéisme christologique, mais un dithéisme pur et simple. L'ajout d'un Seigneur unique au Dieu unique du *shema* contredirait carrément l'unicité de ce dernier. La seule façon de comprendre que Paul maintient le monothéisme est de comprendre qu'il inclut

Jésus dans l'identité unique du Dieu unique affirmé dans le *shema*. Mais cela est, en tout état de cause, clair du fait que le terme « Seigneur », appliqué ici à Jésus en tant que « Seigneur unique », est tiré du *shema* lui-même. Paul n'ajoute pas au Dieu unique du *shema* un « Seigneur » que le *shema* ne mentionne pas. Il identifie Jésus comme le « Seigneur » dont le *shema* affirme qu'il est unique.

Ainsi, dans la reformulation sans précédent du *shema* par Paul, l'identité unique du Dieu unique consiste en un seul Dieu, le Père, et un seul Seigneur, son Messie. Alors que les première et troisième lignes de la formulation divisent la formulation du *shema* entre Dieu et Jésus, les deuxième et quatrième lignes divisent de la même façon entre Dieu et Jésus une autre formule monothéiste juive, qui relie le Dieu unique en tant que Créateur de toutes choses.

La description sous sa forme non divisée et non modifiée est utilisée ailleurs par Paul - dans Romains 11,36a : « de lui, par lui et pour lui [sont] toutes choses ». Ici, l'énoncé se réfère simplement à Dieu, alors qu'en 1 Corinthiens 8,6, Paul l'a divisé entre Dieu et le Christ, appliquant à Dieu deux des prépositions qui décrivent la relation de Dieu en tant que Créateur de toutes choses et la troisième de ces prépositions au Christ.

Bien que la formule de Paul en Romains 11,36 n'apparaisse pas précisément sous cette forme ailleurs, il y a suffisamment de parallèles juifs pour qu'il soit certain que Paul cite simplement une formulation juive. Le fait que Dieu soit non seulement l'agent ou la cause de la création (« de lui sont toutes choses ») et la cause finale ou le but de toutes choses (« à lui sont toutes choses »), mais aussi la cause instrumentale (« par lui sont toutes choses ») exprime bien le souci monothéiste juif typique selon lequel Dieu n'a eu recours à personne d'autre pour accomplir son œuvre de création, mais l'a accomplie seul, uniquement au moyen de sa propre Parole et / ou de sa propre Sagesse .

La reformulation de Paul en 1 Corinthiens 8:6 inclut le Christ dans cette œuvre de création exclusivement divine en lui donnant le rôle de cause instrumentale. Cette reformulation identifie implicitement le Christ soit la Parole, soit la Sagesse de Dieu, soit les deux. Peu importe, puisque l'habitude juive d'expliquer la seule œuvre créatrice de Dieu en disant qu'il a créé par sa Parole ou par sa Sagesse ne fait que donner à Paul l'occasion de répartir l'œuvre de la création de manière à y inclure le Christ.

Nous pouvons maintenant voir que, dans ce passage et dans d'autres passages du Nouveau Testament où le Christ préexistant est décrit dans des termes correspondant au langage juif sur la Parole ou la Sagesse de Dieu, ce ne sont pas les concepts juifs de Parole et de Sagesse eux-mêmes qui sont à l'origine du développement christologique, l'objectif étant d'inclure complètement Jésus dans l'identité unique de Dieu. Le rôle de la Parole et/ou de la Sagesse était approprié à cette fin, puisque, comme nous l'avons vu, elles

représentent des manières juives d'établir une certaine forme de distinction au sein de l'identité divine unique, en particulier en ce qui concerne l'oeuvre de la création. Leur activité dans la création ne compromet en rien l'unicité monothéiste de l'activité créatrice divine, puisqu'ils sont intrinsèques à l'identité divine unique. C'est exactement ce que Paul veut dire de Jésus. Dans ce passage, Paul fait preuve d'une conscience monothéiste typiquement juive ; il distingue le Dieu unique auquel seule l'allégeance est due de tous les pagodes qui ne sont pas des dieux ; il s'inspire des méthodes juives classiques de formulation de la foi monothéiste ; et il les reformule pour exprimer un monothéisme christologique qui n'abandonne nullement mais maintient précisément les façons dont le judaïsme a distingué Dieu de toute autre réalité et les utilise pour inclure Jésus dans l'identité divine unique. Il maintient le monothéisme non pas en ajoutant Jésus, mais en incluant Jésus dans sa compréhension juive de l'unicité divine.

## **CONCLUSION**

La souveraineté divine unique est une question d'identité de Dieu. La participation de Jésus à la souveraineté divine unique n'est donc pas seulement une question de ce que Jésus fait, mais de ce que Jésus est par rapport à Dieu. Bien qu'il ne s'agisse pas en premier lieu d'une question de nature ou d'être divin, il s'agit clairement d'une question d'identité divine. Elle inclut Jésus dans l'identité du Dieu unique. Lorsqu'elle est étendue pour inclure Jésus dans l'activité créatrice de Dieu, et donc aussi dans la transcendance éternelle de Dieu, elle devient sans équivoque une question de considérer Jésus comme intrinsèque à l'identité unique de Dieu.